
POSTSÄKULARITÄT ALS LEITPERSPEKTIVE THEOLOGISCHER SOZIALETHIK. EMPIRISCHE BEFUNDE, HERMENEUTISCHE ZUGÄNGE, INTERRELIGIÖSE PERSPEKTIVEN

Hansjörg Schmid

Die Entstehung der theologischen Sozialethik als wissenschaftlicher Disziplin im 19. und 20. Jahrhundert kann als Säkularisierungsschub verstanden werden: Neben der Sozialen Frage und verschiedenen Strategien für ihre Bewältigung spielten eine empirische Wahrnehmung des Sozialen und die Auseinandersetzung mit der Frage der Menschenrechte eine zentrale Rolle.¹ Zunächst prägte das neuscholastische Naturrecht die theologische Sozialethik, später die Auseinandersetzung mit den Wirtschaftswissenschaften, der politischen Philosophie und anderen Disziplinen. Damit trug die Sozialethik der Anforderung der Moderne Rechnung, Normen im Angesicht gesellschaftlicher Rahmenbedingung und ihrer Erschließung durch verschiedene Disziplinen diskursiv auszuhandeln. Auf diese Weise wurde die Sozialethik einerseits kommunikations- und modernefähig, trug andererseits aber selbst zu ihrer eigenen Säkularisierung bei.

Verschiedene Debatten der letzten Jahrzehnte über den Stellenwert von Religion versetzen die theologische Sozialethik heute in einen neuen Gesprächskontext. Statt vom Verschwinden der Religion ist von ihrer Wiederkehr die Rede, die in der öffentlichen Sichtbarkeit des Islams einen greifbaren Ausdruck findet. Diese Diskussion ist grundsätzlich wie hinsichtlich des Islams kontrovers und nicht selten polarisiert: So fungiert etwa die Unvereinbarkeit von Islam und Säkularität² als ein Topos islamistischer Abgrenzungen gegenüber dem Westen und ist zugleich ein zentrales Argument westlicher Islamkritik. Säkularisierung wird dann als «Privileg der christlichen Religionsgeschichte»³ verstanden. In kritischer Auseinandersetzung mit dieser Position wird Säkularisierung als «Basisnarrativ» und «eine(r) der Gründungsmythen zeitgenössischer europäischer Identität»⁴ de-

1 Vgl. W. KORFF, *Christliche Sozialethik. Ein Aufriss ihrer Grundlegung*, in: M. VOGT (Hg.), *Christliche Sozialethik. Architektur einen jungen Disziplin*, München 2012, 61–77, 63–72.

2 Ich spreche hier von Säkularität als einem Zustand im Unterschied zu Säkularisierung als einem Prozess und Säkularismus als Ideologie.

3 R. SCHULZE, *Die dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität*, in: W. DIETRICH/W. LIENEMANN (Hg.), *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven*, Zürich 2010, 147–205, 148. Vgl. L. MAVELLI, *Europe's Encounter with Islam. The Secular and the Postsecular*, Abingdon 2012.

4 J. CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 10.

konstruiert und als geeignete sozialwissenschaftliche Kategorie überhaupt in Frage gestellt. Auf der anderen Seite fungiert Religion nach Ende des Ost-West-Konflikts wieder als Deutungskategorie für politische Auseinandersetzungen. Es kommt zu einem regelrechten «religious turn in der Einwanderungsdebatte»⁵ Gesellschaftliche Konflikte und Transformationen wie etwa der Integrationsprozess von «Muslimen» werden in der Folge primär anhand von Religion gedeutet. «Der Islam» spielt dabei eine zentrale Rolle für die gesellschaftliche Identitätsfindung, die oft mittels Abgrenzung geschieht.

