

Sozialethik interreligiös

Christlich-islamischer Dialog angesichts der Fragen moderner Gesellschaften

Gerade auf muslimischer Seite besteht im Dialog oft der Wunsch, ergebnisorientiert an konkreten gesellschaftsbezogenen Themen zu arbeiten. Es findet derzeit ein Paradigmenwechsel von einem anwaltschaftlichen Eintreten der Kirchen für Anliegen der Muslime zu einem partnerschaftlichen Einsatz für allgemeine gesellschaftliche Anliegen statt. Dadurch rücken sozialetische Themen wie Säkularisierung, Wirtschafts- und Umweltethik in den Mittelpunkt.

Je weiter sich die für die kirchliche Sozialverkündigung seit dem 19. Jahrhundert tragenden katholischen Milieus auflösen, desto stärker wurde die Notwendigkeit einer ökumenischen Auseinandersetzung mit sozialetischen Themen bewusst, die in Deutschland

Dr. Hansjörg Schmid (geb. 1972) ist Studienleiter an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit Arbeitsschwerpunkt christlich-islamischer Dialog, Koordinator des wissenschaftlichen Netzwerks „Theologisches Forum Christentum – Islam“ und Mitglied des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim ZdK. Neuste Veröffentlichung: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg: Herder 2012.

etwa im gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997) ihren Ausdruck fand. Im ökumenischen Dialog ging es darum, auf diese Weise gesellschaftlich stärker Gehör zu finden und im Handeln leichter als in dogmatischen Fragen einen Konsens zu finden – entsprechend dem Motto von *Nathan Söderblom* „Die Lehre trennt, der Dienst eint“. So ist inzwischen auch von einer ökumenischen So-

zialethik die Rede (vgl. HK, August 2004, 406ff., und HK, April 2008, 192ff.). Dabei ist umstritten, wie stark Differenzen in der Methodik und in Einzelfragen zu gewichten sind. Insgesamt ist hier jedoch eine Annäherung zwischen den Konfessionen zu beobachten (vgl. *Ingeborg Gabriel*, Zur Bedeutung der Sozialethik für die Ökumene. Ein Plädoyer, in: *Una Sancta* 66 [2011] 170–179).

Auch im interreligiösen Dialog wird manchmal die Erwartung geäußert, dass in ethischen Fragen leichter eine Einigung er-

zielt werden könnte. Allerdings sind hier die Unterschiede größer als in der ökumenischen Sozialethik. Das „Projekt Weltethos“ (vgl. Konflikt und Kooperation, HK Spezial Nr. 2/2010, 38ff.) hat ein Bewusstsein für die Rolle der Religionen für das friedliche Zusammenleben geweckt. Es wurde aber in der Folgediskussion deutlich, dass sich komplexe und divergente Positionen nicht ohne Weiteres auf einfache Formeln bringen lassen. Im Rahmen des interreligiösen Dialogs muss jede Art von Vereinnahmung des Anderen vermieden werden.

Von der ökumenischen zur interreligiösen Sozialethik

Nicht nur eine katholische, sondern auch eine ökumenische Sozialethik gerät heute aufgrund der gesellschaftlichen Pluralisierung an ihre Grenzen. Die Anwesenheit anderer Religionen kann nicht einfach ignoriert werden. Christliche Sozialethik entwickelt sich entsprechend der Sozialgestalt des Katholizismus und der Gesellschaft insgesamt. Aufgrund von Einwanderung, Globalisierung, Pluralismus, Entchristlichung und einer neuen Präsenz des Islams in Europa ist heute eine Dimension der Sozialethik erforderlich, die nicht mehr nur die konfessionelle, sondern auch die religiöse Heterogenität der Gesellschaft in den Blick nimmt. Auch aus theologischen Gründen ist eine Berücksichtigung des Islams erforderlich, der mit dem Christentum den Glauben an den einen barmherzigen Gott als Schöpfer der Welt und endzeitlicher Richter teilt. Damit kommt die Möglichkeit in den Blick, dass Christen

und Muslime sich gemeinsam mit den Errungenschaften der Moderne auseinandersetzen und gemeinsame Beiträge zu gesellschaftlichen Fragen leisten.

