

# Islam im Westen – ein Prüfstein für die Universalität der Werte?

*Hansjörg Schmid*

Westliche Werte werden meist als universal angesehen, woraus eine missionarische Stoßrichtung entsteht, die Werten zumindest in Ansätzen grundsätzlich zu eigen ist: »Werte sind etwas, von dem ich will, dass sie auch andere wollen.«<sup>1</sup> Daher entsteht in der Begegnung mit einem Islamverständnis mit einem ebenfalls universalen Anspruch eine Konfrontation zweier Wertesysteme – so zumindest lautet eine weitverbreitete Deutung –, die oftmals teilweise oder im Ganzen als inkompatibel angesehen werden. Dabei gehen nicht selten beide Seiten von ihrer Überlegenheit aus, ohne Schattenseiten der Verletzung von Werten zur Sprache zu bringen. Der Fokus liegt hier nicht auf dem Islam im Allgemeinen, sondern auf dem Islam im Westen – der sowohl für Muslime als auch für Nichtmuslime eine neue herausfordernde Situation bedeutet. Oft wird der Islam in westlichen Wertedebatten als Fremdkörper angesehen, wobei im Sinne eines Kampfes um Werte von einer Unvereinbarkeit zwischen dem Islam und dem Westen ausgegangen wird. Dagegen sprechen muslimische Denker aber auch gezielt von »westlichen Muslimen«,<sup>2</sup> die ideal verstanden fest in westlichen Gesellschaften verwurzelt und zugleich treu zu den islamischen Prinzipien sind. Damit bemühen sich diese Denker um einen Brückenschlag und eine Widerlegung der These vom Kampf der Zivilisationen. Bei »westlichen Muslimen« findet nämlich bereits eine Durchdringung von unterschiedlichen kulturellen und normativen

Prägungen statt. Inwiefern ist der Islam im Westen aber ein Prüfstein für die Universalität der Werte? Wenn westliche Werte wirklich universal sind, muss es gelingen, islamische Werte zu integrieren und sich wechselseitig als anschlussfähig zu erweisen, anstatt sich nur abzugrenzen. Diese Integration kann nur im Rahmen eines Wertedialogs geschehen.

Zunächst soll ein Beispiel für einen solchen Wertedialog vorgestellt werden, an dem deutlich wird, welche Prozesse bereits unter Muslimen in Europa stattfinden. Das Beispiel zeigt auch, dass Werte nicht etwas sind, was feststeht oder direkt aus der Offenbarung entnommen wird, sondern etwas, das Gegenstand von Diskussionen ist. Der Dachverband der Muslime im Westschweizer Kanton Waadt »Union Vaudoise des Associations Musulmanes« veranstaltet für alle Muslime im Kanton jedes Jahr eine Art offene Jahrestagung, die jeweils unter einem bestimmten Thema steht. Das Programm setzt sich aus Vorträgen, Podien und Gruppenarbeiten zusammen, deren Ergebnisse am Ende gebündelt und dem Plenum vorgestellt werden. Im Jahr 2015 stand die Veranstaltung unter dem Thema »Zusammenleben«, das im Blick auf die Debatte um eine mögliche öffentlich-rechtliche Anerkennung des Islams gewählt wurde. In Kleingruppen diskutierten dort vor allem junge Muslime über ehrenamtliches Engagement. Sie berichteten von ihren Erfahrungen und Ideen. Die Moderatoren und Moderatorinnen der Gruppen zeigten sich dabei bemüht, jeden einzelnen zu Wort kommen zu lassen. In diesen Diskussionen kommen Werte wie Individualität, Gemeinschaft, Gemeinnutz, Demokratie und Partizipation zum Ausdruck. Es handelt sich hierbei auch um ein Beispiel für den Veränderungsprozess des Islams in einem bestimmten Kontext, an dem sichtbar wird, wie problematisch die schematische Gegenüberstellung zwischen dem Islam und dem Westen ist und in welcher Weise der Islam längst schon Teil des Westens geworden ist.

Als zweites einführendes Beispiel soll auf eine quantitative Wertestudie Bezug genommen werden, da derartige Untersuchungen häufig ein hohes Maß an Übereinstimmung von Werten zutage tragen. Eine Studie des *Religionsmonitors* der Bertelsmann Stiftung beobachtet zunächst eine »Entflechtung der Sphären der Religion und der allgemeinen Wertvorstellungen« sowie einen »Bedeutungsverlust religiöser Autoritäten«.<sup>3</sup> Sodann spricht sie im Blick auf Wertvorstellungen von »geringen konfessionellen Unterschieden«.<sup>4</sup> Hier zeigt sich schon, dass ganz unterschiedliche Begriffe als Werte identifiziert werden, wie in diesem Fall anhand einer Typologie von Werten in einer Auswahl aus den »basic values«<sup>5</sup> von Sholomon H. Schwartz: Tradition, Sicherheit, Hilfsbereitschaft und Hedonismus. Unter die geringen Unterschiede fällt, dass Muslime bei allen diesen vier Typen an der Spitze der Skala stehen und sie diese damit für wichtiger befinden als die anderen befragten Gruppen. Dies könnte als Hinweis darauf verstanden werden, dass Muslime sehr wertebewusst sind und zur Stärkung von Werten in der Gesellschaft beitragen können. Welche Rolle dabei soziale Zusammenhänge spielen, bedürfte einer eigenen Untersuchung.

