
Ethik als Fokus des christlich-islamischen Dialogs

von Hansjörg Schmid

Zusammenfassung

An empirischen Befunden zum christlich-islamischen Dialog wird erkennbar, dass integrationspolitische Fragen oft einen größeren Raum einnehmen als theologische Themen. Es handelt sich dabei jedoch meist um ethische und sozialetische Fragestellungen in der Schnittmenge von Religion, Lebenswelt und Gesellschaft. Die Bewältigung von Alltagssituationen und die Mitgestaltung der Gesellschaft erweisen sich aus islamischer wie aus christlicher Sicht als zentrale Anliegen. Eine kontextuelle und auf die jeweilige Glaubensgemeinschaft bezogene Ethik kann zum gesellschaftlichen Zusammenleben beitragen, wenn sie sich auf andere Positionen hin als kommunikationsfähig erweist. Christen und Muslimen können sich so wichtigen aktuellen Problemfeldern etwa im Bereich der Bildung oder des Sozialstaates widmen.

Schlüsselbegriffe

- Christlich-islamischer Dialog
- Interreligiöse Sozialetik
- Christlich-islamisches Zusammenleben

Abstract

One can discern from empirical results relating to the Christian-Islamic dialogue that questions concerning integration policy often take up more space than theological topics. Usually, however, this pertains to ethical and social-ethical issues at the intersection of religion, one's own world of lived experience, and society. Coping with everyday situations and involvement in shaping society prove to be central concerns from the Islamic as well as the Christian perspective. A contextual ethics related to the respective faith community can contribute to social coexistence if it proves itself capable of communication with respect to other positions. In this way Christians and Muslims can concentrate on important, current problematic fields, for instance in the areas of education or the welfare state.

Keywords

- Christian-Islamic dialogue
- Inter-religious social ethics
- Christian-Islamic convivence

Sumario

Del análisis empírico del diálogo cristiano-islámico se desprende que las cuestiones políticas sobre la integración son con frecuencia más importantes que los temas teológicos. Casi siempre se trata sin embargo de cuestiones éticas y de ética social que tienen que ver también con la religión, el entorno vital y la sociedad. La maestría de la vida diaria y la colaboración a la forma de sociedad son desde un punto tanto islámico como cristiano objetivos centrales. Una ética contextual y que tenga en cuenta la respectiva comunidad religiosa puede contribuir a la convivencia social, si se muestra comunicativa con los otros puntos de vista. Cristianos y musulmanes pueden así dedicarse a temas y campos importantes y actuales por ejemplo en el terreno de la formación o del estado social.

Conceptos claves

- Diálogo cristiano-islámico
- Ética social interreligiosa
- Convivencia cristiano-islámica

Der christlich-islamische Dialog stößt in Europa seit einigen Jahren auf eine breite öffentliche Resonanz. Dabei kommt es zu einer weitreichenden Überlappung mit Integrationsdebatten, mit denen die Gefahr einer Fremdbestimmung und politischen Instrumentalisierung des Dialogs einhergeht.¹ Es ist darüber hinaus zu beobachten, dass der Dialog soziale Funktionen erfüllt und gerade von muslimischen Akteuren als Weg zur Eingliederung und Akzeptanz in der Gesellschaft wahrgenommen wird.² Daneben steht die religiöse und theologische Agenda des Dialogs, die gerade von kirchlichen Vertretern häufig in den Vordergrund gestellt wird. Erwartungen an den Dialog können also ganz unterschiedlich ausfallen. Versuche eines auf dogmatische Fragen fokussierten Dialogs werden aus verschiedenen Gründen gerade auf Gemeindeebene von muslimischen und christlichen Akteuren als Enttäuschung erlebt,³ wobei aufgrund einer gewachsenen Sensibilität füreinander und einer gestiegenen Qualifikation muslimischer wie christlicher Theologen an europäischen Universitäten inzwischen auch neue Wege eines theologischen Dialogs eingeschlagen werden konnten. Somit ist der christlich-islamische Dialog in Europa sowohl von theologischen Ansprüchen als auch von gesellschaftspolitischen Bedürfnissen geprägt. Im Folgenden wird die These vertreten, dass sich Ethik als Bindeglied zwischen diesen beiden Momenten erweisen kann.

Der christlich-islamische Dialog stellt ein äußerst vielfältiges Phänomen dar, das daher auch in seiner Vielfalt empirisch wahrzunehmen ist. Im Dialog begegnen sich zunächst Individuen mit ihren unterschiedlichen Identitäten und ethischen Orientierungen. Gestiegene Wahlmöglichkeiten in westlichen Gesellschaften tragen dazu bei, dass auch der christlich-islamische Dialog an Komplexität gewinnt. Eine Gefahr besteht darin, dass aus der Sicht von Akteuren des Dialogs oder in einer Außensicht bestimmte Identitäten generalisiert und im Sinne eines idealen Christentums oder Islams für normativ bindend erklärt werden. Daran wird erkennbar, dass der Dialog nicht frei von Auseinandersetzungen um Macht und Deutungshoheit ist. Eine der zentralen Fragen eines jeden Dialogs lautet, wer die Agenda bestimmt. Wird diese einseitig festgelegt oder ist sie bereits selbst Gegenstand eines dialogischen Kommunikationsprozesses? Auch das Thema des vorliegenden Beitrags ist von dieser Frage betroffen. So ist Ethik zunächst eine Kategorie westlicher Philosophie und christlicher Theologie, zu der es im Islam keine völlig deckungsgleichen Entsprechungen gibt. Daher ist es erforderlich, im Sinne einer interreligiösen Ethik für unterschiedliche Konzepte und Vorstellungen offen zu sein und soweit wie möglich bereits die Fragestellung des folgenden Beitrags aus einer dialogischen Perspektive zu betrachten.

1 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Integration durch interreligiösen Dialog? Versuch einer Verhältnisbestimmung, in: Bülent UCAR (Hg.), Zur Rolle der Religion in der Integrationspolitik. Die deutsche Integrationsdebatte*, Frankfurt a. M. 2010, 519–538.

2 Vgl. Martin BAUMANN, *Religionsgemeinschaften im Wandel. Strukturen, Identitäten, interreligiöse Beziehungsebene*, in: Christoph BOCHINGER (Hg.), *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Zürich 2012, 21–75, 53.

3 Vgl. Hansjörg SCHMID/Ayse Almila AKKA/Klaus BARWIG, *Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische*

Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg, Baden-Baden 2008, 203–206.

4 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Zwischen Asymmetrie und Augenhöhe. Zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland*, in: Peter HÜNSELER/Salvatore DI NOIA (Hg.), *Kirche und Islam im Dialog. Eine europäische Perspektive*, Regensburg 2010, 49–89, 61–63.

5 Eva Maria HINTERHUBER, *Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozial-integrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, Stuttgart 2009, 93.

6 Vgl. ebd., 123.

7 Dirk HALM, *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*, Wiesbaden 2008, 53.

8 Vgl. Gritt KLINKHAMMER/Hans-Ludwig FRESE/Ayla SATILMIS/Tina SEIBERT, *Interreligiöser und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*, Bremen 2011, 43.

