



# Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik

Philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen im Dialog

Der universale, von einem säkularen Ausgangspunkt her begründete Geltungsanspruch der Menschenrechte stellt eine bleibende Herausforderung für die Religionen dar. Dabei sind unterschiedliche Spannungsfelder berührt: zwischen säkular und religiös, zwischen Orientierung an Gott und Ausrichtung auf den Menschen sowie zwischen universalem Anspruch und partikularer Verwirklichung. Hinzu kommt, dass verschiedene Religionen in unterschiedlicher Beziehung zu allgemeinen Menschenrechts-Debatten stehen: Während die christlichen Kirchen sich relativ leicht in ein positives Verhältnis zu den Menschenrechten setzen konnten, erschwert der westliche Entstehungskontext der Menschenrechte deren Rezeptionen im Islam. Wenn sich jedoch die Religionen gemeinsam als Lernende begreifen, lassen sich pauschale Gegenüberstellungen und einseitige Zuschreibungen überwinden. Eine derartige interkulturelle und interreligiöse Sensibilität ist eine bleibende Aufgabe für die Debatte um Menschenrechte.



Hansjörg Schmid

In der globalen Öffentlichkeit und in pluralistischen Gesellschaften erheben Vertreter unterschiedlicher Religionen ihre Stimme. Eine Sozialethik im theologischen Kontext kommt nicht daran vorbei, dieser Vielfalt Rechnung zu tragen. Interreligiöse Sozialethik ist der Versuch, soziales Fragen unter der Berücksichtigung anderer Religionen und ihrer Auffassungen zu behandeln. Interreligiöse Sozialethik zielt darauf hin, dass Angehörige unterschiedlicher Religionen sich gemeinsam mit den Herausforderungen moderner Gesellschaften auseinandersetzen. Dadurch erscheinen die eigenen Sichtweisen in einem neuen Licht, ohne dass Differenzen zwischen den Religionen nivelliert werden.<sup>1</sup>

Die Beschäftigung mit Menschenrechten ist Teil der Auseinandersetzung mit der Moderne. Es bedarf eines Dialogs zwischen Vertretern unterschied-

licher Religionen, um Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik ansehen zu können. Geschähe der Aufweis nur aus christlicher Sicht, könnte dies hegemoniale Denkmuster verstärken und Abgrenzungen insbesondere gegenüber dem Islam verstärken. Im vorliegenden Beitrag aus der Feder eines christlichen Theologen muss der Dialog mit andersreligiösen (in diesem Fall islamischen) Autoren und ihren Positionen daher eine zentrale Rolle spielen.

Die folgenden Gedanken bleiben insofern unvollständig, als sie nur ausschnittshaft Sichtweisen aus der Philosophie, der katholischen Theologie und dem Islam in westlichen Kontexten in den Blick nehmen. Da das Verhältnis zu den Menschenrechten stark von

konkreten Erfahrungen und Rahmenbedingungen abhängt, ist in diesem Rahmen eine globale Sichtweise unmöglich. Die Menschenrechte erheben allerdings gerade einen solchen übergreifenden, kontexttranszendierenden Anspruch. Sie können eine Grundlage interreligiöser Sozialethik bilden, indem sie als gemeinsamer externer Bezugspunkt fungieren. Sie bringen einen Maßstab in einer gemeinsamen nichtreligiösen Sprache zum Ausdruck, der aber von verschiedenen Religionen und Weltanschauungen her auszufüllen, zu untermauern und zu entfalten ist. Eine solche übergreifende gemeinsame Grundlage kann nur säkular sein, ohne dass damit jedoch die Religionen ihre Bedeutung verlieren. So können die Religionen etwa Anwälte für den Schutz

<sup>1</sup> Zur Konzeption, Methodik und exemplarischen Erprobung interreligiöser Sozialethik vgl. Schmid 2013.



## Religionen können Anwälte sein für den Schutz der Menschenrechte und für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen

der Menschenrechte und für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen sein.

Im Mittelpunkt der Menschenrechte steht der Mensch in verschiedenen Bezügen. Dabei wird das Recht des Menschen unter formalen Gesichtspunkten betrachtet, so dass inhaltliche Vorstellungen über ein gutes Leben und die

(religiöse) Sinnbestimmung des Lebens zunächst keine Rolle spielen. Der normative Sinn der Menschenrechte ist es gerade, eine Brücke der Verständigung zwischen Menschen und Kulturen zu schaffen, auch wenn sie unterschiedliche inhaltliche Vorstellungen von Werten und unterschiedliche Menschenbilder haben. Somit bilden die Menschenrechte auch eine Brücke zur säkularen Welt. Dabei setzen die Menschenrechte eine positive Sicht auf Säkularisierung und auf die Möglichkeit von Recht außerhalb der Religion im Sinne einer Differenzierung voraus.

deren Religionen und Weltanschauungen gegeben. Sodann wird die Beachtung der „von Gott gesetzte(n) Ordnung“ (Nr. 1, vgl. 165) als notwendige Voraussetzung für Frieden angeführt (vgl. auch Nr. 38). Auch dies ist – ebenso wie der schöpfungstheologische Zugang in Nr. 3–5 und der Bezug auf das Naturrecht in Nr. 12 f., 28, 31 u. ö. – interreligiös anschlussfähig.

- Die menschliche Person wird in hohem Maße hervorgehoben. In der Achtung ihrer Würde wird die Grundlage für das Zusammenleben gesehen (vgl. Nr. 9, 55, 139). Dies führt zu der Frage, ob es dazu auch Entsprechungen in anderen Religionen gibt, die mit den christologischen Begründungen der Personenwürde (Nr. 10) korrespondieren.
- Die Enzyklika hebt die „unauflöslliche Beziehung zwischen Rechten und Pflichten“ (Nr. 28, vgl. 29 f., 44) besonders hervor. Dies bildet eine Brücke zu Positionen etwa auf islamischer Seite, die eine einseitige Bezogenheit der Menschenrechte auf Rechte und die Vernachlässigung von Pflichten kritisieren (vgl. dazu Schmid <sup>2</sup>2013, 380–384). Auch wenn die Menschenrechte dadurch nicht von Gegenleistungen abhängig gemacht werden sollten, kann die vielschichtige philosophische und politisch-rechtliche Debatte über das Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten auch den interreligiösen Diskurs befruchten.
- Der Enzyklika geht es um eine Wahrnehmung der Gegenwart, in der „Zeichen der Zeit“ erkennbar sind (Nr. 39–42). Genannt werden zunächst die Arbeiterfrage, die Teilnahme der Frau am öffentlichen