In diesem Zusammenhang steht auch eine neue Diskussion über den theologischen Charakter der Sozialethik, in welcher der Begriff «postsäkular» eine zentrale Rolle spielt.⁶ Angesichts fortdauernder Auseinandersetzungen um Säkularisierung und mögliche Gegentrends handelt es sich hierbei um ein strittiges Feld. Was ist unter Postsäkularität zu verstehen und welche Auswirkungen hat dieses Phänomen auf die theologische Sozialethik? Was bedeutet Postsäkularität konkret für die theologische und die interreligiöse Ausrichtung der theologischen Sozialethik? Wie lässt sich Postsäkularität als Leitperspektive theologischer Sozialethik methodisch umsetzen?

Der vorliegende Beitrag ist wie folgt strukturiert: Ausgehend von einigen Eckpunkten der Diskussion um Postsäkularität (1.) geht es zunächst um empirische Befunde und deren Deutung (2.) sowie anschließend um Postsäkularität als normativen Begriff, mit dem sich das Verhältnis von Religion und Säkularität neu gestalten lässt (3.). Daran anknüpfend wird die Denkfigur «Zeichen der Zeit», die für die theologische Sozialethik seit mehreren Jahrzehnten eine wichtige hermeneutische und programmatische Funktion innehat, im Rahmen von Postsäkularität interpretiert und als sozialetisches Paradigma entfaltet (4.). Es folgt ein Ausblick auf interreligiöse Perspektiven, die in einem postsäkularen Kontext ein unverzichtbares Element sozialetischer Reflexionen darstellen (5.). Am Ende steht ein kurzes Fazit (6.).

5 B. ROMMELSPACHER, *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*, Bielefeld 2017, 336.

6 Vgl. etwa K. GABRIEL, *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?*, in: M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2015, 211–236; DERS., *Von der Postsäkularität zu den multiplen Modernen und Säkularitäten*, in: G. AUGUSTIN (Hg.), *Die Strahlkraft des Glaubens. Identität und Relevanz des Christseins heute*, Freiburg i. Br. 2016, 165–186; H.-J. HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007; M. VOGT, *Postsäkulare Sozialethik*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 183 (2014), 467–484; DERS. (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013.

1. *Debatte um Postsäkularität*

Der Begriff «postsäkular» wurde erstmals Ende der 1950er Jahre gebraucht,⁷ erlangte aber erst viel später seine Popularität. Modische post-Begriffe sind oft diffus, da sie ihren Gehalt wesentlich von dem beziehen, was sie abzulösen versuchen. So knüpft «postsäkular» an «säkular» an. Dabei geht es um eine zentrale Frage des Selbstverständnisses der Moderne. In diesem Sinn bezeichnet Karl Gabriel die Säkularisierungsthese als in Bezug auf Europa «dominierende Selbstverständigungskategorie des 20. Jahrhunderts»⁸. Europa kann als «Schlüsselcase für die Logik und Dynamik des Verhältnisses von Säkularisierung und postsäkularer Gesellschaft»⁹ gelten – verbunden mit einer nicht selten konflikthafter Beziehung zwischen beiden Größen. Klaus Eder charakterisiert Europa daher als «jene Gesellschaft, in der die Differenz von öffentlicher Säkularität und privater Religiosität in radikalster Weise ausformuliert worden ist»¹⁰. Wenn sich aber Europa als Sonderfall im Blick auf Säkularisierungsprozesse erweist, so prägt dies auch die Diskussion über Postsäkularität.

Zugleich ist der Begriff «säkular» in hohem Maße vielschichtig und mehrdeutig, was wiederum Auswirkungen auf den Begriff «postsäkular» hat. Folglich findet in Bezug auf beide Begriffe eine kontroverse Debatte statt. Während der Begriff «postsäkular» von manchen grundsätzlich abgelehnt wird,¹¹ wird er von anderen wiederum beschworen. Jürgen Habermas spricht in seiner berühmten Friedenspreisrede von 2001 von «Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft»¹² und bringt damit die Herausforderung zum Ausdruck, bei einer fortschreitenden Säkularisierung konstruktiv mit zugleich fortdauernd präsenter Religion umzugehen. In Anknüpfung daran versteht Habermas postsäkulare Gesellschaft als «auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften auch epistemisch eingestellte[r] Gesellschaft»¹³, die das Religiöse auf den Wegen der Erkenntnisfindung gerade nicht ausschließt. Charles Taylor verwendet den Begriff «postsäkular» in Bezug auf die Infragestellung «der üblichen Großerzählung von der

7 Vgl. den Hinweis auf M. E. Marty bei A. MUNZINGER, *Gemeinsame Welt denken. Bedingungen interkultureller Koexistenz bei J. Habermas*, Tübingen 2015, 120 Anm. 338.