Der quantitative Nachweis gemeinsamer Werte ist einerseits interessant, andererseits aber auch von begrenzter Aussagekraft, da in einer solchen Studie offenbleibt, ob nicht unter einem Wert wie Tradition etwas ganz Unterschiedliches verstanden werden kann. Zudem stellt sich die Frage, wie und mit welchem Modell der Entstehung von Werten derartige Gemeinsamkeiten zu erklären sind. Daher werden hier nicht Umfragen, sondern vielmehr grundsätzlichere diskurskritische und philosophische Überlegungen als Zugang zur Wertethematik gewählt. Das erste Beispiel hat bereits illustriert, auf welche Weise die Frage der Werte hier mit einer Offenheit für Diskurse und Veränderungen innerhalb des Islams im

Westen angegangen werden soll. Dabei sollen – verbunden mit Reflexionen über das Werteverständnis – Außenerwartungen und Projektionen kritisch der Selbstausslegung von Muslimen gegenübergestellt werden.

Der Beitrag umfasst damit drei Teile: Zunächst geht es um die Frage, wie sich Muslime im Westen mit Werten auseinandersetzen und welche Rahmenbedingungen des Diskurses gesetzt sind (Teil 1). Es folgen Reflexionen zum Werteverständnis verbunden mit Überlegungen dazu, wie ein kritisch reflektierter Wertebegriff interkulturelle und interreligiöse Brücken eröffnet (Teil 2). Schließlich geht es anhand von Beispielen darum, welchen Beitrag Muslime in westlichen Wertedebatten leisten können (Teil 3).

## 1. Islamische Wertedebatten zwischen Selbstbestimmung und Integrationserwartung

In einem von Machtkonstellationen geprägten Diskurs sind Muslime im Westen mit Abgrenzungen, Verdachtsmomenten und Anpassungserwartungen konfrontiert. Oft fehlt ihnen daher der Raum, um eine selbstbestimmte Wertedebatte führen und Wertepotenziale des Islams zur Geltung bringen zu können. In den stärker abgrenzenden Diskursen vermischen sich die Werte- und die Identitätsthematik, wobei westliche Werte als christlich oder in einer Vereinnahmung des Judentums als »christlich-jüdisch« bezeichnet werden und »die Religion zum Unterscheidungs- und Abgrenzungsmerkmal par excellence«<sup>6</sup> erhoben wird. Europa beziehungsweise der Westen wird dabei plakativ in einem Gegenüber zum Islam gesehen, der als Gegenbild fungiert. Allenfalls Reformmuslimen wird ein Anschluss an westliche Werte zugestanden, wohingegen alle anderen Muslime als rückständig angesehen werden.

Anhand eines Zitats des deutsch-syrischen Politologen Bassam Tibi soll illustriert werden, wie der Diskurs hier von

Abgrenzungen geprägt ist: »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.«<sup>7</sup> Es wird hier eine pauschale, antithetische Gegenüberstellung vorgenommen: islamisches Kollektiv versus westliches Individuum. Zugehörigkeit bestimmt Tibi in einem ganz engen Sinn, sodass das Individuum aus seiner Sicht mit zahlreichen normativen Vorgaben konfrontiert wird und diese weder mitgestalten noch sich vor Übergriffen des Kollektivs schützen kann. In dieser Interpretation Tibis bleibt letztlich kein Raum für einen muslimischen Zugang zum Individuum und zu individuellen Menschenrechten. Die Zuschreibungen sind ganz eindeutig. Eine Reflexion darüber, welche Folgen die innermuslimische Pluralität, Nichtinstitutionalisierung und oft auch Virtualität der Umma für den Einzelnen hat, findet nicht statt. Tibi vertritt in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Politik beziehungsweise Religion und Öffentlichkeit ein »sehr ausgeprägtes Trennungsmodell«,<sup>8</sup> weshalb er Religion allein im privaten und individuellen Bereich für legitim hält und ihr damit keine konstruktive Funktion im Blick auf Grundlagen des Zusammenlebens zuweist. Da Tibi nach wie vor eine große publizistische Wirkung hat, prägt diese Auffassung entscheidend öffentliche Diskussionen.

Die Etablierung von islamisch-theologischen Studien an zahlreichen europäischen Universitäten bietet zunächst die Chance, eine alternative Diskursposition aufzubauen und auch die Wertedebatte differenzierter zu führen. Hier zeigt sich mit der Wirksamkeit von Integrationserwartungen ein weiteres Phänomen des Diskurses. So spielt für die Politik beim Aufbau islamisch-theologischer Studien das »Integrati-

