

## Zwischen Norm, Individualität und Gesellschaft

### Ethisches Lernen im interreligiösen Dialog

Ethisches Lernen dient dazu, sich selbst neu zu sehen und Möglichkeiten individuellen und gemeinsamen Handelns zu erkennen. Ethisches Lernen kann nicht an Religionsgrenzen haltmachen und ist so ein Feld des interreligiösen Dialogs. Oft wird interreligiöser Dialog als Gespräch über Glaubensinhalte verstanden. Daneben steht jedoch der Dialog des Handelns, der sich ethischen Überzeugungen und der gemeinsamen Weltverantwortung widmet.

#### Hermeneutische Rahmenbedingungen

Durch den religiösen Sinnhorizont des Handelns bewegt sich der Dialog des Handelns nicht auf einer rein pragmatischen Ebene, sondern umfasst immer auch Bezüge zu zentralen theologischen Fragen. Lässt sich in vielen ethischen Problemstellungen Einigung zwischen den Religionen erzielen, so werden sowohl in den Grundansätzen als auch in Einzelfragen Differenzen sichtbar. Es würde eine Verengung darstellen, religiöse Ethiken als geschlossene Normensysteme von Erlaubtem und Verbotenem zu betrachten. Daher sind im interreligiösen Dialog nicht in erster Linie Einzelnormen, sondern hermeneutische Fragen und Konstruktionsprinzipien der Ethiken miteinander zu vergleichen.

Der interreligiöse Dialog bietet die Chance, anderes kennenzulernen und sich konstruktiv damit auseinanderzusetzen. Indem er das wechselseitige Verständnis fördert und religionsübergreifende Netzwerke hervorbringt, ist er ein wichtiger Faktor für das Zusammenleben in pluralen Gesellschaften. Der interreligiöse Dialog bringt jedoch drei Gefahren mit sich, die eine reflektierte Konzeption ethischen Lernens möglichst weitgehend überwinden sollte:

- *Differenzblindheit*: Die Suche nach Gemeinsamkeit lässt die Differenzen vergessen.
- *Essenzialisierung*: Bestimmte Auffassungen und Interpretationen werden einer Religion als ganzer zugeschrieben, anstatt die innere Vielfalt dieser Religion wahrzunehmen.
- *Verabsolutierung*: Einer Religion wird ein absoluter Wahrheitsanspruch zugeschrieben, wohingegen nicht oder andersreligiöse Traditionen ausgeblendet werden.

Ethisches Lernen muss sich dagegen einer hermeneutischen Komplexität stellen: So beziehen sich religiöse Identitäten heute oft auf ganz unterschiedliche Orientierungspunkte. Es sind *zum einen* Subjekte zu betrachten, die sich ethisch orientieren. Navid Kermani formuliert pointiert: „Ich bin Muslim. Der Satz ist wahr, und zugleich blende ich damit tausend andere Dinge aus, die ich auch bin und die meiner Religionszugehörigkeit widersprechen können. [...] Nicht alles, was ich tue, steht in

Bezug zu meiner Religion.“ (Kermani 2009, 17) Auch wenn immer wieder Ansprüche einer ganzheitlichen, alles umfassenden religiösen Existenz formuliert werden, entsprechen diese nicht mehr der Wirklichkeit in komplexen modernen Gesellschaften. Empirische Studien machen deutlich, dass etwa junge Muslime sich auf ganz unterschiedliche Weise islamisch orientieren. So gibt es solche, für die der Islam kaum eine Rolle für die eigene Lebensführung spielt (vgl. Wensierski/Lübcke 2012, 409). Umgekehrt sind auch Re-Islamisierungsprozesse zu beobachten, in denen eine „subversive Abgrenzung sowohl gegenüber dem Elternhaus als auch gegenüber der deutschen Mehrheitskultur“ (Wensierski/Lübcke 2012, 388) stattfindet. Daneben gibt es Jugendliche, die von einer traditionellen religiösen Sozialisation geprägt sind, wobei auch für sie nicht religiöse Aktivitäten und Praktiken eine zentrale Rolle spielen.

*Zum anderen* geht es um Religionen als Systeme, die bestimmte Handlungsorientierungen umfassen. Wie bereits angedeutet, lässt sich hier keine einheitliche Position erwarten, sondern eine Vielfalt an Strömungen und Interpretationen. Dies gebietet auch eine Zurückhaltung hinsichtlich des Geltungsanspruchs und der Reichweite von Ergebnissen des interreligiösen Dialogs.