Aktuelle Islam-Diskurse, wie sie sich medial sehr stark niederschlagen, werden von den Themenfeldern Religion und Staat, Menschenrechte, Frauen und Gewalt beherrscht, die wesentlich sozialetische Fragestellungen umfassen. Dabei wird nicht selten rein von außen und auf der Basis eines pauschalen Vorverständnisses über vermeintliche Sichtweisen *des* Islams geurteilt. Eine interreligiöse Sozialethik bietet die Chance, dem eine dialogische Auseinandersetzung entgegenzustellen und damit theologische und politische Diskurse miteinander zu verknüpfen. Die Auseinandersetzung mit der Moderne erweist sich als verbindendes Element zwischen den Religionen. Betrachtet man die ambivalente Geschichte diese Auseinandersetzung in der katholischen Kirche, verbietet sich von selbst jede Art von Triumphalismus. Vielmehr eröffnet sich die Perspektive, gemeinsam auf Lernschritte zu blicken, ohne eine bestimmte geschichtliche Entwicklung zum universalen Maßstab zu erheben.

Asymmetrien als Ausgangspunkt

Wenn sozialetische Fragen im christlich-islamischen Dialog behandelt werden sollen, sind als Ausgangsbedingungen verschiedene Asymmetrien zu berücksichtigen. So werden im Islam Fragen der Ethik primär im Rahmen des islamischen Rechts behandelt. Es gibt also keine unmittelbare Entsprechung der theologischen Disziplinen. Auch in Europa orientieren sich traditionelle muslimische Kreise bis heute an Einzelfallentscheidungen islamischer Gelehrter in der Gestalt von Fatwas. Der „European Council for Fatwa and Research“ möchte dem in einem europäischen Kontext Rechnung tragen, wird aber stark von außereuropäischen Autoritäten geprägt.

Daneben zeigt sich ein zweiter Weg, der eher für aktuelle sozialetische Diskussionen anschlussfähig ist: So propagieren heute viele islamische Autoren in säkularen Kontexten eine ethische Interpretation der *Scharia*. 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. Vom islamischen „Recht“ zu sprechen, kann Ausdruck einer Verengung sein. Barber Johansen spricht deshalb in einem weiteren Sinn von „islamischer Normativität“.

Damit ist ein weiterer Unterschied verbunden: Christliche Ethiker und Sozialethiker orientieren sich derzeit vor allem an philosophischen Entwürfen. Islamischerseits wird meist versucht, an den Koran selbst oder an Prinzipien des islamischen Rechts anzuknüpfen. Neben dem Recht kennt der Islam aber auch philosophisch-ethische Traditionen. Die Tatsache, dass klassische Autoren islamischer Ethik an antike Denker anknüpften, könnte auch heute zu ähnlichen Rezeptionsprozessen anregen. So konzipierte *al-Farabi* (gest. 950) das Modell eines vollkommenen Staates in Anlehnung an Platons Politeia. Die moralphilosophische Tradition des Islams ist auch stark von der aristotelischen Tugendlehre geprägt. Damit ist sie in erster Linie individualethisch. Viele Fragen der Gegenwart sind aber strukturelle Fragen, bei denen es um Institutionen, ökonomische Gesetzmäßigkeiten und politische Rahmenbedingungen geht, die jeweils in ihrer je eigenen Logik in den Blick genommen, aber auch kritisch hinterfragt werden müssen.