ons- und Zähmungsmotiv«<sup>9</sup> eine zentrale Rolle. Damit geht weit stärker als etwa gegenüber den christlichen Theologien die Erwartung einher, dass sich die islamische Theologie in den interreligiösen Dialog einbringt und die Studierenden des Fachs entsprechend qualifiziert werden. So finden sich etwa in der Darstellung des theologischen Profils des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück in Bezug auf seine kontextbezogene programmatische Ausrichtung folgende Sätze, wobei sich bei den anderen Standorten teils ähnliche Beobachtungen machen ließen: »Im Vordergrund stehen in diesem Zusammenhang die Herausforderungen und Chancen, denen Muslime heute begegnen. Dazu gehören beispielsweise die Fragen des multireligiösen Zusammenlebens, die Rolle der muslimischen Minderheit in Deutschland und Europa sowie die Frage der Geschlechtergerechtigkeit. Aufgrund der geistigen Affinität ist besonders der interreligiöse Anschluss an die jüdischen und christlichen Wissenschaften ambitioniert, um in einem kritisch-konstruktiven Diskurs als abrahamitische Glaubensgemeinschaften theologische Gemeinsamkeiten zu erarbeiten.«<sup>10</sup> Als Ziel werden Gemeinsamkeiten in den Blick genommen; der Begriff »Anschluss« legt ebenfalls nahe, dass christliche und jüdische Positionen als eine Art normative Zielgröße für Muslime fungieren. Gesellschaftsbezug und Interreligiosität werden auf diese Weise zu zwei Hauptmerkmalen islamischer Theologie. Dies bietet einerseits die Chance, stark kontextbezogen zu arbeiten, was auch für die Wertefrage neue Perspektiven eröffnen kann. Andererseits besteht das Risiko, dass islamische Theologie als eine Art Integrationswissenschaft fungieren muss und letztlich nicht ergebnisoffen arbeiten darf. Daran wird deutlich, dass der Grat zwischen einer selbstbestimmten Auseinandersetzung mit dem Kontext und einer erzwungenen Anpassung sehr schmal ist.

Dieser exemplarische Blick auf Wertedebatten in Bezug auf Islam im Westen zeigt zweierlei: Einerseits wird deutlich, wie diese Wertedebatten oft hegemonial geführt werden und welchen Rahmenbedingungen sie unterliegen. Andererseits wird erkennbar, dass den Debatten vielfach ein Werteverständnis zugrunde liegt, das von der Vielfalt und vom Wandel der Werte absieht und daher eher den Charakter einer Werteideologie aufweist. Hier wäre zu fragen: Wer prüft islamische Werte und aus welcher Perspektive? Auf welche muslimischen Positionen wird Bezug genommen und anhand welcher Kriterien werden gerade diese ausgewählt? So blendet Tibi ein breites Spektrum muslimischer Diskurse einfach aus.

Angesichts derartiger abgrenzender Positionen, die von einem absoluten und statischen Wertebegriff geprägt sind, soll in einem nächsten Schritt auf den Wertebegriff selbst geblickt werden. Wenn im Anschluss daran muslimische Wertereflexionen vorgestellt werden, müssen die beobachteten Mechanismen der Abgrenzung und Integrationserwartung ebenfalls mitberücksichtigt werden.

## 2. Werte als Brückenkonzept in pluralistischen Gesellschaften

Im Unterschied zu dem in Islamdebatten verbreiteten Werteverständnis sollen hier Werte als Brückenkonzept in pluralistischen Gesellschaften verstanden werden. Die Grundthese lautet: Ein kritisch reflektierter Wertebegriff muss deren Erfahrungsbezug, Geschichtlichkeit und Vielgestaltigkeit berücksichtigen. Dies eröffnet Anschlussmöglichkeiten für unterschiedliche Weltanschauungen und Religionen. Es geht also darum, eine Alternative zu einem absoluten und unreflektierten Wertebegriff aufzuzeigen, der den abgrenzenden Debatten meist zugrunde liegt.

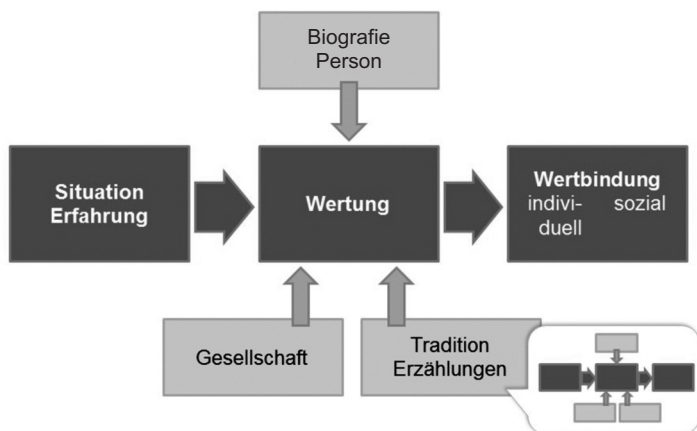
Werte sind ein junger Begriff der Philosophiegeschichte, der aus der Ökonomie stammt. Werte kann man als »allgemeine Leitvorstellung darüber, was richtig/erstrebenswert ist«,<sup>11</sup> definieren. Es handelt sich deshalb um Leitvorstellungen, da Werte keine konkreten Handlungen vorschreiben, aber das Handeln orientieren.

Während Werte etwa in der Wertphilosophie Max Schelers als objektive und ungeschichtliche »Urphänomene«<sup>12</sup> verstanden wurden, die mittels eines irrationalen Wertgefühls zu erkennen seien, wurde in der Folgediskussion deutlich, dass Werte nicht losgelöst von Mensch, Geschichte und Gesellschaft betrachtet werden können und damit kontingent sind. Werte beruhen auf Wertungen und Erfahrungen. In diesem Sinn sind sie weder im Schelerschen Sinn vorgegeben noch frei verfügbar. Es geht vielmehr darum, »dass wir, wenn wir solche Erfahrungen machen, in ihnen Werte erleben, die nicht von uns willentlich gesetzt wurden«.<sup>13</sup> Damit üben Werte eine Art Anziehungskraft aus und es ist von einer interaktiven Beziehung zwischen Werten und Subjekten auszugehen.