8 K. GABRIEL, *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese*, 218.

9 K. EDER, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 13 (2002), 331–343, 335.

10 Ebd.

11 Vgl. H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrung und Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2006, 122–128.

12 J. HABERMAS, *Glaube und Wissen. Dankesrede*, in: *BÖRSENVEREIN DES DEUTSCHEN BUCHHANDELS (Hg.), Friedenspreis 2001*, 9–15, 9.

13 J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 146.

Säkularisierung»¹⁴ und thematisiert eine ähnliche Ambivalenz wie Habermas. Zur Begriffsklärung lässt sich an José Casanova anknüpfen, der drei voneinander zu trennende Prozesse von Säkularisierung unterscheidet, denen wiederum drei Bedeutungen von Postsäkularität korrespondieren:¹⁵

- *Differenzierung*: Hier geht es um Emanzipation säkularer Sphären von religiösen Normen und Institutionen. Damit bedeutet Säkularisierung einen Machtverlust für religiöse Institutionen. Das kann in verschiedenen Religionen auf unterschiedliche Weise zum Tragen kommen. So ist im Islam in erster Linie das Normensystem der Scharia betroffen, nicht eine religiöse Institution.¹⁶
- *Rückgang von Religion*: Dies bedeutet eine Abnahme religiöser Praxis und religiöser Überzeugungen in der Moderne.
- *Privatisierung*: Dabei geht es um die Verlagerung von Religion von der öffentlichen in die private Sphäre. Religion wird privat, individuell und damit unsichtbar.

Postsäkularisierung kann somit Entdifferenzierung, Wiederkehr von Religion oder Entprivatisierung bedeuten. José Casanova zeigt auf, dass es in unterschiedlichen Kontexten zu einer Entprivatisierung von Religion gekommen ist und sich Religion nicht auf in eine klar abgegrenzte Sphäre einschränken lässt. Er sieht die klassische Säkularisierungsthese widerlegt, hält aber dennoch an Differenzierung als Kern von Säkularisierung fest.¹⁷ Sein Ansatz ist dabei von einem hohen Grundoptimismus geprägt: Religionen gelingt es, sich säkularisierungskompatibel in der öffentlichen Sphäre einer pluralistischen Zivilgesellschaft einzubringen und auch der Islam kann laut Casanova dahin gelangen.¹⁸

Während sich viele Autoren wie Casanova auf die politische und die religiöse Sphäre fokussieren, um ihre Position zu Postsäkularität zu entwickeln, wählen andere einen weiteren Zugang. So zeigt Hans-Joachim Höhn ein breites Spektrum impliziter Religion etwa im Bereich von Wirtschaft, Medien und Kultur

14 CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012, 895, vgl. 894.

15 Vgl. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 19–38. Charles Taylors dreigliedrige Unterscheidung (DERS., *Ein säkulares Zeitalter*, 14 f.) deckt sich in Bezug auf die beiden ersten Kategorien weitgehend mit Casanova. Als dritte Kategorie führt Taylor die Optionalität von Glauben an, wobei er ebenfalls auf Privatisierung als Folge dieser Situation verweist (vgl. CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 890). W. A. BARBIERI, *Sechs Facetten der Postsäkularität*, in: M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Postsäkularismus*, 41–78, nimmt einer noch weitergehende Differenzierung vor.

16 Vgl. G. KRÄMER, *Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. Säkularisierung im Islam*, in: H. JOAS/K. WIEGANDT (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 172–193, 193.