Eine weitere Asymmetrie betrifft die *Strukturen und Organisationsformen*. Ethik tritt in öffentlichen Debatten oft durch Stellungnahmen von Organisationen und ihren Vertretern in Erscheinung. Der Islam kennt aber keine Kirche und kein Lehramt. Daher ist es unmöglich, *die* islamische Position auszumachen. Es ist immer von einem unhintergehbaren innerislamischen Pluralismus auszugehen. Auch in der christlichen Sozialethik wurde in den letzten Jahren deutlicher, dass die katholische Soziallehre nur ein Bezugspunkt und die wissenschaftlich-sozialetische Landschaft heterogen ist. Aber solch ein lehramtlicher Bezugspunkt ist im Islam überhaupt nicht gegeben. Daher ist es erforderlich, im Dialog und in der sozialetischen Forschung jeweils eine Vielfalt an islamischen Positionen zu berücksichtigen. Zur Zeit ist etwa im Islam in Deutschland eine kontroverse Auseinandersetzung um Deutungshoheiten zu beobachten. Islamische Verbände weisen Verkirchlichungstendenzen auf, verbunden mit dem Bemühen, Lebensformen und religiöses Engagement von Religionslehrern an Schulen und von Hochschullehrern zu prüfen oder gar zu kontrollieren. Hier wird es sicher zu Konflikten kommen, die wiederum vergleichbar sind mit innerkirchlichen Auseinandersetzungen.

All diese Asymmetrien machen eine Verständigung nicht unmöglich. Sie lassen aber schon ahnen, dass eine interreligiöse Sozialethik ein komplexes Unterfangen ist, das sich nicht auf plakative Kurzformeln bringen lässt.

Schlüsselthema Säkularisierung

Vielfach wird behauptet, dass in Bezug auf Säkularisierung ein Grunddissens zwischen Christentum und Islam herrsche. Während die Kirchen schon von ihrem Ursprung her säkularisierungskompatibel seien, stünde dem die Einheit von Staat und Religion im Islam diametral entgegen. Allerdings findet im Islam vielfach eine positive Rezeption von

Säkularisierung statt. Kontextsensible Ansätze bosnischer und britischer Muslime sind auch vor einem positiven Erfahrungshintergrund in ihrem jeweiligen Land gegenüber Säkularisierung aufgeschlossen: Unverzichtbar ist für den bosnischen Scharia-Experten *Fikret Karčić*, dass die Religionen im Gegenüber zum Staat ihren allumfassenden Anspruch beschränken. Eine aktuelle Publikation aus Großbritannien versteht sich als Plädoyer dafür, nicht von Erfahrungen in der islamischen Welt, sondern vom europäischen Kontext auszugehen, wo Religion in religiös-weltanschaulich neutralen Staaten nicht ausgeschlossen wird, sondern eine öffentliche Rolle behält (vgl. *Yahya Birt, Dilwar Hussain und Ataullah Siddiqui* [Hg.], *British Secularism and Religion. Islam, Society and the State*, Markfield 2011).

Gerade ein Autor wie der Religionssoziologe *José Casanova*, der Säkularisierung grundsätzlich befürwortet, aber gleichzeitig moderne- und säkularisierungskritisch argumentiert, erweist sich auch für islamische Denker als anschlussfähig. Für Casanova gehört Säkularisierung zu den „Gründungsmythen zeitgenössischer europäischer Identität“ (Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 10). Er unterscheidet zwischen drei Dimensionen von Säkularisierung: Differenzierung, Rückgang von Religion und Privatisierung von Religion. Dies wirkt entlastend auf den Diskurs, da Säkularisierung dann nicht mehr als „Universalkategorie zur Deutung der Gegenwart“ (*Walter Kasper*) und auch nicht wie von manchen muslimischen Denkern als aggressiver „Säkularismus“ verstanden zu werden braucht. Dass der Islam unvereinbar mit Säkularisierung sei, trifft somit nicht in dieser pauschalen Form zu.

Beide Religionen weisen sehr unterschiedliche, schwer miteinander zu vergleichende Trennungsgeschichten auf. Hierbei wirkt sich im Islam auch die nicht vorhandene Kirchenstruktur aus. Momente der Differenzierung sind über weite Strecken in der islamischen Geschichte auszumachen – so in der Trennung zwischen dem Kalifen als symbolischem Repräsentanten der Umma und den Rechtsgelehrten als den eigentlichen religiösen Autoritäten.