9 Vgl. ebd., 47.

10 Ebd., 252.

11 Ebd., 72. Vgl. auch SCHMID/AKKA/BARWIG, *Gesellschaft* (wie Anm. 3), 214–216.

Im Folgenden wird zunächst dargestellt, zu welchen Ergebnissen die empirische Dialogforschung hinsichtlich von Schwerpunkten und Ausrichtung des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland gelangt. Daran schließen sich systematische Überlegungen an zu der Frage, inwiefern Ethik Fokus des christlich-islamischen Dialogs sein kann. Neben dem wissenschaftlichen Diskussionsstand fließen dabei auch Reflexionen über Dialogerfahrungen ein.

1 Empirischer Zugang:

Schwerpunkte und Ausrichtung des christlich-islamischen Dialogs

Bei der empirischen Dialogforschung handelt es sich um eine junge Forschungsrichtung, die –bisher weitgehend auf den deutschsprachigen Kontext beschränkt – in Folge eines regelrechten Booms von Dialoginitiativen entstanden ist.⁴ Es geht dieser Forschungsrichtung darum, auf der Grundlage von Fragebögen und Interviews die Ausrichtung, Arbeitsweise, Ziele, Ergebnisse und Wirkungen des interreligiösen Dialogs zu untersuchen.

In einer thematischen Auswertung von christlich-islamischen Dialogen kommt Eva Maria Hinterhuber zu dem Ergebnis: »(Gesellschafts-)politische Themen überwiegen.«⁵ Sie führt die folgenden Themenkomplexe an: Migration und Integration, religiöser Pluralismus und Zusammenleben, Religionen im säkularen Staat, Frieden und Konfliktbewältigung, Umwelt- und Wirtschaftsethik, Recht und Gerechtigkeit, Politik und Religion sowie Genderthemen. Außerdem beobachtet Hinterhuber eine starke Vernetzung von Dialoginitiativen mit anderen Organisationen und Arbeitskreisen außerhalb eines im engeren Sinn religiösen Feldes.⁶ Dirk Halm nimmt ebenfalls eine »weitgehende Beschränkung des Dialogs auf Themen des Zusammenlebens« wahr, wobei die »Klärung des Verhältnisses von Islam und bestimmten als abendländisch verstandenen Werten (Demokratie, Säkularität, Menschenrechte, Gleichberechtigung der Geschlechter usw.)«⁷ im Mittelpunkt steht.

Die Dialogos-Studie von Gritt Klinkhammer u. a. kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Die wichtigsten Entstehungsfaktoren von Dialoginitiativen sind neben nachbarschaftlichem Interesse politische Ereignisse, die Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten und praktische Probleme vor Ort.⁸ Dies zeigt, dass der Dialog in erster Linie gesellschaftspolitisch verortet ist. Auch bei den Zielsetzungen stehen gesellschaftliche Anliegen für die Dialogakteure im Vordergrund: die Entdeckung und Förderung gemeinsamer Werte, die Gestaltung des Zusammenlebens, Gleichstellung und Teilhabe.⁹ Einzig das an vierter Stelle stehende Ziel, die eigene Religion besser zu verstehen, ist ein spezifisch religiöses Anliegen. Im Blick auf die in Dialogen behandelten Themen kommt die Dialogos-Studie zu folgendem Ergebnis: »Auch bei den interreligiösen und interkulturellen Dialogprojekten, die wir im Rahmen unserer qualitativen Studie untersucht haben, geht es selten ausschließlich und nicht vorrangig um einen religiösen Austausch oder spirituelle Begegnungen, wie oftmals aufgrund des Attributs ‚interreligiös‘ assoziiert wird. Dezidiert religiöse Fragen sind nicht angesagt, sie wurden abgelöst durch säkulare Probleme, konstatiert hierzu ein christlicher Dialogakteur in unserem Fokusgruppengespräch.«¹⁰

Der grundsätzliche Befund ist also eindeutig. Er lässt sich jedoch unterschiedlich deuten und bewerten. Die Autoren der Studien erkennen hier die »Überlagerung durch Integrationsdiskurse einerseits, andererseits aber auch die Besetzung integrationspolitisch relevant gewordener Themen durch religiös gebundene AkteurInnen«¹¹. Dialog wird also durch ein Diskursfeld bestimmt, dessen Aneignung und Ausfüllung ihm wiederum zu öffentlicher Wahrnehmung verhilft. In der Dialogos-Studie wird dies zunächst dar-

gestellt – mit seinen Gefahren ebenso wie mit positiven Effekten wie etwa der Würdigung von Integrationserfolgen im interreligiösen Dialog oder der kooperativen Behandlung gesellschaftlicher Probleme im Dialog.¹²

Im Unterschied dazu fällt Halm ein sehr kritisches Urteil: »In diesem Prozess scheint sich der interreligiöse Dialog von seinen eigentlichen inhaltlichen Schwerpunkten – nach allgemeinem Verständnis zuvorderst der Austausch über Glauben und religiöse Erfahrungen – zu emanzipieren und immer weiter in Richtung gesamtgesellschaftlicher Integrationsfragestellungen zu driften.«¹³ Hier geht Halm von einer klaren Vorgabe aus, dass es »eigentliche« Schwerpunkte des Dialogs gebe – zumindest nach »allgemeinem Verständnis«, wer auch immer dieses zu definieren berechtigt sein soll. Halm konstruiert also zunächst normativ ein bestimmtes Dialogverständnis, misst daran den empirisch beobachteten Dialog und kommt so zu der Einschätzung, dass es sich hier letztlich um eine Fehlentwicklung von Dialog handele. Darüber hinaus erkennt Halm die Gefahr, dass »im Dialog vor Ort nicht selten gesellschaftspolitische Diskurse um Integration und Desintegration, das Verhältnis des Islams zu Gewalt, Gleichberechtigung der Geschlechter usw. reproduziert (werden)«¹⁴, anstatt diese kritisch zu reflektieren. Auch dies ist für ihn ein Moment der Fremdbestimmung oder gar Selbstaufgabe von Dialog. Halms Prämissen sind hochgradig normativ und voraussetzungsvoll, ohne jedoch auf konkrete theologische Positionen einzugehen.