Aufgrund dieser Komplexität beschränken sich die folgenden Ausführungen auf den christlich-islamischen Dialog, der sowohl aufgrund der Zusammensetzung der Bevölkerung in Europa als auch aufgrund gesellschaftlicher Diskurse einen zentralen Stellenwert einnimmt. Zu Beginn ist festzuhalten, dass es weder die islamische noch die christliche Ethik gibt, sondern in beiden Religionen glaubensethische, vernunftorientierte und mystische Zugänge zur Ethik.

#### Orientierungspunkte islamischer und christlicher Ethik

Islamische wie christliche Ethik sind als theologische Ethiken in der existenziellen Beziehung zu dem einen Gott verankert, die in beiden Religionen unterschiedlich ausgestaltet ist. Über eine rein philosophische Ethik hinaus umfasst religiöse Ethik daher weitere Dimensionen wie bestimmte Grundhaltungen und Motivationen, Wege zum Umgang mit Scheitern und ei-



DIE GEWISSENSFRAGE

## Feiern statt beten?

Am Karfreitag steigt die Party der Schwägerin. Darf man aus religiösen Gründen absagen?

© Serge Bloch (Bild), © Dr. Dr. Rainer Erlinger, SZ Magazin (Text)

nen Transzendenzbezug. Zentral ist jeweils die Praxis des Gebets, die das Individuum immer neu auf Gott ausrichtet.

Darüber hinaus gibt es unterschiedliche Orientierungspunkte: Zunächst ist dies die Heilige Schrift, die über Predigt, katechetische Unterweisung und persönliche Lektüre erschlossen wird. Hier besteht die Gefahr, Normen aus dem Text herauszuschneiden und zu dekontextualisieren. Ein weiterer Orientierungspunkt sind Autoritäten, die Schrift und Tradition erschließen und bisweilen selbst als tugendhafte Vorbilder angesehen werden. Inwieweit sich das Subjekt Autoritäten anschließt oder zu einer subjektiven Lesart der Schrift gelangt, variiert im hohen Maße. Dies führt zum Individuum selbst als Maßstab ethischen Urteilens, was in der Betonung des individuellen Gewissens und der neuzeitlichen Autonomie seinen Ausdruck findet. Innerhalb beider Religionen gibt es hier unterschiedliche Strömungen: Während in der evangelischen Tradition das Urteil des Einzelnen im Vordergrund steht und kirchliche Denkschriften das Individuum allenfalls anregen, eine eigene Position zu entwickeln, gibt es in der katholischen Tradition lehramtliche Weisungen, an denen sich auch Gewissensentscheidungen orientieren sollen. Ein Teil der Muslime orientiert sich an Fatwas, die es aber als Urteile von Gelehrten nur im Plural gibt, während andere stärker die individuelle Entscheidung betonen.

Christliche und islamische Ethik haben ein gemeinsames formales ethisches Prinzip: Das Gute tun, das Böse meiden (*bonum faciendum, malum vitandum*), so formuliert die christliche scholastische Tradition das erste Prinzip der praktischen Vernunft (Thomas von Aquin, STh q. 94 a. 2). Im Koran ergeht die Aufforderung, „zum Guten zu rufen, das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu untersagen“ (Sure 3,104). Damit ist ein allgemeiner Maßstab vorgegeben, der durch individuelle Entscheidungen und in Bezugnahme auf weitere Traditionen zu konkretisieren ist.

In beiden Religionen spielt eine prophetische Ethik, die den Menschen in teils drastischer Sprache einen kritischen Spiegel vorhält, eine zentrale Rolle. So heißt es im Koran: „Die Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euer Angesicht gen Osten oder Westen wendet, vielmehr ist Frömmigkeit, an Gott zu glauben und an den jüngsten Tag und an die Engel, an das Buch und die Propheten; und das Geld, auch wenn man's liebt, für die Verwandten, die Waisen und die Armen auszugeben

und für den ‚Sohn des Weges‘ und die Bittenden und für den Sklavenfreikauf; und das Gebet zu verrichten und die Armensteuer zu entrichten.“ (Sure 2,177) Somit sind Glaube und Handeln untrennbar miteinander verknüpft. Dies erinnert an den Propheten Amos: „Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feiern nicht riechen. Wenn ihr mir Brandopfer darbringt, ich habe kein Gefallen an euren Gaben und eure fetten Heilsopfer will ich nicht sehen. Weg mit dem Lärm deiner Lieder! Dein Harfenspiel will ich nicht hören, sondern das Recht ströme wie Wasser, die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach.“ (Am 5,21–24) Die Gottesbeziehung gewinnt ihre Glaubwürdigkeit durch ethisches Handeln.