### *Relecture von Pacem in terris im interreligiösen Kontext*

Der 50. Jahrestag der vom Konzilspapst Johannes XXIII. veröffentlichten Enzyklika „Pacem in terris“<sup>2</sup> aus dem Jahr 1963 gibt Anlass, geschichtliche Etappen des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Menschenrechten in den interreligiösen Dialog einzubringen.<sup>3</sup> „Pacem in terris“ markiert eine Wende und ein hohes Maß an Lernbereitschaft im Verhältnis von Kirche und Menschenrechten.<sup>4</sup> „Pacem in terris“ gilt als kirchliche „Magna Charta“ der Menschenrechte. 100 Jahre zuvor wurden von Papst Pius IX. im „Syllabus errorum“, einer Auflistung von 80 zentralen Irrtümern, die Religions-, Meinungs- und Gedankenfreiheit noch klar abgelehnt.

Im „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006) nehmen die Menschenrechte im Kapitel über die menschliche Person einen zentralen Stellenwert ein (Nr. 152–159). In diesem kleinen Abschnitt finden sich sieben Verweise auf „Pacem in terris“, was den bis heute zentralen Stellenwert der Enzyklika illustriert. Abschließend wird dort auch erwähnt, dass das „seelsorgliche Engagement“ für die Menschenrechte offen für die ökumenische Zusammenarbeit und den Dialog mit anderen Religionen sein soll. Damit wird an dieser Stelle behutsam die

interreligiöse Dimension in den Blick genommen.

Auch wenn interreligiöse Fragen 1963 nicht in derselben Weise wie heute im Blick waren, bietet die Enzyklika „Pacem in terris“ wichtige Anstöße für eine interreligiöse Sozialethik. Der ursprüngliche „Sitz im Leben“ der verspäteten kirchlichen Akzeptanz der Menschenrechte in „Pacem in terris“ ist die Friedensethik und damit auch die Verständigung mit anderen Kulturen, Religionen und politischen Systemen. Die Menschenrechte sind insofern ein Kernbestand interreligiöser Sozialethik:

- Der Text nimmt als Adressaten erstmals auch „alle Menschen guten Willens“ (Proömium, Nr. 172) in den Blick. Im ersten Absatz ist davon die Rede, dass „alle Menschen“ nach Frieden verlangen; später ist von der „ganze(n) Menschheitsfamilie“ (Nr. 42) die Rede. Damit ist auch eine Offenheit gegenüber an-

<sup>2</sup> Der Text wird zitiert nach: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands <sup>8</sup>1992, 241–290.

<sup>3</sup> Vergleichbare Prozesse und Stellungnahmen gibt es auch auf Seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen („Human Rights and Christian Responsibility“, 1974) und der Evangelischen Kirche in Deutschland („Zur Frage der Menschenrechte“, 1974).

<sup>4</sup> Weitergeführt wird dies im Zweiten Vatikanischen Konzil. Vgl. insbesondere Gaudium et spes Nr. 26 und 29; Dignitatis humanae Nr. 6.

Leben und der Freiheitsanspruch der Völker. Hier wird explizit auf „christliche Völker“ und Völker mit anderen Überlieferungen und Sitten geblickt (Nr. 41). Dabei werden auch unterschiedliche Geschwindigkeiten der Veränderungen eingeräumt. Auch wenn aus heutiger Sicht die Rede von homogenen „christlichen Völkern“ unzutreffend ist, findet sich hier wiederum ein Anknüpfungspunkt für einen übergreifenden Dialog, der von epochalen Veränderungen ausgeht. Zum Abschluss der drei Teile der Enzyklika zu den Themen Mensch und Staatsgewalt, Beziehungen der politischen Gemeinschaften sowie politische Völkergemeinschaft wird jeweils auf „Zeichen der Zeit“ Bezug genommen. Dies verdeutlicht den hermeneutischen Ansatz der Enzyklika, in aktuellen Entwicklungen der Gesellschaft wegweisende Anstöße, neue Erkenntnisse und positive Entwicklungsschritte für die Entfaltung des Menschseins zu suchen, die auch der religiösen Deutung und Begleitung bedürfen.

- Das Gemeinwohl wird in Relation zur menschlichen Person und zum ganzen Menschen bestimmt (Nr. 55, 57) und umfassend als „universale(s) Gemeinwohl“ (Nr. 100) bezeichnet. Es besteht „in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person“ (Nr. 60). Damit werden Gemeinwohl und Menschenrechte miteinander verknüpft. Dies setzt einen kritischen Maßstab gegen kollektivistische Bestimmungen von Gemeinwohl, der auch Gegenstand interreligiöser Gespräche etwa in Bezug auf islamische Gemeinwohl-Vorstellungen sein kann (vgl. dazu Schmid <sup>2</sup>2013, 512 f.).
- Darüber hinaus wird die „gegenseitige Abhängigkeit der politischen Gemeinschaften“ (Nr. 130 f.) festgestellt. Die globalen Verflechtungen, die schon damals treffend diagnostiziert wurden, erfordern auch einen globalen Dialog.

- In Nr. 142 f. wird im Rahmen eines Abschnitts über „Zeichen der Zeit“ auf die Gründung der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte Bezug genommen, die als „Akt von höchster Bedeutung“ bezeichnet wird. Damit erfolgt eine Anerkennung des internationalen Menschenrechtsregimes als externe Größe, ohne dieses zu vereinnahmen.
- Ferner ist im Blick auf die eigene Geschichte von einer „stufenweise(n) Entwicklung“ (Nr. 161 f.) die Rede. Eine solche müsste man analog auch anderen Religionen eingestehen. Dabei kann folgender in diesem Zusammenhang genannter Grundsatz leitend sein: „Man kann deshalb menschliche Einrichtungen nur verbessern, wann man von innen her und behutsam vorgeht.“ (Nr. 162)

Eine für die „Zeichen der Zeit“ sensible theologische Reflexion ist dafür geeignet, auch einer multireligiösen Aus-

gangssituation Rechnung zu tragen. Der Blick auf die eigene verspätete Lerngeschichte der katholischen Kirche hinsichtlich der Menschenrechte mahnt zur Zurückhaltung beim Blick auf andere Religionen, zeigt aber auch exemplarisch Lernmöglichkeiten auf. Obwohl die Menschenrechte gegen die



Die verspätete Lerngeschichte der katholischen Kirche hinsichtlich der Menschenrechte mahnt zur Zurückhaltung beim Blick auf andere Religionen

Kirchen erkämpft wurden, sind sie heute weitgehend als Kern der Übersetzung des ethischen Gehaltes der christlichen Botschaft in politische Kategorien akzeptiert. Aufgrund des universellen Anspruchs der Menschenrechte muss dieser Weg prinzipiell auch anderen Religionen offen stehen.