Die empirischen Befunde, an denen kein Zweifel bestehen kann, lassen sich jedoch auch ganz anders deuten: Bei fast allen in den drei Studien genannten Themenfeldern handelt es sich um ethische und sozialetische Fragestellungen, die Religion, Lebenswelt und Gesellschaft gleichermaßen betreffen. Von daher muss auch problematisiert werden, ob es überhaupt so etwas wie »eigentliche inhaltliche Schwerpunkte« des Dialogs (so Halm) gibt oder ob der Dialog nicht vielmehr für immer neue Fragen und Orte offen sein muss. Die Auswertungen der Dialoge zeigen auf, dass gerade die gesellschaftspolitischen Themen als vordringlich angesehen werden. Auch Integrationsfragen können als theologische Themen identifiziert werden. Anstatt hier mit einer Kategorie wie »eigentlich« zu operieren und die gesellschaftspolitische Ausrichtung des Dialogs als sachfremd zu qualifizieren, kann man diese auch als Prägung durch Kontextbedingungen sowie deren gezielte theologische Bearbeitung ansehen und nach den integrationsfördernden Wirkungen von Dialog fragen.¹⁵ Zudem trifft die Dominanz integrationspolitischer Fragen sicherlich nicht gleichermaßen auf alle Ebenen des Dialogs zu. Die Kritik von Halm impliziert ein bestimmtes, auf Glaubensfragen verengtes Theologieverständnis. Von daher stellt sich die Aufgabe darzulegen, wie Fragen von Integration und Gesellschaft als Orte der Theologie identifiziert werden können. Dabei gilt es selbstverständlich, eine »Islamisierung« sämtlicher sozialer Phänomene zu vermeiden und Religion als einen Faktor neben vielen anderen wahrzunehmen.

12 Vgl. KLINKHAMMER/FRESE/SATILMIS/SEIBERT, Dialog (wie Anm. 8), 261, 291.

13 HALM, Islam (wie Anm. 7), 12.

14 HALM, Islam (wie Anm. 7), 102.

15 Anknüpfungspunkte dafür finden sich z. B. bei KLINKHAMMER/FRESE/SATILMIS/SEIBERT, Dialog (wie Anm. 8), 297: »Die Dialogpraxis befördert eine kultur- und religionsübergreifende Vergemeinschaftung und Solidarisierung auf der Grundlage geteilter Einschätzungen und Empfindungen.«

16 Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, *Dialog und Verkündigung*. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, Bonn 1991, Nr. 42.

17 Ludger KAULIG, *Ebenen des christlich-islamischen Dialogs*. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung, Berlin 2004, 353.

18 Vgl. ebd., 351.

2 Systematischer Zugang: Interreligiöse Ethik und Sozialethik als Paradigma des christlich-islamischen Dialogs

2.1 Anknüpfungspunkte

Um gesellschaftliche und theologische Fragen konzeptionell miteinander zu verbinden, soll zunächst auf im Dialog verbreitete Modelle geblickt werden, die hier eine Brücke zu schlagen beabsichtigen. Dabei geht es in erster Linie um die Frage, welche Perspektiven diese Modelle eröffnen und wo diese noch Fragen offen lassen.

2.1.1 Vier Ebenen des Dialogs

Gemäß einer in kirchlichen Dokumenten verbreiteten Typologie wird zwischen Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung unterschieden.¹⁶ Damit ist keine künstliche Trennung der Ebenen verbunden, vielmehr betont das Dokument »Dialog und Verkündigung«, »daß die verschiedenen Formen des Dialogs miteinander verknüpft sind« (Nr. 43) und sich wechselseitig befruchten. So bereitet der Dialog des Lebens die Zusammenarbeit vor; die theologische Diskussion kann engere Kontakte anstoßen usw. Ludger Kaulig beschreibt die Verknüpfung wie folgt: »Der ›Dialog des Lebens‹ kommt vorzugsweise im ›Dialog der religiösen Erfahrung‹ zur Sprache, der ›Dialog des Handelns‹ sucht seine Begründung im ›Dialog des theologischen Austauschs‹, der seinerseits um dessen gezielte Förderung bemüht ist.«¹⁷ Kaulig gelangt zu einer Systematisierung, indem er den Dialog des Lebens und des Handelns als handlungsorientiert ansieht im Unterschied zu den beiden anderen, stärker wortorientierten Dialogformen.¹⁸

Im weiteren Verlauf des Dokuments »Dialog und Verkündigung« findet eine Fokussierung auf ethische Fragen statt: »Es muß die Bedeutung des Dialogs für eine umfassende Entwicklung, soziale Gerechtigkeit und die Befreiung des Menschen unterstrichen werden. [...] Es ist ebenso notwendig, gemeinsam die Lösung der großen Probleme in Gesellschaft und Welt ebenso wie in der Erziehung zu Gerechtigkeit und Frieden anzugehen.« (Nr. 44) Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass mit der Reihenfolge gerade keine qualitative Steigerung verbunden wird und der Dialog des Handelns einen herausgehobenen Stellenwert hat.

Trotz der engen Verknüpfung werden in »Dialog und Verkündigung« die vier Ebenen des Dialogs mit unterschiedlichen Subjekten verbunden. Während der Dialog des Lebens, des Handelns und der religiösen Erfahrung eine weite Träger- und Adressatenschaft aufweist, wird der theologische Dialog Spezialisten zugeordnet. Sicherlich ist zutreffend, dass gerade der theologische Dialog eine besondere Expertise erfordert. Allerdings sind unterschiedliche Akteure auf allen Ebenen möglich.

Die enge Verknüpfung der vier Ebenen zeigt, dass es sich um eine idealtypische Ausdifferenzierung und Systematisierung handelt. Indem nur der theologische Dialog Spezialisten zugeordnet wird, zeigt sich dessen Überbetonung und eine Unterbetonung des ethisch-handlungsorientierten Dialogs, so dass der Systematisierung Grenzen gesetzt sind. Theologie auf die Funktion zu begrenzen, Handeln zu begründen, stellt ebenfalls eine Verengung dar.

2.1.2 Projekt Weltethos

Der Fokus Ethik ist allein begrifflich eng verbunden mit dem von Hans Küng entwickelten »Projekt Weltethos«. Das Projekt hat wesentlich dazu beigetragen, die christlich-theologische Auseinandersetzung mit den Religionen voranzutreiben, das Bewusstsein für den interreligiösen Dialog in der Öffentlichkeit zu stärken und dem Dialog eine handlungs-

orientierte Ausrichtung zu geben. Im Blick auf konkrete interreligiöse Dialoge stellt sich jedoch die Frage, ob die globale Perspektive des »Projekts Weltethos« der Komplexität einzelner Religionen ausreichend gerecht wird. Anders als Küng dies beansprucht, ist es wohl kaum möglich, jemals »das Ganze einer Religion zu Gesicht zu bekommen«¹⁹. Indem Küng verschiedene gegenwärtige Strömungen der Religionen von historischen Paradigmen her deutet, wird er nicht ausreichend deren Komplexität und Vielschichtigkeit gerecht. Eine Begründung der These von dem für Küng als religionsübergreifendes Leitprinzip fungierenden Humanum etwa auf der Basis islamischer Quellen steht noch aus.²⁰ Küng argumentiert ganz pragmatisch damit, dass ein Weltmarkt und eine Weltgesellschaft sich keine widersprüchlichen Ethiken leisten könnten.²¹ Eine Schwierigkeit besteht in diesem konsensorientierten Ansatz jedoch darin, dass er der Gefahr unterliegt, religionspezifische Eigenheiten zu übergehen. Damit steht er in Spannung zur empirisch greifbaren Vielfalt des Dialogs und seiner Akteure.