Werte haben eine handlungslegitimierende Funktion und liegen damit als Zielorientierungen auf einer höheren Ebene als Normen, die ein konkretes Handeln vorschreiben. Somit müssen Werte erst in ethische oder rechtliche Normen übersetzt werden. Die Wertungen erfolgen durch Individuen oder Gruppen im Sinne einer Ist-Soll-Relation und umfassen ein breites Bedeutungsspektrum. Aus Erfahrungen entstehen Wertbindungen, die nicht rein rational sind und die oft mit Geschichten plausibel gemacht werden, was etwa auch bei biblischen oder koranischen Erzählungen der Fall ist. Die diskursive und narrative Legitimierung von Werten kann sich somit für verschiedene Personen und Gruppen ganz unterschiedlich gestalten.



Der Blick auf verschiedene Merkmale von Werten zeigt sodann, dass diese in einem doppelten Spannungsgefüge stehen: zwischen emotionaler Bindung und rationaler Begründung, zwischen subjektiver Bedeutung und sozialer Akzeptanz. Da der Wertende bei der Entstehung von Werten eine zentrale Rolle spielt, sind die Werte selbst plural.



*Abbildung 1:* Entstehung von Werten in einem mehrstufigen Prozess (eigene Darstellung)

Mit diesem Schaubild (*Abbildung 1*) soll verdeutlicht werden, dass die Bildung von Werten ein hermeneutischer Prozess ist. Angesichts einer Erfahrung in einer bestimmten Situation kommt es zu einer Wertung, bei der sowohl biografische Prägungen der wertenden Person als auch gesellschaftliche Kontexte und jeweils relevante Traditionen einfließen. Die Wertung ist ein Prozess der Interpretation von Erfahrung, wobei die beiden Momente »weder voneinander unabhängig noch aufeinander reduzierbar«<sup>14</sup> sind. Aus diesem Prozess folgt eine Wertbindung, die zunächst stärker individuell, dann aber auch sozial ausgeprägt sein kann. Im religiösen

Kontext geht es also gerade nicht um eine Ableitung von Werten aus einem materialen Offenbarungsdepositum. Die Wertung geschieht jedoch auch unter Rückgriff auf Traditionen, die der Orientierung dienen und selbst wiederum durch erfahrungsbezogene Wertungen entstanden sind, so wie Offenbarung als dialogisch-kommunikativer Prozess zwischen Gott und den Menschen und damit auch Schrifttexte als Wort gewordene Erfahrung verstanden werden können. Auf diese Weise kommt es zu einer mehrstufigen Verkettung von Prozessen der Wertebildung, die im Schaubild durch die Sprechblase angedeutet ist, was noch weiter auf die darin wiederum herangezogenen Traditionen und Erzählungen visualisiert werden könnte. Es ist somit wichtig, Werte im Bewusstsein ihrer Genese als gedeutete Erfahrung zu betrachten.

Mit einem so verstandenen Wertebegriff ist ein Wertedialog möglich – und damit eine Alternative zu einer hegemonialen Werteideologie und einem »Wertekampf«. Wichtig ist dabei, dass eine bestimmte Wertegenese nicht verabsolutiert wird. Ich schließe mich hier dem Soziologen Hans Joas an. Dieser zeigt auf, »daß es die Möglichkeit gibt, in der Pluralität konkurrierender Wertsysteme einen erfolgreichen Weg der Verständigung auf eine neuartige Gemeinsamkeit hin zu gehen«.<sup>15</sup> Der Weg einer Verständigung auf eine neue Gemeinsamkeit hin – und damit im Letzten Universalität – ist der Weg des Dialogs. Dieser ist von Konflikten und wechselseitigen Modifikationen geprägt. Auch wenn abstrahiert wird, bleibt die Verwurzelung in unterschiedlichen Traditionen bestehen. So betont Joas, dass »Werttraditionen ein allgemeineres, meist auch abstrakteres Verständnis ihres Gehalts entwickeln können, ohne dabei ihre Verwurzelung in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, aus denen die affektive Bindungskraft für die Handelnden erwächst«.<sup>16</sup> Mit Christof Mandry kann man Werte als »Ver-

ständigungsangebot zwischen Überzeugungssystemen«<sup>17</sup> bezeichnen. Weil sie relativ offen sind, können sie mit unterschiedlichen Hintergründen belegt werden. Sie sind »von unterschiedlichen Voraussetzungen her zugänglich und anschlussfähig«.<sup>18</sup> Die Bestimmung von Werten etwa als einer Grundlage westlicher Gesellschaften erfordert einen Diskurs, in dem unterschiedliche Zugänge zu Werten und Wertennarrationen zur Sprache kommen.