Im Sinne von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* können folglich nicht nur die christlichen Kirchen, sondern auch andere Religionen wie der Islam durch eine positive Aneignung von Säkularisierung als „Bindungskräfte“ im säkularisierten Staat wirken, auf welche dieser angewiesen ist, da er seine Grundlagen nicht selbst garantieren kann. Gerade im britischen Kontext verorten islamische Denker die Religionen aber stärker in der Zivilgesellschaft. *Dilwar Hussain* von der „Islamic Foundation“ in Markfield, der größten islamischen Bildungseinrichtung in Großbritannien, kritisiert eine zu starke Ausrichtung der Religionen auf den Staat. Er sieht sie in pluralistischen Gesellschaften verortet, in denen auch Muslime Allianzen mit anderen gesellschaftlichen Kräften eingehen müssen.

Aus einer positiven Rezeption von Säkularisierung ergibt sich eine Methode der Ethik, die auf weltliche Erkenntnisse mittels der entsprechenden Wissenschaften angewiesen ist. Christen

und Muslime müssen sich gemeinsam mit aktuellen gesellschaftlichen Phänomenen auseinandersetzen, sie im Licht ihrer religiösen Quellen befragen, sich dabei über ihre unterschiedlichen Perspektiven verständigen und nach Handlungsoptionen in einem bestimmten Kontext suchen. Dabei spielen auch die Situationswahrnehmung und die sozialwissenschaftliche Beurteilung konkreter Beispiele eine zentrale Rolle (vgl. HK, Januar 2012, 33 ff.).

Zinsverbot als Modell?

So kommt der Wirtschaft in der globalisierten Welt eine Leitfunktion zu. Ökonomische und wirtschaftsethische Fragen nehmen auch im Islam breiten Raum ein. Schon die Frage, ob man von einer „islamischen Ökonomie“ sprechen soll, ist umstritten, da damit schnell ein Übergriff der Religion auf die Eigengesetzlichkeit eines anderen Systems verbunden ist. In den letzten Jahren ist auch in Deutschland eine Diskussion über „Islamic Banking“ entstanden, der etwa der Sparkassen-Verlag eine eigene Publikation gewidmet hat (*Hans-Georg Ebert und Friedrich Thiessen*, *Das islamkonforme Finanzgeschäft. Aspekte von Islamic Finance für den deutschen Privatkundenmarkt*, Stuttgart 2010). Seit 2011 gibt es mit der Kuveyt Türk Bank mit Sitz in Mannheim die erste islamische Bank in Deutschland.

Im Zentrum wirtschaftsethischer Diskussionen im Islam steht das Verbot von *riba* – meist übersetzt als Zins –, das in den letzten Jahrzehnten wieder verstärkt Beachtung findet. Anknüpfungspunkte gibt es im Koran: „Diejenigen, die den Zins verzehren, werden nicht anders dastehen als der, den der Satan packt und schlägt. Denn sie sagen: ‚Das Verkaufen ist gleich dem Zinsnehmen.‘ Gott aber hat das Verkaufen erlaubt und das Zinsnehmen verboten. (...) Gott löscht den Zins und verzinst das Almosen“ (Sure 2,275f.).

Was genau von dieser Aussage betroffen ist, wird unterschiedlich gedeutet. Modernistische Denker begrenzen das Verbot auf Wucher und erlaubten zahlreiche Ausnahmen. Traditionelle Denker verstehen es umfassend als Zinsverbot. Im „Islamic Banking“ werden Zinsen umgangen, indem es entweder zu einem Vertrag zwischen Investor und Unternehmer mit Gewinnbeteiligung oder zu einem Wiederverkauf mit Gewinnabgabe kommt, wobei die Aufschläge den Kreditzinsen im konventionellen Bankwesen entsprechen. Dabei sollen aber gleichermaßen Gewinne wie Risiken paritätisch vom Investor mitgetragen werden.