## Menschenrechte als Instrument zur Kritik am Islam

Im Zusammenhang mit Menschenrechten kommt der Islam in der Regel als Störfaktor in den Blick. Die Unvereinbarkeit von Islam und Menschenrechten gehört zu den gängigen Topoi der Islamkritik. Exemplarisch bringt dies ein Zitat des Göttinger Politikwissenschaftlers Basam Tibi zum Ausdruck: „Der grundlegende weltanschauliche Konflikt besteht darin, dass Muslime von der Zugehörigkeit des Menschen zum Kollektiv, zur *Umma* (Gemeinschaft aller Muslime), ausgehen, während die westliche Zivilisation den Menschen als Individuum bestimmt und mit einklagbaren *entitlements* (Berechtigungen) gegenüber Staat und Gesellschaft ausstattet.“ (Tibi 2003, 212)

Ob die Aussage in dieser allgemeinen Form zutreffend ist, muss überprüft werden. Entscheidend ist laut Tibi der Gegensatz von individuellen Rechten

und Kollektivrechten. So wurden traditionell Juden und Christen in islamischen Kontexten kollektive Rechte eingeräumt. Von diesem Rechtsverständnis ist auch die von manchen Muslimen vertretene Forderung nach einer Einführung muslimischer Sonderrechte in Europa auf der Grundlage des islamischen Rechts geprägt. Allerdings gibt es auch in westlichen Kontexten Kollektivrechte wie z. B. Minderheitenrechte. Die politischen und sozialen Menschenrechte beziehen sich jedoch auf das Individuum und schützen damit nicht etwa eine Religion oder eine religiöse Gemeinschaft. Die Gegenüberstellung ist bei Tibi in der Logik eines Kulturkonflikts zwischen dem Islam und dem Westen formuliert. Bereits damit liegt ein Kategorienfehler vor: Der westlichen Zivilisation wird eine Religion gegenübergestellt, die als von



ihrem Offenbarungswissen beherrscht und damit als nicht mit Säkularisierung kompatibel angesehen wird. Dass inzwischen viele muslimische Denker (wie Fahmi Huwaydi, Muhammad Amara oder Fikret Karčić) den Menschen als Bürger von Nationalstaaten betrachten und damit auch aus islamischer Sicht vieldimensionale Zugehörigkeiten vorliegen, wird dabei übersehen.

Mit Tibis Aussage wird eine bestimmte Sicht des Islams statisch festgeschrieben, ohne die pluralen islamischen Diskurse und Entwicklungen in den Blick zu nehmen. Denkt man

in diesem Sinn weiter, so werden die Menschenrechte zu einem Instrument zur Disziplinierung des Islams und zum Aufweis von dessen Rückständigkeit. Ein derart undialogischer Zugang kann zur selbsterfüllenden Prophezeiung werden und letztlich positive Rezeptionen der Menschenrechte im Islam verhindern. In einem interkulturell wie interreligiös offenen Modell besteht dagegen immer eine Spannung zwischen menschenrechtlichem Anspruch und dessen Realisierung und die Möglichkeit, Positionen weiterzuentwickeln und zu korrigieren.

nen der in der Wiederholung erfahrenen Gemeinsamkeiten“ (167). Angewandt auf die Frage der Menschenrechte wird deutlich, wie grundlegend Erfahrungen sind, durch die es zu einer Entdeckung und Aneignung der Menschenrechte kommt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die (zu wiederholende) Ersterfahrung nicht doch in einem übergeordneten Sinn normierend ist. Und sind neue Erfahrungen wirklich Wiederholungen bereits gemachter und nicht etwas völlig Neues und in sich Stehendes, in dem auch Anliegen der je eigenen Tradition wiederentdeckt werden (vgl. Münk 2008,

## *Menschenrechte zwischen Universalismus und Partikularismus*

Der universale Anspruch von Menschenrechten hat verschiedene Dimensionen: den Anspruch selbst, die Rezeption und eine auch empirisch nachweisbare Verwirklichung in spezifischen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten. Gerade im Blick auf den Islam gibt es verschiedene die Anerkennung der Menschenrechte erschwerende Faktoren: ein verbreitetes westliches Überlegenheitsgefühl verbunden mit einer Vereinnahmung der Menschenrechte auf der einen Seite, schmerzhaftes Erinnerungen an den Kolonialismus und eine Selbstwahrnehmung als Opfer auf der anderen Seite. Hinzu kommt, dass das Beharren westlicher Länder auf den Menschenrechten bei deren gleichzeitiger Verletzung etwa in internationalen militärischen Konflikten als „double standard“ wahrgenommen wird.

Hans Joas zeigt auf, dass sich der Menschenrechtsdiskurs seit dem 19. Jahrhundert über Europa hinaus ausgebreitet hat und dass Personen aus ganz unterschiedlichen kulturellen Kontexten am Text der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte mitgewirkt haben, so dass es sich bei ihr nicht um ein „westliches Oktroi“ (Joas 2012, 277) handelt. Daher stellt sich die Frage, wie der Universalismus der Menschenrech-

te so gedacht werden kann, dass er frei von Überlegenheitsansprüchen ist und unterschiedliche Anschlussmöglichkeiten bestehen. Hier sollen zwei von ganz unterschiedlichen Ausgangspunkten her entwickelte Denkfiguren vorgestellt werden, die dazu geeignet sind, Universalismus einerseits und Pluralismus andererseits miteinander zu verbinden:

a) Zunächst handelt es sich im Anschluss an Michael Walzer um das Modell eines „wiederholenden Universalismus“, den dieser ausgehend von Am 9,7 entwickelt, wo Gott gegenüber Israel seine Sorge für die anderen Völker zum Ausdruck bringt. Walzer spricht von einer „Erfahrung, die von anderen Völkern auf je eigene Weise wiederholt wird – ja, die wiederholt werden muß, soll diese Erfahrung jemals die eigene sein“ (Walzer 1996, 145). Dies hat zunächst eine Fragmentierung zur Folge: „Nach dieser [...] Auffassung gibt es keine Universalgeschichte, sondern nur eine Reihe von Geschichten, die jeweils für sich wertvoll sind.“ (ebd.) Dennoch geht es Walzer um das Verbindende zwischen diesen Geschichten. Er spricht von einer Verknüpfung von Pluralität, Differenz und „gemeinsame Tiefenstruktur“ (159) sowie von „(unterschiedlichen) Versio-