Hierbei spielt es eine zentrale Rolle, wenn unterschiedliche Gruppen oder Gemeinschaften in westlichen Kontexten analoge Erfahrungen machen. Ein geteilter Erfahrungsraum kann zu gemeinsamen Wertungen und somit auch Werten führen, über die sich die Gruppen dann verständigen. Auch wenn die Erfahrungen in diesem Prozess anhand von unterschiedlichen Traditionen gedeutet werden, erweist sich die Erfahrung selbst als Schlüssel, auf welche hin die Traditionen bezogen werden. Der prozessuale Charakter von Werten steht den oft pauschalen Zuschreibungen in Wertedebatten diametral entgegen und eröffnet einen großen Handlungs- und Gestaltungsspielraum.

### 3. Muslimische Beiträge in Wertedebatten

Der Weg eines Wertedialogs kann im Folgenden nicht ausführlich beschrieben werden. Es handelt sich dabei um komplexe Prozesse, in denen Individuen, Gemeinschaften und ihre Traditionen, die Gesellschaft und Werte selbst zu Wort und in ein Gespräch kommen. Anhand von Beispielen soll hier jedoch aufgezeigt werden, welche Impulse der Islam westlichen Wertedebatten geben kann. Hierbei spielen gemeinsame Erfahrungsräume eine zentrale Rolle – wie es bereits anfangs anhand des Beispiels der Waadtländer Muslime deutlich wurde. Dabei geht es weder um die verbreitete Perspektive, dass nur der Islam sich anpassen müsse, noch um eine

wertekonservative Position, die sich eine Verstärkung traditioneller Werte durch den Islam erhoffen könnte – die ablehnende Orientierungsfunktion religiöser Werte im Westen betrifft nämlich zumindest längerfristig auch Muslime.

Aufgrund ihrer subjektiven Genese, Legitimierung und Ausgestaltung geht hervor, dass Werte immer auch »bestritten werden und umstritten (sind)«. <sup>19</sup> Dies ist kein Spezifikum muslimischer Beiträge in Wertedebatten, sondern ein grundsätzliches Merkmal von Wertediskursen. Die spezifische Situation der Muslime im Westen bringt es jedoch mit sich, dass ihnen gegenüber die Kritik besonders prinzipiell und heftig ausfallen kann. Viele muslimische Denker in Europa formulieren diesen Wunsch, sich aktiv in der Gesellschaft einbringen und diese mitgestalten zu können. Muslimische Wertedebatten im Westen sind davon geprägt, dass sie sich mit einem neuen Kontext auseinandersetzen müssen und dabei gleichzeitig höchst plural ausfallen. Sie beziehen sich auch auf Werte, die sie im Westen vorfinden, aber bauen auf eigenen Traditionen auf, die sie mit den aktuellen Erfahrungsräumen zu vermitteln versuchen.

Ohne Anspruch auf Repräsentativität sollen nun drei zentrale Beispiele aus einem pluralen Spektrum muslimischer Wertedebatten vorgestellt werden. Sie stehen der Behauptung entgegen, »daß alle Ethiken immer nur das Glück der Mitglieder der eigenen Kultur und Glaubensgemeinschaft im Auge gehabt hätten«. <sup>20</sup> Diese Kritik wird derzeit in besonderem Maße gegenüber dem Islam vorgebracht. Bei den drei Beispielen handelt es sich zunächst um zeitgenössische Einzelstimmen, die aber für breitere Strömungen stehen. Im hier vorgegebenen Rahmen ist es nicht möglich, deren größere Tragweite aufzuzeigen und sie im Kontext weiterer Positionen zu lesen. Somit stehen sie zunächst für Denkmöglichkeiten, die den Diskurs eröffnen.

Ein erster von Muslimen vertretener Wert ist *Partizipation* (Teilhabe, Beteiligung). Partizipation ist ein »hervorstechende(s) Merkmal von Demokratie«<sup>21</sup> und steht in einem Zusammenhang mit Freiheit und Selbstbestimmung. Jürgen Habermas bezeichnet daher Partizipation als »Wert an sich«.<sup>22</sup> Stärker als der Begriff Integration, der manchmal als Assimilation missverstanden wird, spielt der Begriff Partizipation eine zentrale Rolle in muslimischen Debatten im Westen. Dabei geht es einerseits um eine Verantwortungsübernahme für die Gesellschaft als Ganze, andererseits um den Anspruch, auch als Muslime einen Platz zu ihrer Mitgestaltung gewährt zu bekommen. Als Beispiel dient hier der muslimische Intellektuelle Dilwar Hussain aus Großbritannien.<sup>23</sup> Der Wert der Partizipation entspringt bei ihm der Erfahrung, dass Muslime oft nach politischer Anerkennung und Repräsentation streben. Dies bringt auch der plakative Titel seines Beitrags zum Ausdruck, der die enttäuschende Suche der Muslime nach Anerkennung mit der Suche nach dem heiligen Gral vergleicht.<sup>24</sup> Im Gegensatz zu einer solchen Staatsfixierung sieht er in erster Linie die pluralistische Zivilgesellschaft als Wirkungsraum von Religionen. Anders als muslimischen Stimmen, die mit Partizipation hegemoniale Ansprüche normativer Geltung verbinden, geht es Hussain gerade nicht um eine Statusaufwertung oder ein Monopol für die eigene Gruppe, sondern um einen Beitrag für die Gesellschaft als Ganze: »making the whole society their concern rather than just their own parochial interests«.<sup>25</sup> In einem anderen Beitrag fundiert Hussain den Wert gesellschaftlicher Partizipation auch in religiöser Hinsicht, indem er etwa auf das Verhalten des Propheten Muhammad verweist, bei dem er eine anderen Menschen zugewandte Haltung wiederfindet: »to make a moral stance with other people, despite their different faith or values, for a common cause«.<sup>26</sup> Derartige narra-

tive Illustrationen zeugen von dem Bemühen, einerseits auf eine westliche Gesellschaft Bezug zu nehmen und sich auf sie einzulassen und andererseits muslimische Wurzeln nicht aus den Augen zu verlieren. Partizipation könnte zu einem neuen situationsbezogenen Leitwert werden, der aus der binären Optik von entweder Anpassung oder Separation herausführt. Partizipation speist sich aus unterschiedlichen Motivationen, vollzieht sich aber im vorgegebenen Rahmen einer bestimmten Gesellschaftsordnung.