Letztlich ist Küngs »Projekt Weltethos« trotz seiner dialogischen Momente nicht frei von einer westlich-christlichen Dominanz: Küng selbst besitzt gleichsam die Definitionshoheit über die Metatheorie, in die die Religionen nachträglich eingefügt werden.²² Auch die von Küng erhobenen »ethischen Perspektiven der Weltreligionen«²³ sind überaus allgemein gehalten und viel weniger konkret als die Menschenrechte, weshalb auch ihr Beitrag zur Lösung politischer oder sozialer Probleme begrenzt bleibt.²⁴ Für eine inhaltliche Mitgestaltung des Weltethos durch die einzelnen Religionen bleibt wenig Raum. Somit kann man das Weltethos vielleicht weniger als bereits ausreichend geklärte normative Vorgabe, sondern vielmehr auch im Sinne von Küngs Buchtitel als noch in Klärung und Präzisierung befindliches »Projekt« auffassen. Der gedanklichen Grundbewegung des Weltethos, von einer Wahrnehmung der Situation der gegenwärtigen Welt und der Menschheit auszugehen und eine ethische Antwort darauf in den Mittelpunkt zu stellen, ist nicht zu widersprechen. Aber auch hierbei ist der Anspruch, in einem globalen Sinn die Lage der Welt zu erfassen, angesichts der Vielfalt unterschiedlicher regionaler Kontexte mit Schwierigkeiten verbunden.

19 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1993 [1990], 141.

20 Vgl. kritisch dazu etwa Bernhard NITSCHKE, *Religiösität und Religion. Der Dialog als Zeichen der Zeit*, in: Peter HÜNERMANN u. a. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. u. a. 2006, 150f.; Hans ZIRKER, *Vom Islam Lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses*, in: Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Jutta SPERBER (Hg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis*, Stuttgart 2005, 28.

21 KÜNG, *Projekt* (wie Anm. 19), 57.

22 Vgl. auch die Kritik bei Hasan HANAFI, *Die Religionen müssen zusammenarbeiten*, in: Hans KÜNG (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, München/Zürich 1995, 250f., der außerhalb von Europa und Nordamerika stärker politische als ethische Probleme sieht und klar bemängelt: »Muslime waren bei der »Erklärung zum Weltethos« unterrepräsentiert« (Ebd., 251).

23 KÜNG, *Projekt* (wie Anm. 19), 81–86.

24 Vgl. Konrad HILPERT, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsberichte zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Freiburg i. Br. 2001, 326f.

25 Vgl. Christiane TIETZ, *Die Aufgabe theologischer Ethik. Bemerkungen aus der Sicht Evangelischer Theologie – verbunden mit einigen Fragen an die Islamische Theologie*, in: Klaus VON STOSCH/Mouhanad KHORCHIDE (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i. Br. 2012, 201–212.

26 Trutz RENDTORFF, *Ethik*, Tübingen 2011, 53. Zum historischen Prozess der Ausdifferenzierung vgl. Konrad HILPERT, Art. *Moraltheologie*, in: *LThK*², Bd. 7, 462–468.

27 RENDTORFF, *Ethik* (wie Anm. 26), 53. Ethik ist daher »die in besonderer Weise der christlichen Gegenwart zugewandte Theologie« (ebd.), anknüpfend an Ernst Troeltsch, der Ethik als »die übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft« (Anselm HERTZ u. a. [Hg.], *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg i. Br. 1993, Bd. 1, 206) versteht.

28 Vgl. Wolfgang HUBER, *Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft*, in: HERTZ, *Handbuch* (wie Anm. 27), Bd. 1, 391–406, 391.

29 Ebd., 399.

30 Vgl. Fikret KARČIĆ, *Applying the Shari'ah in Modern Societies: Main Development and Issues*, in: *IS/ST 40* (2001), 207–226; Tariq RAMADAN, *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München 2009.

2.2 Bausteine einer interreligiösen Ethik und Sozialethik als Paradigma des christlich-islamischen Dialogs

Die Verknüpfung von gesellschaftlichen und theologischen Fragen ist keine kontextbedingte Notlösung, sondern lässt sich theologisch begründen und entfalten. Hierzu sind verschiedene Konvergenzen zwischen islamischen und christlichen Positionen zu beobachten, die anhand von Beispielen erläutert werden sollen. Die folgenden Überlegungen sind aus christlicher Sicht formuliert, umfassen aber auch eine aus dem Dialog erwachsende Außensicht auf islamische Positionen. In Bezug auf ethische Fragen wird einerseits die Erwartung formuliert, dass sich hier eine leichtere Einigung erzielen ließe. Dass dies nicht ohne weiteres möglich ist, hat die Kritik am »Projekt Weltethos« gezeigt. Andererseits werden Widersprüche zwischen den beiden Religionen gerade in ethischen Fragen hervorgehoben: Autonomie versus Heteronomie, Vernunft versus Offenbarung, Individuum versus Kollektiv. Eine derartige Polarisierung erweist sich jedoch als vereinfachend und zu plakativ. Die drei Gegensatzpaare benennen Spannungen, die in beiden Religionen jeweils kontrovers diskutiert werden.²⁵

Die folgenden Bausteine lassen sich als gemeinsame Grundlagen zur Diskussion stellen. Sie zeigen im Sinne einer Suchbewegung, wo Annäherungen möglich sind:

2.2.1 Profil: Ethik als Theologie in der Moderne

Die Eigenständigkeit der Ethik im Rahmen der christlichen Theologie ist ein Ergebnis einer neuzeitlichen Ausdifferenzierung: »In der systematischen Theologie wird ›Ethik‹ zum Titel für die Orientierung der Theologie an den Bedingungen der Moderne, ›Dogmatik‹ zum Titel für das Festhalten am bzw. für die Rückwendung zum ›klassischen‹ vorneuzeitlichen Theologiemodell.«²⁶ Auch wenn diese Gegenüberstellung idealtypisch ist und ein klischeehaftes Bild von Dogmatik transportiert, bringt sie das zentrale Profilvermerkmal von Ethik zum Ausdruck. Trutz Rendtorff spricht daher von »ethischer Theologie« als »die der ethischen Lebenswirklichkeit zugewandte Weise, die Grundfragen der Theologie selbständig zu entfalten«²⁷. So verstanden geht Ethik vom menschlichen Leben in seiner Vielfalt aus.

Theologische Ethik wird als Integrationswissenschaft im Spannungsgefüge zwischen Glaube und Welt verstanden: Es geht nicht um ethische Normen an sich, sondern darum, wie sich diese in einer bestimmten Lebenswelt und einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext legitimieren und verwirklichen lassen.²⁸ Nach Wolfgang Huber besteht ein Verhältnis von Analogie und Differenz »zwischen der Verheißung der Freiheit und den Normen des menschlichen Handelns, zwischen der Verheißung der Freiheit und den menschlichen Versuchen der Befreiung«²⁹. Dies verlangt Fähigkeit zum Gespräch mit anderen Wissenschaften, insbesondere Natur- und Sozialwissenschaften, um Problemstellungen angemessen verstehen und beschreiben zu können.