## Die Entdeckung und Aneignung der Menschenrechte geht von je eigenen Erfahrungen aus

247)? Andererseits eröffnet die Idee einer Wiederholung die Möglichkeit, die in einem bestimmten Kontext entstandenen Menschenrechte vom je eigenen Denkraum her zu bejahen: „Der Anspruch auf Exemplarizität, der für die Menschenrechte in einer bestimmten Konzeption erhoben wird, fordert, dass deren normativer Gehalt in anderen Situationen erneut zur Geltung gebracht wird.“ (Menke/Pollmann 2007, 83)

b) Eine andere Denkfigur, die in der Diskussion um Menschenrechte herangezogen wird, ist der „übergreifende“ oder „überlappende Konsens“ von John Rawls (vgl. etwa Bielefeldt 1998, 145–149; Sachedina 2009, 13, 17, 43, 66, 83). Für Rawls muss in pluralistischen liberalen Demokratien der aus der politischen Gerechtigkeitskonzeption bestehende Konsens von Religionen und Weltanschauungen unabhängig sein. Der „überlappende Konsens“ bildet eine gemeinsame Grundlage für das Zusammenleben weltanschaulich uneiniger Bürger und kann aus je unterschiedlichen Motiven aus der eigenen Weltanschauung heraus begründet werden. Die Tatsache, daß die Men-

schen dieselbe politische Konzeption aus diesen Gründen bejahen, läßt ihre Bejahung nicht weniger religiös, philosophisch oder moralisch werden, denn es sind diese ernstgemeinten Gründe, welche den Charakter ihrer Bejahung bestimmen.“ (Rawls 2003, 36) Ein derart zustande gekommener stabiler Konsens unterscheidet sich nach Rawls von einem rein pragmatischen, auf Eigeninteressen bezogenen *modus vivendi*. Der „überlappende Konsens“ ist gerade kein „interkultureller Minimalkonsens“ (Bielefeldt 1998, 146), sondern ein kritischer, Grenzen setzender Maßstab – nicht ein „faktischer“, sondern ein „gesollter Konsens“ (ebd.), der noch einzulösen ist. Allerdings entspricht weder das von Rawls vorausgesetzte Ideal eines „vernünftigen Pluralismus“ (Rawls 2003, 232) noch die „Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems sozialer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen“ (74) der Wirklichkeit. In letzter Konsequenz führt Rawls' politischer Liberalismus auch zu einem Ausschluss der Religionen aus der Öffentlichkeit, zumal diese nicht als Gemeinschaften, sondern nur als Überzeugungen von Individuen zu Geltung kommen. Allerdings bietet der „überlappende Konsens“ eine Perspektive dafür, wie es trotz Pluralismus eine gemeinsame Grundlage des Zusammenlebens geben kann.



Die allgemeine Anerkennung der Menschenrechte ist ein Ziel, zu dem unterschiedliche Zugänge möglich sind

Die philosophischen Entwürfe von Walzer oder Rawls ermöglichen einen interreligiös wie interkulturell sensiblen Zugang zu den Menschenrechten. Kritik am Universalismus muss nicht zu dessen Aufgabe führen, aber zu einer reflektierten Zurückhaltung. Arnd Pollmann spricht daher von einem noch nicht eingelösten „Universalismus ‚in the making‘“ (Pollmann 2012, 337); es

handelt sich also um einen potentiellen Universalismus. Mashood Baderin sieht die Zielperspektive eines bislang noch unerreichten „universal universalism“ (Baderin 2003, 12). Betrachtet man die Menschenrechte als begründungsoffen, so liegt es nahe, den Blick nicht so sehr auf den universalen Geltungsanspruch, sondern auf vielfältige Rezeptionen zu richten. Wenn die Menschenrechte wirklich universal sind, müssen sie auch von unterschiedlichen Voraussetzungen her zugänglich und anschlussfähig sein.

## Islamische Anschlüsse

Vor zehn Jahren gelangte Basam Tibi zu einer sehr kritischen Beurteilung des Standes innerislamischer Debatten zu den Menschenrechten: „Es fehlt an einem islamischen Beitrag zur kulturübergreifenden Begründung der Universalität der Menschenrechte sowie zu deren Anwendung auf die gesamte Menschheit, ohne Unterscheidung nach Geschlecht oder Religion. Die Erfüllung dieser Aufgabe steht noch aus.“ (Tibi 2003, 450) Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden gerade nicht islamistische Positionen (wie etwa von Abul Ala Maududi; vgl. zu ihm An-Na'im 2012, 63–65) vorgestellt werden, sondern beispielhaft drei Autoren, die mit unterschiedlichen Akzentuierungen Islam und Menschenrechte grundsätzlich für vereinbar halten:

### 1) Abdullahi An-Na'im: *Menschenrechte als Anstoß zur Reform*

Der 1946 im Sudan geborene, an der Emory Universität lehrende Abdullahi An-Na'im beschreitet einen Mittelweg zwischen Relativismus und Universalismus. Ein Universalismus, der sich von unten entwickelt, erfordert interne Debatten und interkulturelle Dialoge, durch die unterschiedlichen Stärken der Kulturen zur Geltung kommen. An-Na'im spricht von „universal legitimacy from the bottom-up“, by broad-

ning and deepening global consensus on human rights“ (An-Na'im 1991, 7). Universalität ist kein von oben aufzuktroyierender Prozess, sondern erfordert eine Aneignung von innen her: „If human rights are to be at all universal, they must be integral to the culture and experience of all societies and not only of so-called Western societies that are ‚transplanting‘ them elsewhere.“ (2008, 114). An-Na'im sieht so auch in der eigenkulturellen Begründung und Befürwortung der Menschenrechte eine stärkere Motivation zu ihrer Beachtung. Dabei vertritt er einen aufgeklärten Ethnozentrismus, der auch den Ethnozentrismus der anderen respektiert (vgl. 1991, 24) – man könnte von einem hermeneutischen Ethnozentrismus sprechen im Unterschied zu einem radikalen, intoleranten Ethnozentrismus. Den binnenkulturellen Kommunikationsraum sieht er als autonom an: „This internal struggle cannot and should not be settled by outsiders; but they may support one side or the other, provided they do so with sufficient sensitivity and due consideration for the legitimacy of the objectives and methods of the struggle within the framework of the particular culture.“ (1991, 37) Einmischung von außen hält er für kontraproduktiv.