Der zweite Wert ist *Solidarität*, der in Europa in Reaktion auf die Erfahrung neuzeitlichen Wandels der Gesellschaft entstand und im 19. Jahrhundert eine Antwort auf die soziale Frage und die Situation der Arbeiter in der Industrialisierung darstellte. Solidarität umfasst in ihrem normativen Gehalt »Verpflichtungen des Einzelnen als Glied gegenüber der Gemeinschaft und umgekehrt der Gemeinschaft gegenüber jedem Einzelnen als ihrem Gliede«. <sup>27</sup> Im Blick auf den Islam wird bisweilen der Vorwurf erhoben, dass es allenfalls eine abgestufte Solidarität gibt, die primär den Muslimen und nicht allen Menschen gilt. Hierzu soll die Position des muslimischen Befreiungstheologen Farid Esack aus Südafrika vorgestellt werden, der sich auch in Europa einer wachsenden Rezeption erfreut und weltweit als Referent und Gastprofessor tätig ist. <sup>28</sup> Esack hebt hervor, wie sich Gott selbst solidarisch mit den Unterdrückten und Marginalisierten identifiziert und diese befreit, wofür der Exodus das zentrale Paradigma abgibt (vgl. Sure 10,83–85.90). Dadurch kommt »God's preferential option for the oppressed« <sup>29</sup> zu Geltung, auch wenn es sich bei Unterdrückten um Nichtgläubige handelt. Den Koran sieht Esack eng auf einen bestimmten gesellschaftlichen Kontext bezogen: »revelation is always a commentary on a particular society«. <sup>30</sup> Soziale Kategorien wie Unterdrückung und Solidarität sind für Esack religiösen

Glaubenskategorien und Gruppeneinteilungen klar übergeordnet. Solidarität bekommt auf diese Weise ein universales Profil und eine gesellschaftsverändernde Ausrichtung, da es sich um Solidarität mit den Unterdrückten gegen die Unterdrücker handelt. Esacks Erfahrungshintergrund ist die Situation in Südafrika, wo er sich selbst auch als Aktivist für mehr Gerechtigkeit einsetzt. Sein Grundanliegen lässt sich aber ohne Weiteres auf andere Kontexte übertragen und sollte nicht auf Beziehungen zwischen westlichen Gesellschaften und anderen Weltgegenden beschränkt werden. In diesem Sinn kann Solidarität nur dann ein universaler Wert sein, wenn er offen ist für unterschiedliche Adressaten, Akteure und Mitgestalter.

Ein dritter Wert, der derzeit Gegenstand vieler muslimischer Debatten ist, ist *Gemeinwohl* (*maṣlaḥa*). Er entstammt der klassischen islamischen Jurisprudenz und bildet dort ein Instrument der Normfindung in Fällen, wo es in Koran und Sunna keinen Textbeleg gibt (*maṣlaḥa mursala*). Bei al-Ghazali (gest. 1111) wird etwa das als *maṣlaḥa* verstanden, »was dem Schutz der [...] fünf Grundbedürfnisse dient« und den »Schutz des Rechtszwecks«<sup>31</sup> ausmacht – also Schutz der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommenschaft und des Eigentums. Die Anwendung und Ausgestaltung kann unterschiedlich restriktiv verstanden werden. Im Extremfall kann *maṣlaḥa* als muslimisches Kollektivwohl mit Unterbetonung des Individuums und der nichtmuslimischen Menschheit fungieren und dabei eher durch Ableitung als durch einen kreativen Suchprozess gewonnen werden. Auch im westlich-europäischen Kontext ist der aus vormodernen Gesellschaften stammende und hier als ungefährer Entsprechungsbegriff herangezogene Terminus *Gemeinwohl* ambivalent, da er durch eine »schwache inhaltliche Bestimmtheit und die daraus resultierende vielfältige operationale Ver-