17 Vgl. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, 6.

18 Vgl. J. CASANOVA, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, in: *Social Research* 68 (2001), 1041–1080.

auf.¹⁹ Dabei handelt es sich um bedeutsame Phänomene, die allerdings von expliziter Religion mit ihren ethischen und rituellen Bestandteilen zu unterscheiden sind.

2. Empirische Befunde zur Postsäkularität

Der Fokus für die im Folgenden diskutierten empirisch-religionssoziologischen Befunde liegt exemplarisch auf dem deutschsprachigen Raum, wobei auch hier länderspezifische Gegebenheiten zu berücksichtigen sind.²⁰ Angesichts der Vielfalt der Wege von Säkularisierung ist ein derart begrenzter Reflexionsrahmen mit Offenheit auch gegenüber Entwicklungen und Phänomenen außerhalb dieses Raumes geboten.²¹

In Deutschland zeigt sich ein eindeutiger Trend hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit. Im Jahr 1950 waren 95,6% der gesamtdeutschen Bevölkerung entweder der evangelischen oder der katholischen Kirche zugehörig.²² Im Jahr 2016 hat sich das Bild stark gewandelt: Nur noch 54,9% der Bevölkerung gehören einer der beiden großen Kirchen an, 32,2% sind «ohne Zuordnung»; der Anteil der Muslime betrug 6% und 4,5% gehörten anderen christlichen Kirchen an.²³ Auch in der Schweiz ist zu beobachten, wie die Zahl der Angehörigen der reformierten und der katholischen Kirche massiv zurückgegangen ist: Während 1970 über 90% den beiden großen Kirchen angehörten, waren es im Jahr 2000 noch gut drei Viertel, wohingegen sich diese Zahl bis 2015 auf 62,6% reduzierte.²⁴ Gleichzeitig erhöhte sich die Zahl der Konfessionslosen auf mehr als ein Viertel. Daneben bringen eine gestiegene Zahl von Muslimen (5,1%) sowie Angehörigen anderer Religionen (1,6%) und anderer christlicher Glaubensgemeinschaften (5,8%) ein hohes Maß an gesellschaftlicher Pluralisierung zum Ausdruck.

Eine neue Studie zu Österreich, das stark katholisch geprägt ist, zeigt einen vergleichbaren Trend: Während 2001 noch 75% der Bevölkerung der katholi-

19 H.-J. HÖHN, *Postsäkular*, 87–136.

20 J. CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion*, 89, fordert eine «Anerkennung der multiplen und vielfältigen Modelle von Säkularisierung und Differenzierung».

21 So auch bei CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 47: «Irgendwann einmal sollte es möglich sein, eine ganz allgemeine Untersuchung des Gesamtphänomens in Angriff zu nehmen. Ich glaube aber nicht, dass man dort ansetzen kann.»

22 Vgl. D. POLLACK/O. MÜLLER, *Religionsmonitor 2013. Verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2013, 32.

23 Vgl. REMID, *Religionsgemeinschaften in Deutschland*, Version 19.09.2017 (zu beziehen über http://remid.de/info_zahlen_grafik/).

24 Vgl. BUNDESAMT FÜR STATISTIK, *Entwicklung der Religionslandschaft (ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren)*, 2017, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/religionen.assetdetail.1901538.html>, 26. Mai 2018.

schen Kirche angehörten, sind es 2016 gerade noch 64%. Gleichzeitig ist die Zahl der Konfessionslosen von 12% auf 17% gestiegen, die der Muslime von 4% auf 8% und die der orthodoxen Christen von 2% auf 4%.²⁵ Die in dieser Studie enthaltenen Prognosen deuten darauf hin, dass sich diese Trends weiter fortsetzen werden. Auch wenn dabei teilweise mit überhöhten Zahlen gearbeitet wird, ist von einem weiteren Anstieg der muslimischen Bevölkerung in Europa auszugehen.²⁶