Für die christliche Ethik ist die frei gewählte und je individuell realisierte Ausrichtung an Jesus Christus als Vorbild des Handelns zentral. Prägend ist seine Hinwendung zu den Unterprivilegierten der Gesellschaft, seine Gesetzeskritik, das Liebesgebot (Mk 12,29–31) und das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44). Die Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi entsprechend zu den von ihm berufenen Jüngern befähigt zu einem altruistischen Lebensstil, zur Annahme von Leid und zur Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes. Die Kirche als Glaubens- und Zeugnisgemeinschaft bietet dabei einen Raum für die Suche nach ethischen Antworten. Das Spannungsfeld zwischen individueller Entscheidung und institutionellem Rahmen ist unauflöslich. So kann Kirche sowohl als einengend als auch Horizonte eröffnend erfahren werden.

Islamische Ethik findet im Koran zahlreiche Orientierungspunkte, etwa in den Gebotsreihen in Sure 6,151–153 und 17,22–39, die enge Parallelen zu den Zehn Geboten der Bibel aufweisen, die allerdings nicht narrativ in das Befreiungshandeln Gottes eingebettet sind. Die islamische Ethik ist neben dem Koran vor allem an der Sunna des Propheten ausgerichtet und bietet damit dem Gläubigen eine Orientierungshilfe für sein Handeln. Diese Hilfe erstreckt sich dabei auf alle Lebensbereiche, denn mit dem Koran ist dem Menschen eine Lebensordnung gegeben, die durch die Sunna, also durch die Lebensweise des Propheten, beschrieben und vervollständigt wird. Im Zentrum steht hier der Prophet Muhammad als Modell: „Mit Muhammad kann ethisches Handeln ermöglicht bzw. zumindest erleichtert werden. Er kann als Vorbild hinsichtlich der Realisierung bestimmter Werte stehen [...]“ (İşik 2015, 274)

Die Glaubensgemeinschaft (*umma*) besitzt demgegenüber einen stärker symbolischen Charakter.

### Tugendethik und philosophische Bezüge

Neben Bezügen zu den Heiligen Schriften spielt in beiden Religionen die Tugendethik eine zentrale Rolle. Tugenden bilden das Gegengewicht zu einer Gebotsethik. Hier wird die Freiwilligkeit betont. Tugenden dienen der moralischen Lebensgestaltung und bedürfen der ständigen Einübung. Sie schlagen eine Brücke zwischen theologischen und philosophischen Traditionen. So übernehmen etwa die paulinischen Tugend- und Lasterkataloge hellenistische Kataloge und stellen sie in einen neuen Sinnzusammenhang (z. B. Gal 5,19–21). Thomas von Aquin greift ebenfalls auf die aristotelische Tugendethik zurück und sieht das Individuum durch die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zu sittlicher Tugend befähigt und in einen christlichen Sinnhorizont gestellt. Gegenwärtig erlebt die Tugendethik auch von philosophischer Seite eine Renaissance, wo etwa von Alasdair MacIntyre die zentrale Rolle der Gemeinschaften hervorgehoben wird, in denen Tugenden erlernt werden.

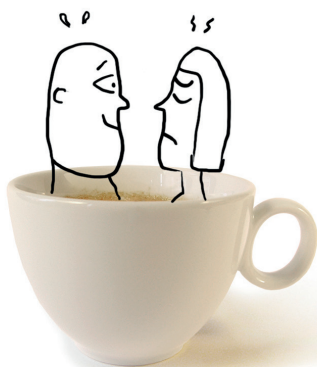
Der muslimische Philosoph al-Farabi (gest. 950) ist ebenso wie Thomas von Aquin stark an Aristoteles orientiert, rezipiert aber auch Platon. Für Farabi strebt der Mensch nach Glückseligkeit im Diesseits und im Jenseits. Dabei ist für ihn die menschliche Erkenntnis durch sinnliche Wahrnehmung zentral, weshalb er vor allem die dianoetischen Tugenden wie Klugheit, praktische Vernunft und Urteilsvermögen in den Vordergrund stellt (vgl. Ferrari 2016, 114f.). Ibn Miskawayh (gest. 1030) verbindet ebenfalls aristotelische und platonische Traditionen. Glück ist für ihn durch tugendhaftes Leben zu erreichen, das ständiger Einübung bedarf. Tugend bedeutet dabei die Mitte zwischen Extremen; an höchster Stelle steht die Gerechtigkeit. Er differenziert seinen Tugendkatalog über die platonischen Kardinaltugenden hinaus noch weiter aus und kennt Tugenden wie Selbstkontrolle, Bescheidenheit, Nüchternheit, Integrität, Milde und Ruhe (vgl. Ferrari 2016, 119). Schließlich misst er der Glaubensgemeinschaft einen zentralen Ort bei, um die Tugenden zu realisieren. Der Universalgelehrte Hamid al-Ghazali (gest. 1111) stellt wie Thomas von Aquin die aristotelischen Kardinaltugenden Klug-