wendbarkeit«<sup>32</sup> gekennzeichnet ist. Angesichts der Erfahrung von Autonomie verschieben viele muslimische Denker den Akzent von einem System von fallbezogenen Geboten und Verboten hin zu *maṣlaḥa* als einer offenen Zielgröße des Handelns. Als Beispiel soll der an der Universität Sarajevo lehrende muslimische Ethiker und Theologe Dževad Hodžić zitiert werden.<sup>33</sup> Mit Verweis auf den 1905 gestorbenen ägyptischen Gelehrten Muhammad Abduh versteht er *maṣlaḥa* »als ein Prinzip der Veränderung, der Dynamik und Anpassungsfähigkeit«. <sup>34</sup> Umgesetzt wird dies in einem offenen Diskurs, der »fachlich, objektiv, kompetent und demokratisch, und das bedeutet multidisziplinär, multiperspektivisch und vor den Augen der Öffentlichkeit (zu) bemessen«<sup>35</sup> ist. Dies schließt für Hodžić die Notwendigkeit ein, bei der moralischen Abwägung auch zukünftige Generationen zu berücksichtigen. An diesem Beispiel zeigt sich wiederum der hermeneutische Prozess einer Aktualisierung traditioneller Werte. Mit dieser Position zu *maṣlaḥa* steht Hodžić in der Linie einer Strömung, welcher es in der *maṣlaḥa*-Deutung darum geht, »to address changes in the political and social environment«. <sup>36</sup> Gleichzeitig kann seine Position in ihrer kritischen Stoßrichtung und universal-diskurstheoretischen Ausrichtung als »singulär«<sup>37</sup> bezeichnet werden. Gemeinwohl wird so nicht zu einem Diktat der Mehrheit oder einer hegemonialen Gruppe, sondern letztlich zu einer inhaltlich schwach bestimmten Verfahrensweise, mittels derer sich eine pluralistische Gesellschaft als Wertegemeinschaft konstituieren kann.

Die drei Beispiele illustrieren, dass Werte, die zwar teilweise gruppenbezogen verstanden werden können, von den drei genannten Autoren weitgehend in einem universalen Sinn vertreten werden. Es wäre auch möglich gewesen, stärker abgrenzende und exklusivistische Stimmen heranzuziehen, die ebenfalls Teil eines pluralen muslimischen Spek-



trums sind. Hier wurde ein anderer Weg gewählt, um einen Möglichkeitsraum zu eröffnen und die drei beispielhaft herangezogenen Werte als ein Gegenkonzept zu stärker abgrenzenden Stimmen darzustellen: Während Partizipation stärker einen Anspruch markiert, erweist sich Solidarität als eine umfassende Aufgabe und beschreibt schließlich Gemeinwohl als eine durch beides zu füllende und mit verschiedenen Akteuren zu gestaltende Zielgröße.

In einem Wertedialog geht es darum, Werte sowie ihre jeweilige Entstehung, Gewichtung und Auslegung verstehen zu lernen. Auf diese Weise können Werte vertieft und weiterentwickelt werden. Bestandteil dieses Dialogs müsste aber auch das Werteverständnis selbst sein, das in der hier vorgeschlagenen Gestalt zwar Engführungen der Debatte zu überwinden vermag, aber westlicher Philosophie entstammt und nicht von vornherein als muslimisch zustimmungsfähig verstanden werden kann. Mouhanad Khorchide nimmt jedoch ebenfalls auf Hans Joas Bezug und sieht hier gleichermaßen einen Bezug »auf den Wertobjektivismus und den Wertsubjektivismus«, <sup>38</sup> womit auch eine Stimme aus aktuellen muslimischen Grundlagenreflexionen über Werte hörbar wird.

Die drei Beispiele zu Partizipation, Solidarität und Gemeinwohl verdeutlichen auch, dass von Muslimen gemeinschaftsbezogene Werte besonders hoch gewichtet werden, was einen Impuls für gegenwärtige stark individuell orientierte Werte geben kann. Zugleich wurde aber auch anhand von Positionen unterschiedlicher muslimischer Denker deutlich, dass diese Gemeinschaftswerte einem hohen Maß an individueller Interpretation unterliegen. Trotz Schnittmengen lassen sich unterschiedliche Wertvorstellungen selten auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Auch wenn die Beispiele darauf hinzielen, eine gemeinsame Grundlage darzu-

stellen, erfordert ein »Konsens über öffentliche Werte« in jedem Fall die »Anerkennung der Möglichkeit begründeter Meinungsverschiedenheiten über das Gute«.<sup>39</sup> Somit werden Differenzen und konflikthafte Aspekte des Wertedialogs nicht ausgeblendet, sondern es geht darum, sie mit konsensualen Grundlagen in ein Gleichgewicht zu bringen.

Werte lassen sich nicht einfach aus heiligen Schriften ableiten, sie sind keine statischen, rein traditionsbezogenen Größen. Werte müssen erkämpft, lebendig gemacht und geschützt werden. So sollten Muslime, Christen und andere die Chance nutzen, aus dem wertegenerativen Potenzial in gemeinsamen Erfahrungsräumen zu schöpfen, um Werte als »Wächter der sozialen Ordnung«<sup>40</sup> zu etablieren und zu festigen. Umgekehrt macht das hier vertretene Werteverständnis deutlich, dass Werte nicht losgelöst von ihrer Entstehung und Aneignung verstanden werden können. Daher wäre es verfehlt, von Muslimen zu verlangen, ihre eigenen Prozesse der Wertebildung beiseitezulegen und ausschließlich westliche Etappen der Wertebindung zu verinnerlichen. Vielmehr geht es darum, sich in einer Dialektik zwischen partikularen Erfahrungen und Traditionen einerseits sowie darauf aufzubauenden Verallgemeinerungen zu bewegen. Daher sind die vorgestellten muslimischen Zugänge zu Werten von hoher Relevanz, indem sie nicht der Versuchung eines exklusiven Entweder-oder erliegen, sondern selbst eine synthetische Position vertreten. Außerdem stehen sie dafür, dass Werte nicht statisch und abgeschlossen vorliegen, sondern Prozesse der Wertebildung und Wertebindung für Muslime wie auch für andere Gruppen und die Gesellschaft als Ganze kontinuierlich weitergehen.