Aus der Sicht christlicher Sozialethik sind unterschiedliche Wertungen möglich: Im Christentum wurde ab dem 16. Jahrhundert im Rahmen einer neuzeitlichen Ausdifferenzierung von Ökonomie und Religion nicht mehr oder nur eingeschränkt am Zinsverbot festgehalten (vgl. *Jochen Schumann*, *Zur Geschichte christlicher und islamischer Zinsverbote*, in: *Harald Hagemann* [Hg.], Berlin 2007, 149–205). Das Zinsverbot kann von daher als rückwärtsgerichtet und als Hindernis

für eine moderne Ökonomie angesehen werden. Damit ist jedoch eine nicht unproblematische Fortschrittslogik verbunden. Auch wird so übersehen, dass Islamic Banking Teil längst moderner Volkswirtschaften ist und an vielen Stellen Kompromisse eingeht.

Andere Autoren erhoffen sich, mittels des islamischen Zinsverbotes christliche Traditionen sozialer Verantwortung wiederzuentdecken. „Hinsichtlich der Kapitalzinsen ist festzustellen, dass eine einst Christen und Muslimen gemeinsame Überzeugung – ethisch gesprochen ein gemeinsames Gut – im christlichen Abendland aufgegeben wurde, weil sich hier Finanzinteressen stärker als Moral erwiesen“ (*Peter Schmiedel*, Gedanken zum Verzicht auf Kapitalzinsen, in: *Johannes Wallacher* u. a. [Hg.], *Kultur und Ökonomie. Globales Wirtschaften im Spannungsfeld kultureller Vielfalt*, Stuttgart, 109–116, 115). Allerdings stellt sich die Frage, ob das islamische Finanzsystem eine wirkliche ökonomische Alternative bietet oder nicht letztlich doch an die Gesetze des Marktes angepasste ökonomische Praktiken religiös etikettiert.

Beide Auffassungen berücksichtigen zu wenig, dass Zinsen heute nicht mehr wie in stagnierenden Wirtschaften mit der Ausbeutung Mittelloser gleichzusetzen sind, sondern die notwendige Voraussetzung für einen Kapitalmarkt und damit für Wirtschaftswachstum darstellen. Ein Mittelweg könnte darin bestehen, in beiden Religionen den wirtschaftsethischen Konkretisierungen zugrunde liegende Prinzipien

wie die Option für die Schwachen und Gerechtigkeit in ihren vielfältigen Dimensionen miteinander zu vergleichen (vgl. zum Beispiel *Mehmet Asutay*, *Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance*, in: *Mervyn King* [Hg.], *Islamic Finance in Europe. Towards a Plural Financial System*, Cheltenham 2012). Dann wäre das Zinsverbot Ausgangspunkt für eine tiefergehende Diskussion, die sich von den zitierten vorschnellen Urteilen und ahistorischen Transfers abheben würde.

Muslimen weisen vielfach darauf hin, dass islamische Finanzmarktinstrumente die globale Finanzkrise hätten vermeiden können. Die im Islam geforderte stetige Rückkopplung des Finanzsystems an die Realwirtschaft steht grenzenlosen Spekulationsgeschäften entgegen. Dabei ist der Blick aber auch auf staatliche und transnationale Regelungsmechanismen sowie Maßnahmen des sozialen Ausgleichs zu richten. Eine Lösung der Finanzkrise mit islamischen Werkzeugen ist nicht ohne Weiteres möglich. Der katholische Sozialethiker *Bernhard Emunds* betonte bei einem christlich-islamischen Podium des Mannheimer Katholikentages, dass ethikbezogenes Investment und Islamic Banking vergleichbare Probleme aufweisen. Zwar kämen für die investierenden Individuen positive Motivationen zum Tragen, die Wirkungen auf die Unternehmen und die Gesamtwirtschaft seien allerdings begrenzt.

Ökologische Fragen, deren Lösung Voraussetzung für das Überleben der Menschheit ist, sind für islamische Denker ein recht neues Thema. Grund dafür ist, dass in mehrheitlich islamischen Ländern zunächst andere politische, wirtschaftliche und soziale Themen vordringlich waren. Inzwischen lassen sich Ansätze zu einer islamisch-ökologischen Bewegung beobachten – Beispiele dafür sind die in Birmingham ansässige „Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences“ (IFEES) oder die 2011 in Deutschland gegründete Gruppe „Hima“. In islamischen Umweltdiskursen wird oftmals auf schöpfungstheologische Grundlagen im Koran zurückgegriffen, auch wenn sich von da aus viele aktuelle Fragen nicht unmittelbar beantworten lassen.