heit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung in den Vordergrund. Die Tugenden als ausgewogene Mitte bringt er mit dem im Koran erwähnten „rechten Weg“ (Sure 1,6) in Verbindung.

Im Bereich der Tugendethik zeigt sich in beiden Religionen eine große Offenheit zwischen Theologie und Philosophie. Daran kann ein heutiger Dialog anknüpfen, wenn es darum geht, ethische Fragen auch vor dem Hintergrund aktueller philosophischer Positionen zu diskutieren. So muss heute gefragt werden, wie sich diese klassischen Positionen weiterdenken lassen und welche Tugenden neu gefragt sind. Hier klingt islamischerseits Ibn Miskawayh an manchen Stellen erstaunlich aktuell. Auch über die Tugendethik hinaus spielt die Rezeption etwa al-Farabis eine zentrale Rolle, wenn es darum geht, Gerechtigkeitsvorstellungen von harmonisierenden Idealen und autoritären Ansprüchen zu befreien (vgl. Faziou 2016, 130–133).

### Gesellschaftliche Horizonte der Ethik

Ethik kann nicht bei der Interaktion von Individuen stehen bleiben. Der Blick muss sich auch auf gesellschaftliche Strukturen richten, die sich nicht allein durch tugendhaftes Handeln gerecht gestalten lassen. Beiden Religionen ist die besondere Option für die Armen und Entrechteten eingeschrieben, wie an den Zitaten aus Sure 2,177 und dem Buch Amos deutlich wird. Ein weiterer zentraler Punkt ist die Verantwortung für die gesamte Schöpfung. Religionen können heute jedoch nicht mehr für sich allein als Garant des gesellschaftlichen Zusammenhalts fungieren, daher ist eine Öffnung erforderlich. Sie müssen einerseits prophetisch sein in der Linie ihrer eigenen prophetisch-gesellschaftskritischen Tradition. Sie müssen andererseits in pluralen Gesellschaften partizipativ sein, offen, kommunikationsfähig und kooperationsbereit gegenüber politischen und anderen gesellschaftlichen Akteuren, wenn sie in der Gesellschaft etwas erreichen und ernst genommen werden wollen. Dazu gehört es auch, in ethischen Reflexionen Erkenntnisse etwa der Sozial- und Humanwissenschaften auf Augenhöhe zu berücksichtigen, wie es in der christlichen Ethik inzwischen ein Standard ist und wie es etwa Tariq Ramadan programmatisch auch für die islamische Ethik einfordert (vgl. Ramadan 2009).



DIE GEWISSENSFRAGE

### Das Kaffee-Prinzip

Eine Frau, die aus Prinzip nur Transfair-Kaffee kauft, lässt sich von ihrem Freund überreden, diesmal den normalen Kaffee zu nehmen. Muss sie ein schlechtes Gewissen haben?

In der öffentlichen Diskussion wird vielfach das „islamische Recht“ als Integrationshindernis angesehen. Es handelt sich dabei jedoch um ein komplexes Normengefüge mit einer vielfältigen Geschichte (vgl. Rohe <sup>3</sup>2011). Dieses kommt durch die Auslegung der Gelehrten im Rahmen islamischer Rechtswissenschaft (*fiqh*) zustande und ist von der Scharia als göttlicher Offenbarung zu unterscheiden. Heute sprechen sich viele islamische Denker in säkularen Kontexten für eine ethische Interpretation des islamischen Rechts aus. 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 der Scharia gegenüber Einzelnormen in den Vordergrund. Es handelt sich hierbei um den Schutz des Lebens, der Vernunft, der Religion, der Nachkommenschaft und des Eigentums, die als universal angesehen werden und die die Existenz der Gesellschaft gewährleisten sollen (vgl. Schmid <sup>2</sup>2013, 493–498). Einzelentscheidungen sind somit daran zu messen, inwiefern sie diesen Intentionen dienen. Im Zweifelsfall gilt es abzuwägen. Eine so verstandene Ethik geht nicht von absoluten Normen aus, sondern hat einen teleologisch-utilitaristischen Charakter. Damit vergleichbar ist eine Verschiebung von einer stärker formalen Pflichterfüllung hin zur persönlichen Verantwortung für die Folgen des Handelns in der christlichen Ethik des 20. Jahrhunderts.