Die bisher in den Blick genommene formale Religionszugehörigkeit ist jedoch von begrenzter Aussagekraft. Studien etwa des Religionsmonitors blicken auf die unterschiedliche Ausprägung und Relevanz von Religiosität. Auch wenn in Deutschland noch knapp die Hälfte der Menschen Religion für wichtig oder sehr wichtig erachten, hat sie weitgehend an Bedeutung verloren und steht hinter Familie, Arbeit und Freizeit als Lebensinhalt.²⁷ Die Religiosität variiert jedoch je nach Religion: Die neueste Studie des Religionsmonitors zeigt, dass es in allen untersuchten europäischen Ländern unter den Muslimen mehr Hochreligiöse gibt als unter Nichtmuslimen.²⁸ Als Ursachen dafür können «gruppenbezogene Konformität als auch die Abgrenzung zum areligiösen Mainstream im Aufnahmeland»²⁹ angesehen werden.

Anhand einer Schweizer Studie wird deutlich, dass die Religiosität von Muslimen sehr unterschiedlich ausgeprägt ist. Bei 90% der Muslime findet sich ein expliziter Gottesglaube. Dies wird nur von den Angehörigen von Freikirchen übertroffen (92%).³⁰ Bei protestantischen Christen ist dies nur bei weniger als der Hälfte der Fall, wohingegen Agnostiker und Personen, die an eine höhere Macht glauben, ebenfalls stark vertreten sind. Daran wird deutlich, dass Kombinationen von Konfessionszugehörigkeit mit unterschiedlichem Gottesglauben und auch religiösen Praktiken eine Realität sind. 24% der Muslime bezeichnen sich als «sicher religiös» – hier liegt der Zahlenwert bei allen anderen mit Ausnahme der

25 A. GOUJON/S. JURASSZOVICH/M. POTANČOKOVÁ, *Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016 bis 2046*, Wien 2017, 13 f.

26 Vgl. PEW RESEARCH CENTER, *Europe's Growing Muslim Population*, Nov. 29, 2017. Vgl. kritisch zur Zählung von Muslimen: M. BLUME, *Islam in der Krise: Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern 2017, 13–24. Da es im Islam keine Tradition von Mitgliedschaft gibt, stellt sich die Frage, wer überhaupt als Muslim zu zählen ist.

27 G. PICKEL, *Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*, Gütersloh 2013, 18.

28 Vgl. D. HALM/M. SAUER, *Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert?*, Gütersloh 2017, 36.

29 Vgl. ebd.

30 BUNDESAMT FÜR STATISTIK (Hg.), *Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2014*, Neuchâtel 2016, 15. Vgl. auch ebd. 26.

Evangelikalen deutlich unter 20%.³¹ Im Blick auf den Alltag spielt Religion für Muslime ebenfalls eine relativ große Rolle, etwa im Bereich der Kindererziehung, bei Krankheit oder anderen schwierigen Lebenssituationen.³² In Bezug auf Gebet und Gottesdienst sind die Befunde teilweise gegenläufig: 46% der befragten Muslime gaben an, dass sie in den letzten 12 Monaten nie einen Gottesdienst (Ritualgebet) besucht haben – weit mehr als bei den Angehörigen aller anderen Religionen.³³ Dies deutet darauf hin, dass sehr viele Muslime ihre Religion weitgehend im privaten Raum oder gar nicht praktizieren. Die Zahl der Muslime, die nie beten ist mit 40% relativ hoch, wohingegen 13% der Muslime – und damit deutlich mehr als bei den Katholiken oder Protestanten – mehrmals täglich beten.³⁴ Diese Befunde machen deutlich, dass der Islam nicht eine säkularisierungsresistente Religion qua se darstellt und bei Muslimen wie bei Angehörigen anderer Religionen gegenläufige Trends und ein vielfältige Bild von Religiosität vorliegen.

Im Blick auf Säkularisierung muss aber neben der individuellen Mikroebene auch die institutionelle Meso- und gesamtgesellschaftlich-systemische Makroebene berücksichtigt werden, was hier nur angedeutet werden kann. Dort zeigen sich stärkere länderspezifische Besonderheiten: So haben kirchliche Wohlfahrtsverbände, Kindergärten und Religionsunterricht in Deutschland und Österreich einen weit stärkeren institutionellen Stellenwert als in der Schweiz. Wie weit religiöse Prägungen und Akteure Teil wohlfahrtsstaatlicher Arrangements sind, erweist sich als wichtiger Indikator.³⁵ Aber auch hier kann weiter unterscheiden werden zwischen institutioneller Anbindung und religiösem Profil.