Ökologische Krise als Kehrseite der Moderne

Ein Pionier auf islamischer Seite ist der aus dem Iran stammende *Seyyed Hossein Nasr*, der auch beim Dialogprozess muslimischer Gelehrter mit dem Vatikan eine zentrale Stellung einnimmt. Seit Ende der sechziger Jahre publiziert er zu umweltethischen Fragen. Nasrs religionsübergreifender Ansatz, der dem Pluralismus nahe steht, lässt zunächst eine Annäherung erwarten. Die Grundthese Nasrs lautet aber, dass es im westlichen Christentum im Vergleich zu allen anderen Religionen durch Renaissance und Humanismus zu einem Sonderweg gekommen sei, der die ökologische Krise nach sich zieht (vgl. *Religion and the Order of Nature*, New York/Oxford 1996). Als Statthalter Gottes kommt dem Menschen eine Sonderstellung in der Schöpfung zu, so dass Nasr auch von der „theomorphen Natur“ (219) des Menschen spricht.

Vor diesem Hintergrund wendet sich Nasr nicht nur gegen einen Anthropozentrismus, sondern auch gegen einen Biozentrismus und plädiert für einen Theozentrismus. Die Sonderstellung des Menschen ist so nicht in seiner autonomen Vernunft begründet, sondern in Gott, so dass für Nasr eine unüberwindbare Antithese zwischen dem sich aus der Renaissance entwickelnden modernen und dem islamischen Menschenbild besteht. Nasr sieht eine Perspektive zur Überwindung der ökologischen Krise in einer Resakralisierung der Natur. Dabei greift er auf mystische und weisheitliche Traditionen zurück, zitiert mehrfach Hildegard von Bingen und bezieht sich auch auf zeitgenössische christliche Theologen.

Im europäischen Kontext ist *Mawil Izzi Dien* der einzige Autor, der einen eigenen umweltethischen Entwurf entwickelt hat (*The Environmental Dimensions of Islam*, Cambridge 2000). In einer ganzheitlichen Sicht leitet Izzi Dien aus dem Prinzip des Schutzes des menschlichen Lebens auch die Verpflichtung ab, die Umwelt als dafür notwendige Möglichkeitsbedingung ebenfalls zu schützen. Aus der islamischen Tradition greift Izzi Dien noch weitere Konzepte heraus, so

Hima („geschütztes Gebiet“), das der menschlichen Nutzung entzogen ist (vgl. 42–44). Den Islam sieht er als kritische Antithese zum gegenwärtigen Materialismus. Alle Werkzeuge und Instrumente des islamischen Rechts sollen daher im Dienst des Umweltschutzes eingesetzt werden. Ansonsten sieht Izzi Dien aber weitgehende Übereinstimmung zwischen der islamischen Sicht und nicht-religiösen Auffassungen. Man könnte zunächst vermuten, dass in der Umweltfrage leicht ein interreligiöser Konsens gefunden werden kann. Die exemplarisch herangezogenen islamischen Positionen illustrieren jedoch, dass auch hier der Grundkonflikt aufbricht, wie die Moderne zu bewerten ist, und in einer ökologischen Verkleidung bisweilen antimoderne Reflexe wiederkehren. Es zeigt sich erneut, dass die Auseinandersetzung mit der säkularen Moderne die zentrale Frage ist.

Auch dort, wo in konkreten Dialogprojekten umweltethische Fragen behandelt wurden, bleibt es bisher oft bei einem Nebeneinander. In einem schiitisch-katholischen Dialog wurden Asymmetrien deutlich: Der katholische Beitrag bezieht sich weitgehend auf päpstliche Enzykliken. Einer der muslimischen Beiträge ist tugendethisch ausgerichtet und endet mit handlungspraktischen Maximen (*Anthony O'Mahony, Timothy Wright und Muhammad Ali Shomali* [Hg.], *A Catholic-Shi'a Dialogue. Ethics in Today's Society*, London 2008, 105–158). Möglicherweise könnte das hier von islamischen Denkern aufgegriffene Prinzip menschlicher Verantwortung Schlüssel für die Umweltethik sein.