Menschenrechte werden weitgehend nicht als Widerspruch zum Islam verstanden, sondern aus dem Islam heraus begründet. So kommt dem Menschen im Koran eine besondere Würde und Verantwortung zu. Menschenwürde ist aus islamischer Sicht im göttlichen Schöpfungsakt und der unvermittelten Gott-Mensch-Beziehung begründet. Aktuelle islamische Diskurse sind von dem Bemühen geprägt, von einem islamischen Denkraum her einen Zugang zu den allgemeinen Menschenrechten zu finden. So lassen sich etwa auch von den fünf Intentionen der Scharia Brücken zu zentralen Menschenrechten schlagen wie Recht auf Leben, Menschenwürde, Religionsfreiheit, Eigentum und Schutz der Familie. Wenn die Menschenrechte gerade nicht westlich bzw. christlich verstanden werden, sondern als in viele Richtungen begründungs-offen verstanden werden, stützt dies auch positive islamische Sichtweisen auf die Menschenrechte (vgl. Schmid <sup>2</sup>2013, 373–379).

### Fazit: Notwendigkeit ethischen Lernens in pluraler Gesellschaft

Die skizzierten Beispiele und Überlegungen zeigen zentrale Fragestellungen eines interreligiösen Ethik-Dialogs auf. In pluralen Gesellschaften sind solche Dialoge keine abstrakte Denkaufgabe, sondern ein konkretes Erfordernis, etwa wenn es um Fragen der Sterbehilfe, des Sozialstaates, der Entwicklungszusammenarbeit oder der Wirtschaftspolitik geht. Ethik-Dialoge können gemeinsame Anliegen öffentlich sichtbar machen, sind aber immer auch mit Grenzen und Differenzen konfrontiert. Dazu gehören auch Unterschiede hinsichtlich Organisationsformen, gesellschaftlicher wie rechtlicher Anerkennung und Stellung in öffentlichen Debatten. Hier wird der Islam oft nur als Problem angesehen. Eine Chance könnte darin bestehen, aufzuzeigen, welche Ressourcen auch der Islam bietet für gesellschaftliche Verantwortung, Solidarität und Gerechtigkeit. Mit dem Islam ist ein starkes Gegengewicht zur weitgehenden Privatisierung der Religion in Erscheinung getreten. Es wird damit deutlich, dass sich auch in ethischen Debatten religiöse Fragen nicht ausblenden und ignorieren lassen. Von daher braucht es neue Kompetenzen, zwischen den Religionen ebenso wie zwischen Religiösem und Säkularem zu vermitteln.

### Literatur

- Der Koran*. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2010.
- Faziou, Nabil (2016), Gerechtigkeit im islamischen politischen Denken. Eine aktuelle Auseinandersetzung, in: Dhoubi, Sarhan (Hg.), Gerechtigkeit in transkultureller Perspektive, Weilerswist, 103–135.
- Ferrari, Cleophea (2016), Antike Tugendethik in der mittelalterlichen Philosophie der islamischen Welt, in: Kiesel, Dagmar/Ferrari, Cleophea (Hg.), Tugend, Frankfurt, 109–130.
- Işık, Tuba (2015), Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den islamischen Religionsunterricht, Paderborn.
- Kermani, Navid (2009), Wer sind wir? Deutschland und seine Muslime, München.
- Ramadan, Tariq (2009), Radikale Reform: Die Botschaft des Islam für die moderne Welt, München.
- Rohe, Mathias (<sup>3</sup>2011), Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München.
- Schmid, Hansjörg (<sup>2</sup>2013), Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg.
- Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (2012), „Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“. Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland, Opladen.

PD Dr. Hansjörg Schmid ist Leiter des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft an der Universität Freiburg/Fribourg.