Während im Blick auf islamische Theologie das »islamische Recht« vielfach als Zentrum verstanden wird, ist auch hier eine Verschiebung hin zur Ethik zu beobachten: So propagieren heute viele islamische Autoren in säkularen Kontexten eine ethische Interpretation der Scharia.³⁰ Deren Normen werden nicht mehr vom Staat sanktioniert, sondern sind allein für die Entscheidung des Einzelnen und für die Glaubensgemeinschaft relevant. Außerdem stellen sie die leitenden Intentionen und Prinzipien der Scharia (wie den Schutz des Lebens) gegenüber Einzelnormen in den Vordergrund. Vergleichbar mit Entwicklungen auf christlicher Seite ist in der islamischen Theologie eine Verschiebung von einer stärker formalen Pflichterfüllung hin zur persönlichen Verantwortung mit einem Bewusstsein für

die ethischen Grundlagen und für die Folgen der Handlungen zu beobachten.³¹ Daneben stehen weiterhin populäre Ansätze einer Gebots- und Verbotsmoral, woran die innerislamische (und analog auch innerchristliche) Pluralität erkennbar wird.³²

Geht man von einem Verständnis von Ethik als normativer Reflexion im Kontext der Moderne aus, so ergeben sich zwei Ebenen als Ausgangspunkt:

2.2.2 Ausgangspunkt I: Bewältigung des Lebensalltags

Den Ausgangspunkt der Ethik bildet nicht die Gotteslehre, sondern die Anthropologie: »Ethik hat ihren Ort in der Konkretheit der Lebenswirklichkeit, die zur Stellungnahme fordert.«³³ Ethik ist somit kein abstraktes System von Normen, sondern auf das menschliche Subjekt mit seinen Fragen und Problemstellungen bezogen: »Das entscheidende Kriterium der Echtheit des Glaubens ist die gelebte und lebensdienliche Moral, nicht das Festhalten an einer lehrhaften Position über moralisches Verhalten.«³⁴ Die menschliche Identität ist somit gleichzeitig Ausgangspunkt und Zielperspektive der Ethik, da diese an die Identitätssuche von Menschen anknüpft und zu gelingender Identität beiträgt.³⁵ Ethik hat eine begleitende und orientierende Funktion, woraus sich eine Umkehrung ergibt: »Auch die Ethik hat also ›um des Menschen willen‹ da zu sein, und nicht der Mensch um der Ethik und moralischer Rigidität willen.«³⁶ Dabei besteht eine notwendige Verknüpfung von Glaube und Handeln.

Inwieweit eine derart verstandene Ethik islamischerseits anschlussfähig ist, bedarf der Diskussion, wird doch vielfach Gottgefälligkeit als Zentrum islamischer Spiritualität verstanden. Einen Anknüpfungspunkt könnte die stark alltagsbezogene Glaubenspraxis im Islam bieten.³⁷ Die derzeitigen Bemühungen um eine islamische Seelsorge in Deutschland sind ebenfalls von dem Anliegen getragen, dem Individuum in Alltags- und Grenzsituationen Orientierung, Begleitung und Unterstützung zuteilwerden zu lassen. So versteht etwa Ali Seyyar Seelsorge als ethische Führung, die sich an Gott als Wegweiser orientiert.³⁸ Hamideh Mohagheghi spricht vom Idealbild der Familie ausgehend von der »seelsorgerische(n) Arbeit in der täglichen Begegnung, im intensiven Zusammenleben, das eine gewohnheitsmäßige Aufmerksamkeit für das Befinden des anderen ermöglicht«³⁹. Sie hebt hervor, dass Seelsorge gerade in individualisierten Gesellschaften von großer Bedeutung ist.⁴⁰ Auf diese Weise wird Religion nicht als abstraktes Regelwerk verstanden, sondern als Lebenshilfe für Individuen. Damit tragen Muslime der Tatsache Rechnung, dass sich muslimische Identitäten – wie von empirischen Forschungen aufgewiesen – äußerst vielfältig und dynamisch entwickeln.⁴¹

31 Vgl. Hansjörg SCHMID/Andreas RENZ/Abdullah TAKIM/Bülent UCAR (Hg.), *Verantwortung für das Leben*. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 15f., 255-257.

32 Vgl. Yusuf AL-QARADAWI, *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, München 1989.

33 RENDTORFF, Ethik (wie Anm. 26), 60.

34 Konrad HILPERT, »... um des Menschen willen ...« (Mk 2,27). Lebbarkeit als Kriterium Theologischer Ethik. Abschiedsvorlesung am 7. Februar 2013, München 2013, 32.

35 Vgl. Thomas LAUBACH, Identität als Grundproblem ethischer Reflexion. Einleitende Überlegungen, in: DERS. (Hg.), *Ethik und Identität*. Festschrift für Gerfried W. Hunold zum 60. Geburtstag, Tübingen/Basel 1998, 11-25, 13f. Vgl. Heiner KEUPP u. a., *Identitätskonstruktionen*. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek 2006.

36 HILPERT, Um des Menschen willen (wie Anm. 34), 39.

37 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Als Christ Muslimen begegnen*. Konsequenzen für Theologie und Glaubenspraxis, in: ThPQ 156, 2008, 166-177.

38 Vgl. Ali SEYYAR, Seelsorge in islamischer Tradition, in: Georg WENZ/Talat KAMRAN (Hg.), *Seelsorge und Islam in Deutschland*. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen, Speyer 2012, 35-44, 42f.

39 Hamideh MOHAGHEGHI, Überlegungen zur interreligiösen Seelsorge aus muslimischer Sicht, in: Helmut WEISS u. a. (Hg.), *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2010, 129-135, 132.

2.2.3 Ausgangspunkt II: Gestaltung der Gesellschaft

Eine Orientierung am Einzelnen reicht aber nicht aus. Moderne Gesellschaften, die aus der Interaktion von Individuen resultieren, sind wesentlich von Strukturen und Institutionen geprägt. Die individuelle Lebensgestaltung wird weitgehend von der Gesellschaft beeinflusst.⁴² Die Moderne ist dadurch gekennzeichnet, dass die soziale Ordnung der Gesellschaft nicht mehr vorgegeben ist, sondern gestaltet werden muss.⁴³ So ist es Aufgabe der Sozialethik, sich mit Herausforderungen der Moderne zu beschäftigen und aus ethischer Sicht über Institutionen und Strukturen zu reflektieren, die die moderne Gesellschaft prägen. Im Bereich christlicher Theologien wird dabei auch die lange vorherrschende Milieuorientierung hin zu einer Perspektive auf die Gesellschaft insgesamt überwunden.