An-Na'ims Empathie mit bestimmten Traditionen reicht sehr weit. So führt er legitimierende Erklärungen für Körperstrafen an, die davon ausgehen, dass eine diesseitige Strafe geringer als die jenseitige sei und daher als Erleichterung vorgezogen werden müsse (vgl. 1991, 34f.). Er hält auch eine Revision oder Reformulierung bestehender internationaler Standards für möglich (vgl. 1991, 5).

An-Na'im ist kritisch gegenüber einer neutralen Begründung der Menschenrechte. Im Islam sieht er eine Quelle und Verankerung für Menschenrechte, jedoch als subjektiven Zugang, ohne daraus einen Anspruch für andere abzuleiten (vgl. 2012, 61). Daneben kann auch ein vernunftbasierter öffentlicher Diskurs stattfinden, den er

kennzeichnet als „free and open debate by giving reasons that are accessible and convincing to the generality of citizens, regardless of their religion or other belief“ (2012, 67).

Allerdings wirkt sich der Menschenrechts-Diskurs auf den Islam aus: An-Na'im hält eine Re-Interpretation des Islams für erforderlich, um die Menschenrechte aus islamischer Sicht bejahen zu können. Grundlagen dafür sind nicht die Scharia und nicht einmal der ganze Koran, sondern im Anschluss an Mahmud Taha nur die mekkanischen Suren mit universalem Solidaritätsverständnis im Unterschied zu medinensischen Suren (vgl. 1996, 164). Die frühere mekkanische Botschaft hält er für grundlegend und übergreifend – „emphasizing the inherent dignity of all human beings, regardless of gender, religious belief, race, and so forth“ (1996, 52). Eine derartige Aufspaltung des Korans, die An-Na'im mit dem Programmwort einer „Islamic Reformation“ versah und als „drastic break with the long tradition of Islamic jurisprudence“ (1996, 67) charakterisiert, erweist sich als innermuslimisch kaum anschlussfähig, so dass An-Na'im heute diese Position als einen möglichen methodologischen Reformansatz neben anderen bezeichnet (vgl. 2012, 65 f., sowie Renz 2007).



**Die Anerkennung der Menschenrechte bedarf sowohl der Begründung aus eigener Tradition als auch der vernunftbasierten universalen Debatte**

Mit seiner starken Akzentuierung möglichst ungestörter eigenkultureller Zugänge zu den Menschenrechten, steht An-Na'im einem kommunitaristischen Denkmodell nahe. Vor dem Hintergrund muslimischer Erfahrungen etwa unter den Kolonialmächten ist eine derartige Position verständlich. Der Ausschluss kritischer Anfragen von außen ist jedoch schwer vermittelbar. Fer-

ner besteht die Gefahr, dass die islamische und die vernunftbasierte universale Debatte über Menschenrechte parallel verlaufen und ohne Berührungspunkte nebeneinander stehen. An-Na'ims Position zeigt, dass eine hermeneutische Neuorientierung in Bezug auf das religiöse Erbe erforderlich ist, wobei deren Reichweite und Ausgestaltung sicherlich weiterer Diskussionen bedarf.

### *2) Mashood Baderin: Dialog und islamische Untermauerung der Menschenrechte*

Eine Konkretisierung der Thesen An-Na'ims liefert der aus Nigeria stammende und in London lehrende Mashood Baderin. Baderin vertritt einen Universalismus im Sinne eines universalen Konsenses, der auf einem „inclusive and multi-civilizational approach in the interpretation“ (Baderin 2003, 27) beruht und Beiträge aus unterschiedlichen Kulturen heranzieht. Er vergleicht in Einzelanalysen Aussagen von Menschenrechtsdokumenten mit denen der Scharia und äußert sich damit konkreter als viele andere islamische Stellungnahmen zu den Menschenrechten. Damit bietet er auch Nicht-Muslimen spannende Einblicke in innerislamische Diskussionen.

In Bezug auf den „Internationalen Pakt der bürgerlichen und politischen Rechte“ aus dem Jahr 1976 (vgl. auch Baderin 2010) beschäftigt er sich mit Themen wie Mann/Frau, Apostasie, Blasphemie, Minderheiten und gelangt zu dem Fazit: „Islamic law [...] can serve as a vehicle for the full realization of the civil and political rights guaranteed under the ICCPR“ (2003, 167). Islamisches Recht fungiert so nicht als Gegenpol, sondern als mögliche Stütze für die Verwirklichung von Menschenrechten. An manchen Stellen erscheint Baderins Argumentation zu optimistisch: Wenn er etwa bei Bekleidungs Vorschriften die Wahlfreiheit der Frau



**Islamisches Recht kann als Stütze für die Verwirklichung von Menschenrechten interpretiert und genutzt werden**

hervorhebt (vgl. 65 f.), kommen dabei faktisch existierende äußere Zwänge zu kurz.

Ferner setzt er sich mit dem „Internationalen Pakt für wirtschaftliche, kulturelle und soziale Rechte“ aus dem Jahr 1976 auseinander. Teilweise nimmt er sehr kritische Positionen ein, wenn er etwa von der „misconception about the right of women to work“ (181) in den meisten muslimischen Ländern spricht. Ansonsten untermauert er etwa die Rechte auf staatliche Fürsorge, gerechte Arbeitsbedingungen, gewerkschaftliche Interessenvertretung, soziale Sicherheit, Schutz der Familie, angemessenen Lebensunterhalt, Gesundheitsfürsorge und Bildung von islamischen Quellen her. Diese Bereiche scheinen aus islamischer Sicht weniger strittig als etwa politische Rechte.