In einem Band der bislang von *Rowan Williams*, dem Erzbischof von Canterbury, präsierten Reihe „Building Bridges“ (*Michael Ipgrave und David Marshall* [Hg.], *Humanity. Texts and Contexts. Christian and Muslim Perspectives*, Washington 2010) wird von islamischer wie von christlicher Seite vom Menschen als „Hüter“ oder „Wächter“ („guardian“) der Umwelt gesprochen. Ein vertiefter Dialog über derartige mögliche gemeinsame Begriffe steht allerdings noch aus.

Muslime partizipieren an ethischen Diskursen

Mit dem Philosophen und Mediziner *Ilhan Ilkilic* (Universität Mainz) wurde im April 2012 erstmals ein Muslim in den Deutschen Ethikrat aufgenommen – ein in inhaltlicher wie in symbolischer Sicht gleichermaßen wichtiger Schritt. In Zukunft werden Angehörige der zweitgrößten Religion in Europa notwendigerweise an ethischen Debatten partizipieren. Bislang gibt es im deutschen Sprachraum noch wenige qualifizierte muslimische Ethiker. Mit den Zentren für islamische Studien an fünf Universitäten in Deutschland wird sich dies in Kürze ändern, auch wenn ethische Fragen dort bisher eher schwach verankert sind. Der in Frankfurt lehrende islamische Theologe *Ömer Özsoy* betont jedoch: „Themen wie Menschenrechte, Umweltschutz, Gentechnik, Bioethik, Globalisierung sind nur einige Gesprächs- und Forschungsfel-

der, in denen immer häufiger nach der Position des Islam gefragt wird und die daher islamisch-theologisch fundierte Grundlagen erhalten sollten.“

So entstehen derzeit an der Universität Frankfurt zwei Dissertationen von islamischen Theologinnen zu bioethischen Fragen. An der Universität Münster wurde im Rahmen des dortigen Zentrums für Islamische Theologie eine Nachwuchsforschergruppe „Religiöse Pluralität als Herausforderung für Religionen und Gesellschaften“ eingerichtet. An der Universität Tübingen konstituiert sich gerade eine interdisziplinäre Forschergruppe „Arbeitsethik in den Weltreligionen“ unter der Leitung des muslimischen Theologen *Mouez Khalfaoui* und des katholischen Sozialethikers *Matthias Möhring-Hesse*.

Die Anwesenheit des Islams erfordert, eine neue Art Ethik zu betreiben. Manche Muslime wie Christen werden sich der Illusion hingeben, dass man gemeinsam der fortschreitenden Säkularisierung trotzen wird. Es führt jedoch kein Weg daran vorbei, sich mit den Errungenschaften der Moderne kritisch

auseinanderzusetzen. Charakteristisch für eine interreligiöse Sozialethik ist das „Miteinander-Lernen“ in Bezug auf Entwicklungen und Konzepte außerhalb des Religiösen. Muslime und Christen können Verbündete sein, nicht in einer gemeinsamen Opposition zur säkularen Gesellschaft und Kultur, sondern indem sie im Sinne von José Casanova gemeinsam für eine aktive und öffentliche Präsenz der Religionen eintreten.

Dabei kommt es nicht darauf an, in möglichst vielen Einzelfragen eine Einigung zu erzielen. Die Auseinandersetzung mit Positionen der anderen Religion kann sich als Lernfeld erweisen, um das Eigene in neuem Licht zu sehen. Im Sinne der praktischen Ausrichtung von Sozialethik geht es aber um mehr als Reflexion. So könnte es in der Zukunft vermehrt Situationen geben, in denen die gemeinsame Stimme von Christen und Muslimen in die Öffentlichkeit getragen wird. Gerade im Bereich der Caritas liegen auch zahlreiche gemeinsame Handlungsfelder, in denen lokale Beispiele der Zusammenarbeit strukturbildend ausgeweitet werden können.

Hansjörg Schmid