Muslime sind gleichermaßen mit Herausforderungen der Moderne konfrontiert. Nachdem eingewanderte Muslime in Europa sich lange Zeit noch primär an ihren Herkunftsländern orientiert haben, steht inzwischen die Frage im Vordergrund, wie sie sich als Muslime und Bürger säkularer Staaten verstehen und einbringen können. Ein Fokus gegenwärtiger Debatten unter Muslimen liegt auf Themen wie Partizipation und Zivilgesellschaft.⁴⁴ Sie nehmen damit Abschied von der Illusion, dass der Islam in Europa auf der politischen Ebene eine Rolle spielen könnte. Während der Staat religionsneutral ist, bietet gerade die Zivilgesellschaft einen Betätigungsraum für Religionen. So fordert der britische muslimische Intellektuelle Dilwar Hussain Muslime dazu auf, nicht muslimische Partikularinteressen, sondern die Gesellschaft als Ganze in den Fokus ihrer Aktivitäten zu rücken und dabei auch an islamische Traditionen wie religiöse Stiftungen und Almosensteuer anzuknüpfen.⁴⁵

Muslime stellen in ihren Aktivitäten etwa das Anliegen von Bildungsgerechtigkeit in den Vordergrund.⁴⁶ Dabei geht es um die Frage, welchen Beitrag sie für die Gesellschaft leisten können und wie Menschen unterschiedlicher Religion und Weltanschauung friedlich zusammenleben können. Faktisch richten sich Aktivitäten und Angebote von muslimischen Organisationen in den europäischen Einwanderungsländern noch vielfach an die eigene Gruppe. Dies hängt aber damit zusammen, dass es sich um Maßnahmen der Selbsthilfe handelt und die Strukturen und Ressourcen auf Seiten muslimischer Organisationen noch recht gering sind. Muslime beginnen sich jedoch damit auseinanderzusetzen, wie sie etwa in Deutschland einen Wohlfahrtsverband aufbauen können, der seine Dienste adressatenoffen im Rahmen der Gesellschaft anbietet und der dafür auch staatliche Unterstützung erhält. Der interreligiöse Dialog kann auf dem Weg dahin einen wichtigen Beitrag leisten, indem theologische Grundlagen für gesellschaftliches Engagement in einen Austausch gebracht und gemeinsame praktische Aktivitäten für die Gesellschaft durchgeführt werden.

40 Vgl. ebd., 130.

41 Vgl. Harry Harun BEHR/Christoph BOCHINGER/Mathias ROHE/Hansjörg SCHMID, *Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht*, Münster 2011.

42 Vgl. Sigrid MÜLLER, *Ästh-Ethik auf der Rolltreppe. Bedingungen christlich-ethischer Identitätskonzeption*, in: LAUBACH, Ethik (wie Anm. 35), 41–52, 52.

43 Vgl. Wilhelm KORFF, *Was ist Sozialethik*, in: MThZ 38, 1987, 327–338.

44 Vgl. Hansjörg SCHMID, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013, 399–438. Im vorliegenden Beitrag greife ich an verschiedenen Stellen auf Ergebnisse und Formulierungen aus dieser Studie zurück.

45 Vgl. Dilwar HUSSAIN, *Faith and Social Capital*, in: Nick JOHNSON (Hg.), *Citizenship, Cohesion and Solidarity*, London 2008, 52–60.

46 Ein Beispiel hierfür sind Aktivitäten der Gülen- bzw. Hizmet-Bewegung, die aus einer religiösen Motivation heraus Bildungseinrichtungen aufbaut und betreibt. Vgl. dazu Hakan YAVUZ, *Towards an Islamic Enlightenment. The Gülen Movement*, New York 2013.

2.2.4 Hermeneutischer Schlüssel: Kontextualität

Die verantwortungsvolle Ausrichtung auf die Gesellschaft und die theologische Selbstreflexion stehen in einem Wechselverhältnis. Dadurch wird Kontextualität zu einem hermeneutischen Schlüssel. Kontextualität kann im Sinne der eigenen Standortgebundenheit und Prägungen durch historische, kulturelle, politische, wirtschaftliche und soziale Umweltbedingungen verstanden werden. Muslime und Christen sind in Europa gleichermaßen mit modernen pluralistischen Gesellschaften konfrontiert. Somit liegt hier eine weitreichende Kontextüberschneidung vor. Christen und Muslime sind herausgefordert, ausgehend von Kontexterfahrungen zu reflektieren. Dabei kann der Kontext zu einer erkenntnisleitenden hermeneutischen Perspektive werden.⁴⁷ Theologie kann dann nicht deduktiv ausgehend von Schrift und Glaubenssätzen entfaltet werden. Ethik erweist sich als offener Reflexionsprozess.

So stehen aktuelle Debatten unter europäischen Muslimen vielfach unter der Leitperspektive, wie der Islam im europäischen Kontext neu gedacht werden kann. Kontextualität ist im europäischen Islam oft stärker bewusst wegen der Einwanderungssituation, die einen Kontextwechsel mit sich bringt, der wiederum Anlass zur Kontextreflexion bietet. Tariq Ramadan hat sich als einer der ersten konzeptionell mit der Frage beschäftigt, wie Muslime in Europa leben können, ohne ihre Muslimsein aufzugeben, es vielmehr in eine positive Korrelation mit ihrem Lebenskontext zu setzen.⁴⁸ Manche Autoren sprechen explizit von kontextueller Theologie. So wurde in von den wichtigsten Vertretern des britischen Islams ein innermuslimischer Konsultationsprozess durchgeführt, der sich der Kontextualisierung des Islams gewidmet hat.⁴⁹ Anliegen war es, darüber nachzudenken, was es bedeutet, als Muslim in Großbritannien zu leben und sich dabei gleichermaßen mit den normativen Quellen des Islams und dem modernen Kontext auseinanderzusetzen. Die Autoren erinnern daran, dass viele der britischen Muslime sich bewusst dafür entschieden haben, Großbritannien als Heimat zu wählen, und dass sie dort im Unterschied zu ihren Herkunftsländern ein hohes Maß an Religionsfreiheit genießen. Sie finden dort keinen ideologischen, religionsfeindlichen, sondern einen prozeduralen Säkularismus vor, den das Dokument ohne Einschränkung befürwortet.⁵⁰ In diesem religionsoffenen Rahmen stehen

47 Vgl. Giancarlo COLLET, Theologische Begründungsmodelle von Inkulturation, in: Fritz FREI (Hg.), *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität*. Kontext – Begriffe – Modelle, Freiburg i. Ue. 2001; Robert J. SCHREITER, *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M. 1997.

48 Vgl. Tariq RAMADAN, *Muslimsein in Europa*. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext, Köln 2001.

49 Vgl. Yasir SULEIMAN u. a., *Contextualizing Islam in Britain*. Exploratory Perspectives, Cambridge 2009 (www.cis.cam.ac.uk/CIB-PreReportWeb.pdf).

50 Vgl. ebd., 27f., 33f.

51 Ebd., 11. Vgl. 30f., 46, 53f.

52 Vgl. etwa Helmut MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1989.

53 RENDTORFF, Ethik (wie Anm. 26), 243.

54 NETZWERK THEOLOGINNEN UND THEOLOGEN im DiCV Rottenburg-Stuttgart, *Dienst am Reich Gottes in einer multireligiösen Gesellschaft*, Stuttgart 2010, 6f.