Baderin sucht einen Mittelweg zwischen traditionalistischen Interpretationen des islamischen Rechts und einer säkularen Auslegung der Menschenrechte ohne Bezugnahme auf den Islam. Auf diese Weise entwickelt er einen prozessuralen dialogischen Ansatz, der sowohl auf Seiten des islamischen Rechts als auch auf Seiten der Menschenrechte Interpretationsspielräume und Entwicklungsmöglichkeiten sieht und beide Zugänge als komplementär betrachtet. So spricht er von einer „continual evolution of Islamic law“ (44) und wendet sich gegen eine Festbeschreibung klassischer Positionen. Er fordert, dass sich auch islamische Institutionen an der Menschenrechtserziehung beteiligen. Sicherlich kann Baderin mit seiner Position Brücken bauen und Engführungen aufbrechen. Aller-

<sup>5</sup>Vgl. auch 218, wo Baderin entsprechend im Blick auf die wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Rechte formuliert.



dings könnte eine derart starke Fokussierung auf das islamische Recht von nicht wenigen Muslimen in Europa als fremd empfunden werden. Sieht man wie Baderin und viele andere zeitgenössische muslimische Denker das allgemeine Wohlergehen oder Gemeinwohl (*maṣlaḥa*) als oberstes Ziel des islamischen Rechts, dann erfährt dieses jedoch eine Ausrichtung, die auch heute plausibel ist.

### 3) Abdelaziz Sachedina: Menschenwürde als Grundlage

Der aus Indien stammende, heute an der Universität Virginia lehrende schiitische Theologe Abdulaziz Sachedina (geb. 1942) schöpft aus der schiitisch-rationalistischen Tradition und begründet so die Vereinbarkeit im Menschenbild zwischen Islam und liberaler Tradition. Sachedina sucht einen religiösen Zugang zu den Menschenrechten und grenzt sich damit sowohl von säkularistischen als auch von traditionalistischen Positionen ab.

Er bezeichnet die menschliche Natur (*fiṭra*) als „the most logical point of entry in human rights language for Muslims“ (Sachedina 2009, 93). Menschenwürde sieht er aus islamischer Sicht im göttlichen Schöpfungsakt und der unvermittelten Gott-Mensch-Beziehung begründet, in die menschliche Institutionen nicht urteilend eingreifen dürfen. Sachedina geht vom autonomen menschlichen Individuum aus – nicht von Religionsgemeinschaften und Gruppenrechten – und steht auch dem islamischen Recht kritisch gegenüber. Stattdessen misst er der islamischen Ethik eine zentrale Rolle bei. Eine weitere Voraussetzung ist für ihn die Anerkennung eines religiösen Pluralismus, mit dem eine individuelle Religionsfreiheit einhergehen muss. Säkularität im Sinne einer funktionalen Differenzierung hält er für islamisch anschlussfähig und spricht von daher sogar von „Islamic secularity“ (152).

Sachedina versteht den Islam nicht exklusiv, sondern sieht in ihm eine „inclusive universal language – a lan-

guage that can engage the secularly derived universal morality of the UN declaration“ (79) gegeben. Von daher sieht er die Möglichkeit, dass eine islamische Ethik die Grundlagen der universalen Menschenrechte stützt. Hier kommt seiner Ansicht nach den Religionen eine unverzichtbare Funktion zu: „Religious discourse is not only licit but indispensable for developing an appreciation of various forms of justificatory reasoning prevalent in global society in which a human rights regime must guarantee the rights to free exercise of religion“ (190).

Im Unterschied zu Baderin ist Sachedinas Zugang zu den Menschenrechten stärker traditionskritisch. Während Sachedina so der Anschluss an moderne philosophische Positionen möglich ist, wird es Baderin eher gelingen, auch traditionell orientierte Muslime auf seine Denkwege mitzunehmen. Sachedina steht dafür, dass sich auch ein auf das Individuum bezogener Zugang zu Menschenrechten vor allem mittels des Korans (vgl. auch Sachedina 1988) islamisch fundieren lässt, und widerlegt somit zentrale Punkte der Kritik von Tibi.



### Im Westen lebende Muslime sehen unterschiedliche Anschlussmöglichkeiten der islamischen Ethik an die Menschenrechte

Einen gemeinsamen, für die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen verbindlichen Schritt wie „Pacem in terris“ in der katholischen Kirche kann es aus strukturellen Gründen im Islam nicht geben. Es bleibt daher die kritische Frage, wie aussagekräftig und verbindlich die Positionen einiger ausgewählter Denker überhaupt für den Islam als Ganzen sein können. Es wäre vorschnell zu behaupten, dass die dargestellten Auffassungen für den Islam insgesamt repräsentativ wären. Es ging vor allem darum aufzuzeigen, welche innerislamischen Anschluss-

möglichkeiten an die Menschenrechte gegeben sind. Die Vereinbarkeitsthese wird vor allem von Muslimen im Westen vertreten, wo ihnen Religions- und Forschungsfreiheit gewährt wird. Dies ist ein Indiz dafür, dass der jeweilige Kontext eine zentrale Rolle spielt. Unter europäischen und nordamerikanischen Muslimen finden sich kaum noch Befürworter alternativer islamischer Menschenrechts-Erklärungen (wie der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ [1981] oder der „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ [1990]), die als Schritte postkolonialer Abgrenzung verstanden werden können. Somit können die skizzierten Positionen als Ausdruck „pluraler Aggiornamenti“ (José Casanova) im Islam verstanden werden.

### Interreligiöse Perspektiven

Es ist deutlich geworden, dass auch in einem islamischen Denkraum eine religiöse Untermauerung der Menschenrechte möglich ist. Versteht man die Menschenrechte als gemeinsamen externen Bezugspunkt, so kann es zu einer „menschenrechtlichen Selbsttransformation von Kulturen“ (Menke/Pollmann 2007, 94) kommen. Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Prozess vielfältig und von Ungleichzeitigkeiten geprägt ist. Universalität ist damit eine Zielperspektive und nicht eine Voraussetzung.