## Anmerkungen

- 1 Antweiler, Christoph (2011): *Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bielefeld, S. 14.
- 2 Ramadan, Tariq (2004): *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford/New York.
- 3 Pollack, Detlef/Müller, Olaf (2012): *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh, S. 21.
- 4 Ebd., S. 30.
- 5 Schwartz, Shalom H. (2012): *An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values*. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2(1), <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1116> (abgerufen am 31.8.2017), S. 12.
- 6 Giannakopoulos, Angelos/Maras, Konstadinos (2005): *Der europäische Türkei-Diskurs: Eine Vergleichsanalyse*, in: dies. (Hg.), *Die Türkei-Debatte in Europa. Ein Vergleich*, Wiesbaden, S. 213–229, 226.
- 7 Zur Frage einer »christlich-jüdischen Tradition« vgl. Nathan, Emmanu-el/Topolski, Anya (Hg.) (2017): *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, Berlin/Boston.
- 8 Tibi, Bassam (2003): *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München, S. 212.
- 9 Schmid, Hansjörg (2014): *Europäischer Islam? Kontextualisierungsprozesse, normative Positionen, interreligiöse Perspektiven*, in: Michael Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Europa? Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig, S. 117–140, 128.
- 10 Engelhardt, Jan Felix (2017): *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden, S. 62.
- 11 Siehe [https://www.irp.uni-osnabrueck.de/institut/theologisches\\_profil.html](https://www.irp.uni-osnabrueck.de/institut/theologisches_profil.html) (zuletzt abgerufen am 31.08.2017).
- 12 Fenner, Dagmar (2008): *Ethik*, Basel, S. 172.
- 13 Scheler, Max (2014): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg, S. 315.
- 14 Joas, Hans (1999): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a. M., S. 228.
- 15 Ebd., S. 255.
- 16 Joas, Hans (<sup>3</sup>2012): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M., S. 252.
- 17 Ebd., S. 263.
- 18 Mandry, Christof (2009): *Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zum politischen Selbstverständnis der Europäischen Union*, Baden-Baden, S. 165.

- 18 Schmid, Hansjörg (2013): Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik. Philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen im Gespräch, in: Amos International 2/2013, S. 3–12, 7.
- 19 Mandry (2009): S. 174.
- 20 Joas (1999): S. 287.
- 21 Hager, Lutz (2005): Wie demokratisch ist direkte Demokratie?, Wiesbaden, S. 16.
- 22 Habermas, Jürgen (1961): Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung, in: ders. u. a. (Hg.), Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten, Neuwied, S. 11–49, zit. nach ebd.
- 23 Siehe <http://www.nhorizons.org/about> (zuletzt abgerufen am 31.08.2017).
- 24 Hussain, Dilwar (2003): The Holy Grail of Muslims in Western Europe. Representation and Relationship with the State, in: Esposito, John/Burgat, François (Hg.), Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East, London, S. 215–250.
- 25 Ebd., S. 247.
- 26 Hussain, Dilwar (2004): Councillors and Caliphs: Muslim Political Participation in Britain, in: Siddique Seddon, Mohammed u. a. (Hg.), British Muslims Between Assimilation and Segregation. Historical, Legal and Social Realities, Leicester, S. 173–200, 196.
- 27 Nell-Breuning, Oswald von (1990): Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg, S. 17.
- 28 Siehe <https://www.uj.ac.za/contact/Pages/Farid-Esack.aspx> (zuletzt abgerufen am 31.08.2017).
- 29 Esack, Farid (1997): Qur'an, Liberation & Pluralism. Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression, Oxford, S. 102.
- 30 Ebd., S. 53.
- 31 Bassiouni, Mahmoud (2014): Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität, Frankfurt a. M., S. 153.
- 32 Münkler, Herfried/Bluhm, Harald (2001): Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe, in: dies. (Hg.), Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, Berlin, S. 9–30, 27.
- 33 Siehe <http://fin.unsa.ba/bibliografije/dzevad-hodzic.pdf> (zuletzt abgerufen am 31.08.2017).
- 34 Hodžić, Dževad (2008): Verantwortung in der Biotechnologie und das islamische Gemeinwohlprinzip (mašlaḥa), in: Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.), Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg, S. 203–210, 205.

- 35 Ebd., S. 210.
- 36 Opwis, Felicitas (2005): *Maşlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory*, in: *Islamic Law and Society* 12, 182–223, 220.
- 37 Eich, Thomas (2008): *Beobachterbericht zum Forum: Verantwortung in der Biomedizin*, in: Schmid u. a. (Hg.), *Verantwortung für das Leben*, S. 211–214, 212.
- 38 Khorchide, Mouhanad (2014): *Wertpluralismus: Wertekonsens und Grunddiskrepanzen – Eine muslimische Perspektive*, in: Rohe, Mathias u. a. (Hg.), *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Freiburg, Bd. 1, S. 579–605, 579.
- 39 Hinsch, Winfried (2002): *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Berlin/New York, S. 187.
- 40 Breitsameter, Christof (2009): *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*, Paderborn, 227.