55 Martin HONECKER, *Grundriß der Sozialethik*, Berlin 1995, 41.

56 Vgl. Adel Theodore KHOURY, Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens gezeigt am Beispiel des Islams, in: Walter KERBER (Hg.), *Religion und prosoziales Verhalten*, München 1995, 15-45, 39.

57 Ertugrul ŞAHİN, Vom theologischen Konstrukt zum globalen Akteur? Umma im Zeichen der Globalisierung, in: Hansjörg SCHMID/Amir DZIRI/Anja MIDDELBECK-VARWICK/Mohammad GHARAIBEH, *Kirche und Umma*. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg 2014, 260-271, 263.

58 Vgl. Mohammad GHARAIBEH, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: ebd., 60-77, 62-65.

59 Vgl. Maha EL KAISY-FRIEMUTH, Politische oder religiöse Gemeinschaft? Islamische Verständnisweisen von Umma, in: ebd., 42-50, 48.

60 Vgl. Ömer ÖZSOY, Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag. Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht, in: Hansjörg SCHMID/Ayse BAŞOL-GÜRDAL/Anja MIDDELBECK-VARWICK/Bülent UCAR (Hg.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung*. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 88-100.

die Muslime vor der Aufgabe, ihre Traditionen auf verständliche und anschlussfähige Weise in die Gesellschaft einzubringen, wobei – wie bereits anhand von anderen muslimischen Positionen verdeutlicht – das Verständnis der Scharia in Abgrenzung von einer rein rechtlichen Lesart einen »ethical turn«⁵¹ durchläuft. Auf diese Weise wird die Scharia zu einer ethischen Größe, die der Orientierung von Individuen und Gruppen dient und die so für die Gesellschaft fruchtbar gemacht werden kann. Vor einem positiven Erfahrungshintergrund in europäischen Ländern entstehen also gegenüber Säkularisierung und Menschenrechten aufgeschlossene islamische Positionen. Daran wird ersichtlich, wie prägend der Kontext ist.

2.2.5 Theologische Zielperspektive: Umma und Reich Gottes

Nach christlichem Verständnis zielt ethisches Handeln auf das Reich Gottes, die Leitidee der Verkündigung Jesu.⁵² Das Reich Gottes ist eine angebrochene, aber zugleich zukünftige Wirklichkeit. Es ist ein Geschenk von Gott, das der Mensch nicht herstellen, an dem er aber mitwirken kann. In diesem Sinn gilt: Eschatologie »ermöglicht und fordert Ethik«⁵³. Das Reich Gottes kann auch inklusiv verstanden werden; nicht ein bestimmtes Bekenntnis, sondern das Tun des Willens des Vaters ist ausschlaggebend (Mt 7,21; 12,50). Nach Mt 25,31-46 ist der Dienst am notleidenden Nächsten entscheidend. Somit ist mit dem Reich Gottes eine Hinwendung zum Anderen und insbesondere eine Option für die Armen und Entrechteten verbunden.

Ein Beispiel, wie das Reich Gottes aus christlicher Sicht auch interreligiös anschlussfähig sein kann, liefert ein Dokument der Caritas zur interreligiösen Öffnung, das auf dem Reich Gottes als Leitidee aufbaut: »Die kirchlich-karitativen Träger müssen jeweils bestimmen, welche Entscheidungen, Prozesse, Strukturen und Mitarbeitenden notwendig sind, um je nach Situation bzw. Gegebenheiten die unbedingte und universale Liebe Gottes im Sinne des Reiches Gottes aufscheinen zu lassen. [...] Verbindet man die oben genannten Bestimmungen des christlichen Profils kirchlich-karitativer Träger mit den Aussagen des Konzils, so eröffnen sich Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Christen und Menschen anderer Religionszugehörigkeit im gemeinsamen Dienst am Reich Gottes. Das entscheidende Kriterium für diese Zusammenarbeit ist die Bereitschaft von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitenden, im Sinne dessen, was Christen Reich Gottes nennen, tätig zu werden.«⁵⁴ Der Text geht davon aus, dass karitatives Handeln situationsbezogen die Liebe Gottes und das Reich Gottes zum Ausdruck bringt. Dieses wird aber nicht exklusiv christlich verstanden, sondern ist offen für den gemeinsamen Dienst etwa von Christen und Muslimen. Damit wird eine theologische Begründung für eine Öffnung der Caritas für Mitarbeitende aus anderen Religionen gegeben. Das Reich Gottes ist somit nicht partikular, sondern »Symbol für die Einheit der Menschheit«⁵⁵.

Muslimen wird vielfach unterstellt, Solidarität und Gemeinschaft in einem abgeschlossenen Sinn nur auf die eigene Gruppe zu beziehen.⁵⁶ Damit werden jedoch allenfalls bestimmte islamische Strömungen getroffen. Die Gemeinschaftsform der Umma kann als funktionale Analogie zum Reich Gottes aufgefasst werden. Im Anschluss an Sure 3,104.110; 2,143 gilt Umma als »vorbildhafte Gemeinschaft des Mittelwegs, der Gerechtigkeit, Solidarität und Brüderlichkeit«⁵⁷, die sich an der Umma des Propheten orientiert. Die Zugehörigkeit zur Umma ist nicht ein exklusiver Status, sondern beinhaltet eine Aufgabe und Verpflichtung und ist mit einer auf die gesamte Menschheit bezogenen Zeugenschaft verbunden.⁵⁸ Die Umma kann auch als universale Gemeinschaft verstanden werden, die Gott im Sinne der Religion Abrahams verehrt.⁵⁹ So sind alle Menschen als Geschöpfe auf Gott hingeeordnet und unterliegen der Pflicht, universale ethische Prinzipien zu befolgen.⁶⁰ Die irdische Vielfalt wird als Anreiz eines Wettstreits im Guten verstanden (Sure 2,148).

Auch wenn sich die Vorstellungen von Gemeinschaft und Eschatologie in beiden Religionen unterscheiden und jeweils auch exklusive Vorstellungen vertreten werden, sind beide Religionen für inklusive Positionen offen. Muslime und Christen schließen einander jeweils in ihre Gemeinschafts- und Heilsvorstellungen ein. Hermeneutisch kann das im Sinne eines »mutualen Inklusivismus«⁶¹ verstanden werden.

2.2.6 Konzeptioneller Rahmen: Interreligiöse Ethik als Beitrag in der säkularen Gesellschaft

Interreligiöse Ethik und Sozialethik ist als Perspektivendialog zu verstehen. Die jeweiligen Ausgangspunkte in bestimmten religiösen Überzeugungen bleiben bestehen und werden nicht in eine Metaperspektive aufgelöst. Von dort gehen vergleichende Denkbewegungen zu anderen Religionen aus. Interreligiöse (Sozial-)Ethik umfasst so zunächst eine Auseinandersetzung mit den ethischen Normen, den Lebensformen und den gesellschaftlich-politischen Implikationen anderer Religionen aus der Außenperspektive. Von da aus werden im Sinne eines »differenziertem Konsenses« sowohl Übereinstimmungen als auch Kontraste und Widersprüche im Vergleich der Religionen sichtbar.