Ein interreligiöser Menschenrechts-Dialog kann bereichern. Durch ihn entsteht „zwar kein voller Konsens, aber eine dynamische wechselseitige Modifikation und Anregung zur Erneuerung der je eigenen Tradition“ (Joas<sup>3</sup> 2012, 264). Dieser Dialog hat unterschiedliche Dimensionen. Er bezieht sich auf philosophische Begründungen, auf theologische Ausgestaltungen ebenso wie auf die praktische Ebene von Realisierungen und Verletzungen der Menschenrechte. Ein solcher Dialog blickt kultursensibel und ohne Überheblichkeitsgefühl auf unterschiedli-

che Lernmöglichkeiten, Kontexte und Geschwindigkeiten bei der Aneignung von Menschenrechten.

Abschließend soll eine Reihe gemeinsamer Herausforderungen und Themen für einen solchen Menschenrechts-Dialog skizziert werden:

- Der Menschenrechts-Dialog hat die Aufgabe, *Welt und Wirklichkeit differenziert wahrzunehmen*. Dabei geht es um eine Hermeneutik des Hinschauens, die nicht vom Ideal, sondern von der Praxis ausgeht und diese als Ort der Theologie würdigt. Der Einsatz der Religionen ist besonders dort gefragt, wo Menschenrechte verletzt werden. Die Menschenrechte lenken den interreligiösen Dialog somit hin zu konkreten Fragen des Zusammenlebens.
- Im Menschenrechts-Dialog ist das *Verhältnis der Religionen zur säkularen Welt* ein zentraler Gegenstand. So geht es darum, humanisierende Tendenzen der Menschenrechte zu würdigen, säkulare Menschenrechte und theologische Anliegen miteinander zu identifizieren. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern in der Herausstellung der Menschenrechte auch das Wirken Gottes gesehen werden kann. Indem die Menschenrechte auf das menschliche Individuum bezogen sind und von dessen Religion, Weltanschauung und weiteren Personenmerkmalen absehen, tragen sie dazu bei, Abgrenzungen zwischen den Religionen sowie zwischen dem religiösen und dem säkularen Bereich aufzubrechen (vgl. auch Höffe 1996, 57; Merks 2012, 246f.).
- Der Menschenrechts-Dialog bringt die *spezifische Funktion von Religionen angesichts einer Säkularisierung und Ausdifferenzierung von Recht und Ethik* zum Ausdruck. Es geht um eine Aufgabenteilung zwischen unterschiedlichen Akteuren. So ist die Möglichkeit, Menschenrechte einzuklagen, durch Staaten und Völkergemeinschaft garantiert. **Religionsgemeinschaften**



### Religionsgemeinschaften haben die Praxis der Menschenrechte im Blick, indem sie zu Motivation, Sinnggebung und Kritik beitragen

können Aufgaben im Bereich der Umsetzung der Menschenrechte wahrnehmen. Sie tragen zu Motivation, Sinnggebung und Kritik bei. Auf diese Weise werden religiöse Auffassung und Akteure nicht unsichtbar im Gewand der Menschenrechte, sondern sind in öffentlichen Debatten präsent. Es stellt sich dabei auch die Frage, wie sich Religionen praktisch artikulieren und organisieren müssen, um diese Aufgaben wirksam wahrnehmen zu können.

- Der Menschenrechts-Dialog umfasst auch *Fragen des Verhältnisses von Gott und Mensch*. Bei den Menschenrechten geht es zentral um den Menschen, dessen unveräußerliche Würde im Mittelpunkt steht. Worin ist die Menschenwürde begründet? Welchen Raum hat in der anthropozentrischen Konzeption der Menschenrechte die Gottesbeziehung und wie äußert sich diese in zwischenmenschlichen Relationen? Wenn der Mensch nicht als Befehlsempfänger, sondern als Dialogpartner Gottes verstanden wird, bleibt Raum für seine autonome Reflexion.



### Angesichts eigenen Versagens gehören auch Selbstkritik und wechselseitige Kritik zur Menschenrechtsarbeit der Religionen

- Der *Umgang mit (eigenem) Versagen und Scheitern* hinsichtlich der Menschenrechte, an dem auch die Religionen ihren Anteil haben, ist Teil des Dialogs. Verletzungen von Menschenrechten stehen ständig auf der Tagesordnung. Was sagt das aus über den Menschen und über die

Gemeinschaften der Gläubigen, die als Zeugen Gottes in der Welt fungieren? Welche unterschiedlichen Perspektiven bieten die Religionen für den Umgang mit Leid und Versagen? In ihrem Scheitern zeigt sich die Verwiesenheit der Religionen auf Gott, der eine Perspektive für wahre Menschlichkeit bietet. „Die Macht der Ohnmacht, auf die alle Menschenrechtsarbeit setzt, ist eine Spur zu Gott.“ (Sander 1999, 166) Erforderlich ist von daher auch eine ständige Bereitschaft zur Selbstkritik und zur wechselseitigen Kritik.

- Der Menschenrechts-Dialog dient dem *Nachdenken über einen gemeinsamen Einsatz für die Menschenrechte*, auch wenn zunächst die Vielfalt an Stimmen zur Geltung kommt. So markieren die Menschenrechte nicht nur einen allgemeinen Anspruch gegenüber dem Staat, sondern auch eine konkrete ethische Aufgabe, die für alle Menschen verbindlich ist. In der Erklärung „Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken wird der gemeinsame Einsatz für Menschenrechte, „insbesondere Religionsfreiheit und Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie für bessere Lebensbedingungen“ (16) als gemeinsames Handlungsfeld genannt. Somit dient der menschenrechtliche Dialog der Überwindung jeglicher gruppenbezogener Ethik.

Die Menschenrechte bieten unterschiedliche Anknüpfungspunkte für den interreligiösen Dialog. Bei allen gemeinsamen Anstrengungen ist es entscheidend, dass genügend Freiraum für verschiedene Religionen und Weltanschauungen besteht, sich im eigenen Denkraum mit den Menschenrechten auseinanderzusetzen und sich diese anzueignen. Indem es bei den Menschenrechten um übergreifende Grundlagen des Zusammenlebens geht, zu denen – wie die dargestellten Positionen bele-





## LITERATUR

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (1991): Introduction/Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman oder Degrading Treatment or Punishment, in: Ders. (Hg.): Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus, Philadelphia, 343.
- Ders. (1996): Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse.
- Ders. (2008): Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a, Cambridge, Mass./London.
- Ders. (2012): Islam and Human Rights, in: White, Jr., John/Green, M. Christian (Hg.): Religion and Human Rights. An Introduction, Oxford, 56–70.
- Baderin, Mashood A. (2003): International Human Rights and Islamic Law, Oxford.
- Ders. (2010): Islamic Law and the Implementation of Human Rights Law: A Case Study of the International Covenant on Civil and Political Rights, in: Ders./Ssenyonjo, Manisuli (Hg.): International Human Rights Law: Six Decades after the UDHR and Beyond, Aldershot, 337–357.
- Bielefeldt, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlage eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt.
- Ders. (2007): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld.
- Ceming, Katharina (2010): Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken, München.
- Höffe, Otfried (1996): Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs.
- Joas, Hans (2012): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt.
- Hilpert, Konrad (2012): Einführung, in: Ders. (Hg.): Theologische Ethik im Pluralismus, Fribourg, 9–25.
- Johannsen, Friedrich (2013): Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotential?, Stuttgart.
- Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (Hg.) (1992): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Bornheim/Kevelaer.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg.
- Merks, Karl-Wilhelm (2012): Grundlinien einer interkulturellen Ethik. Moral zwischen Pluralismus und Universalität, Fribourg.
- Münk, Hans J. (2008): Die Theologie im interreligiösen Menschenrechtsdialog, in: Ders. (Hg.): Theologie und Menschenrechte, Fribourg, 190–263.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg.
- Pollmann, Arnd (2012): Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner, in: Ders./Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, 331–338.
- Rawls, John (2003): Politischer Liberalismus, Frankfurt.
- Renz, Andreas (2007): Theologische Sicht und rechtliche Stellung des Christentums im Islam: Hermeneutische Neuansätze am Beispiel von Farid Esack und Abdullahi An-Na'im, in: Münchner Theologische Zeitschrift 58, 146–159.
- Sachedina, Abdulaziz A. (1988): Freedom of Conscience and Religion in the Qur'an, in: Little, David/Kelsay, John/Ders.: Human Rights and the Conflict of Cultures. Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty, Columbia, 53–90.
- Ders. (2009): Islam and the Challenge of Human Rights, Oxford.
- Sander, Hans-Joachim (1999): Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg.
- Schallenberg, Peter/Küppers, Arnd (2013): Zeichen der Zeit. 50 Jahre *Pacem in Terris* – Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre, Köln.
- Schmid, Hansjörg (2013): Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg.
- Taylor, Charles (1999): Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, in: Bauer, Joanne R./Bell, Daniel A. (Hg.): The East Asian Challenge for Human Rights, Cambridge, 124–144.
- Tibi, Bassam (2003): Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München.
- Walzer, Michael (1996): Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg.

gen – Zugänge von unterschiedlichen Religionen her möglich sind, erweisen sie sich als ein breit akzeptiertes „Paradigma“ für den interreligiösen Dialog (Friedrich Johannsen), an dem dieser sich abarbeiten kann.

### Fazit

- Interreligiöse Sozialethik bietet die Möglichkeit, sich in einem dialo-

gischen Rahmen mit sozialetischen Positionen verschiedener Religionen auseinanderzusetzen. Die Menschenrechte erweisen sich hierbei als externer Bezugspunkt. Sie können als „überlappender Konsens“ zwischen verschiedenen Religionen und Weltanschauungen verstanden werden.

- Die Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) markiert einen Lernschritt der katholischen Kirche. Erstmals

werden hier die allgemeinen Menschenrechte positiv gewürdigt und einschneidende Veränderungen der Gegenwart wahrgenommen.

- Vielfach wird der Islam als im Widerspruch zu den Menschenrechten stehend angesehen. Aktuelle islamische Diskurse sind von dem Bemühen geprägt, von einem islamischen Denkrahmen her einen Zugang zu den allgemeinen Menschenrechten zu finden, anstatt eigene alternati-

ve Menschenrechtskonzeptionen zu formulieren. Dabei findet auch eine kritische Reinterpretation des eigenen Erbes statt.

- Für einen interreligiösen Menschenrechts-Dialog ergeben sich unterschiedliche Themenstellungen und Aufgaben: die Wahrnehmung konkreter Lebenswirklichkeiten, die Konfrontation mit Scheitern und Menschenrechtsverletzungen, der gemeinsame Einsatz für Menschenrechte. Mit den Menschenrechten entsteht eine Perspektive, die nicht auf die Religionen beschränkt bleibt, sondern säkulare Räume mit einschließt.

### KURZBIOGRAPHIE

**Hansjörg Schmid (\* 1972)**, Dr. theol., leitet das Referat Interreligiöser Dialog an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und ist seit 2012 Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er ist Koordinator des wissenschaftlichen Netzwerks „Theologisches Forum Christentum – Islam“ und Mitglied im Gesprächskreis Christen und Muslime beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Aktuelle Veröffentlichungen: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2013; Sozialethik interreligiös. Fragen des Zusammenlebens im christlich-islamischen Dialog, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 564–569; Religiöser Pluralismus als methodische Herausforderung für die Christliche Sozialethik, in: K. Hilpert (Hg.), Theologische Ethik im Pluralismus, Fribourg 2012, 233–244; 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Theologische Beiträge zum christlich-islamischen Dialog angesichts neuer Kooperationsmöglichkeiten, in: Theologische Revue 108 (2012), 91–110.

## Was tun wir für die Armen? Die Bedeutung der Option für die Armen in der Sozialethik

Forum Sozialethik



Jahrestagung 2013

4. bis 6. September 2013

Katholische Akademie Schwerte

Das Sozialinstitut Kommende Dortmund und die Initiative junger Sozialethikerinnen und Sozialethiker laden zur Jahrestagung 2013 vom 4. – 6. September 2013 in die Katholische Akademie Schwerte ein. Mit der Frage nach der Bedeutung der Option für die Armen in der Sozialethik sollen die Konsequenzen der Parteinahme für die Armen für das wissenschaftliche Selbstverständnis der christlichen Sozialethik reflektiert werden. Was bedeutet „arm“? Wer sind die Subjekte christlicher Sozialverkündigung? Welche Erfahrungen bietet die interdisziplinäre Wirkungsgeschichte einer Option für die Armen?

Das Forum Sozialethik, eine Initiative junger Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler wendet sich an Promovenden, Habilitanden und fortgeschrittene Studierende der christlichen Sozialethik und benachbarter Disziplinen.

Weitere Informationen: [www.forumsozialethik.de](http://www.forumsozialethik.de)