Darüber hinaus geht es um mögliche interreligiöse Kooperationen zu ethischen und sozialetischen Fragen. Diese sind jedoch über die Religionen hinaus offen, da der Mensch als vernunftbegabtes Wesen zu ethischen Urteilen in der Lage ist. Im Anschluss an Habermas ergibt sich die Anforderung, religiöse Aussagen soweit möglich in eine rationale Sprache zu übersetzen, was keine Aufgabe theologischen Redens bedeutet.⁶² Es geht angesichts von religiöser Vielfalt mindestens um eine Dreisprachigkeit. Als »öffentliche Theologie« verstanden sind die Religionen verpflichtet, Rechenschaft über ihre theologischen Grundlagen abzulegen, und können auch theologische Denkfiguren in öffentliche Debatten einbringen.⁶³

Ein Beispiel für eine gemeinsame Positionierung von Muslimen und Christen in der Gesellschaft findet sich in der Erklärung »Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft«, die im Rahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken entstanden ist und gemeinsam von Christen und Muslimen verantwortet wurde: »Als Partner sollten Christen und Muslime nicht eine isolierte Sonderwelt bilden, sondern Teil der Gesellschaft sein. 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. Da allen Menschen kraft ihrer Vernunft eine ethische Urteilskompetenz zukommt, sind Versuche einer Allianz der Religiösen gegen eine als feindlich angesehene areligiöse Welt abzulehnen.«⁶⁴ Damit ist eine Offenheit auf die gesamte Gesellschaft hin auf der Grundlage der Vernunft markiert.

61 Reinhold BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005.

62 Vgl. Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 136-143.

63 Vgl. Heinrich BEDFORD-STROHM, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), *Politik und Theologie in Europa*. Perspektiven ökumenischer Sozial-ethik, Mainz 2008, 340-366.

64 *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, 2008, II/6.

65 Vgl. etwa Stanley HAUERWAS, *Selig sind die Friedfertigen*. Ein Entwurf christlicher Ethik, Neukirchen-Vluyn 1995.

66 Klaus KOTHER, *Charakter – Tugend – Gemeinschaft*. Grundlegung christlicher Ethik bei Stanley Hauerwas, Freiburg i. Ue. 2010, 263.

67 Vgl. Tariq RAMADAN, *Radikale Reform*. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009.

68 SCHMID, *Islam* (wie Anm. 44), 308f.

69 Vgl. Anja MIDDELBECK-VARWICK / Mohammad GHARAIBEH / Hansjörg SCHMID / Aysun YAŞAR, *Die Boten Gottes*. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013.

Es ist aber keinesfalls sicher, dass sich immer ein solches auf die gesamte Gesellschaft hin offenes Verständnis durchsetzt. Die wachsende gesellschaftliche Pluralisierung führt auch zu gegenläufigen Tendenzen. So gibt es in beiden Religionen Positionen, die stärker die eigene Gruppe in den Vordergrund stellen. Christlicherseits geht es dabei in erster Linie um die eigene Gemeinde und nicht um die Gestaltung der Welt.⁶⁵ Man kann hier von einer »kirchliche[n] Ethik« sprechen, »weil sie aus der Kirche stammt und wiederum auf die Kirche ausgerichtet ist«⁶⁶. Islamischerseits wären hier Positionen aus dem islamistischen Spektrum zu nennen, aber auch Mainstream-Denker wie Tariq Ramadan, der in erster Linie Muslime anspricht, sich fast ausschließlich in einem islamischen Denkraum bewegt.⁶⁷ »Es stellt sich somit die Frage, ob die Perspektive, einen Beitrag für die Gesellschaft als Ganze zu leisten, für Ramadan überhaupt eine Rolle spielt oder ob nicht doch eine islamische Eigenwelt mit der eventuellen Aussicht einer Ausweitung im Vordergrund steht.«⁶⁸ Eine Chance könnte darin bestehen, gemeinsam den prophetischen Charakter der Ethik und Sozialethik zum Ausdruck bringen. Offenheit auf die Gesellschaft hin bedeutet nämlich gerade nicht Kritiklosigkeit, sondern beinhaltet die Möglichkeit, Normen, Strukturen und Praktiken der Gesellschaft zu hinterfragen und alternative Konzepte vorzuschlagen.⁶⁹

3 Fazit und Perspektiven

Der hohe Ethikbedarf in der Gesellschaft spiegelt sich auch im christlich-islamischen Dialog wider. Ethik bietet die Chance einer Verknüpfung theologischer und gesellschaftlicher Fragen, ohne dass damit eine Fremdbestimmung oder Instrumentalisierung des Dialogs einherzugehen braucht. Der dargestellte empirische Befund zum christlich-islamischen Dialog kann damit Ausgangspunkt für konzeptionelle Überlegungen sein. Damit soll aber die Berechtigung anderer Themen und Perspektiven nicht in Abrede gestellt werden.

Die vorgestellten sechs Bausteine markieren eine Grundbewegung des Dialogs, die anhand von Einzelfragen konkretisiert werden kann. Es wurde deutlich, dass im Dialog Leben, Handeln, Theologie und spirituelle Erfahrung untrennbar miteinander verknüpft sind. Abschließend sollen beispielhaft drei Themenfelder eines solchen Dialogs genannt werden, die zum Teile bereits anhand von Beispielen angeklungen sind:

1 Wirtschaft: Die Wirtschaft ist am Leitmedium Geld orientiert. Hier ist eine Ideologiekritik durch die Religionen gefragt, da Geld vielfach an die Stelle Gottes tritt und als symbolisches Medium überschätzt wird. Wie kann aus theologischer Sicht die Ambivalenz des Geldes zum Ausdruck gebracht werden? Welche Konsequenzen hat das für die Gestaltung der Wirtschaft?

2 Armenfürsorge: Islam und Christentum verfügen über lange Traditionen der Armenfürsorge und der Hilfe für Bedürftige. Welche theologischen Handlungsmotivationen liegen dem zugrunde? Welche Vorstellung von Barmherzigkeit werden in den Religionen vertreten? Wie lässt sich Armut im materiellen und geistigen Sinn überwinden?

3 Bildung: Bildung orientiert sich derzeit an stark leistungsorientierten Menschenbildern und bietet nur in begrenztem Maß Chancengleichheit. Wie können gezielt auch Schwächen in das zugrundeliegende Menschenbild integriert werden? In welchem Verhältnis stehen Bilder vom Menschen zu Gottesbildern? Welche Maßstäbe und Kriterien gelten für Gerechtigkeit?

Die drei Beispiele zeigen, dass Muslime und Christen hier als gesellschaftliche und zugleich religiöse Akteure in Erscheinung treten. Gesellschaft ist dabei jeweils der Ort, an dem Theologie konkret und relevant wird. ◆