Der Blick auf empirische Befunde zeigt, dass die These von einer Rückkehr der Religion in Bezug auf den deutschsprachigen Raum (und darüber hinaus in Europa) nicht zutrifft. Im Zentrum steht der Zuwachs an Pluralität, für die Europa einen großen Freiraum bietet. Postsäkularität ist daher in Bezug auf Europa keine quantitative Aussage etwa über ein Anwachsen von Religionsgemeinschaft. Die empirischen Befunde zeigen, dass die klassische Säkularisierungsthese nicht widerlegt ist, dass sie aber einer Modifikation bedarf. Komplexe und teils widersprüchlich religionssoziologische Befunde mahnen zur Zurückhaltung mit großen Thesen.

31 Vgl. ebd. 13.

32 Vgl. ebd. 22–24.

33 Vgl. ebd. 9.

34 Vgl. ebd. 12.

35 Vgl. etwa K. GABRIEL/H.-R. REUTER/A. KURSCHAT/S. LEIBOLD (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Tübingen 2013.

3. Postsäkularität als qualitative und normative Kategorie

Postsäkularität wird hier also nicht als quantitative Aussage, sondern als *qualitative* Deutungskategorie für die aktuelle gesellschaftliche Situation aufgefasst.³⁶ Darüber hinaus wird Postsäkularität als *normative* Gestaltungskategorie verstanden, die das Verhältnis von Religionen und Gesellschaft jenseits von einer wechselseitigen Abschließung zu regeln vermag. In Anknüpfung an verschiedene aktuelle Positionen und Debatten zu Postsäkularität werden im Folgenden acht Teilaspekte von Postsäkularität entwickelt, die systematisch aufeinander aufbauen und jeweils als qualitative und normative Kategorie aufzufassen sind:

1. *Optionalität*: Optionalität beruht auf Freiheit und setzt daher einen bestimmten gesellschaftlichen Rahmen voraus, in dem Optionalität wahrgenommen werden kann. Optionalität bedeutet keine Bestreitung von Säkularität, sondern eine neue Ausgangssituation in Bezug auf Religion. Für Charles Taylor, der den Fokus im Unterschied zu Casanova stärker auf das Individuum legt, ist Glaube «eine von mehreren Optionen neben anderen» und daher «eine umkämpfte Option»³⁷. Im Unterschied zu früheren Epochen sind verschiedene säkulare oder religiöse Optionen reale Wahlmöglichkeiten für jeden Einzelnen. Typisch sind auch «Zwischenpositionen»³⁸, die – wie an empirischen Beispielen oben deutlich wurde – oft auf überraschende Weise Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft, individuelle Glaubensüberzeugung und religiöse Praxis kombinieren. Hinzu kommen ferner unterschiedliche inner- und interreligiöse Optionalitäten,³⁹ so dass insgesamt eine ausgesprochen unübersichtliche Lage entsteht.

2. *Neues öffentliches Interesse*: Ein neues Interesse für das Religiöse in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern bedeutet nicht eine grundsätzliche Umkehr von Säkularisierungsprozessen, sondern ist Zeichen eines Bewusstseinswandels. Religion ist wieder verstärkt ein Thema in öffentlichen Debatten, in denen es darum geht, die Religion der anderen einzuschätzen und zu bewerten.⁴⁰ Vielfach ist es vor allem der konflikthafte Umgang mit Religion, der zu ihrer öffentlichen Sichtbarkeit beiträgt. Häufig geht es dabei um den Islam, dessen Erscheinungsformen in Europa oftmals noch einen hohen Neuheitswert für viele Menschen aufwei-

36 Zwischen «genealogisch-qualitativ» und «deskriptiv-quantitativ» unterscheidet D. POLLACK, *Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (2011), 1–41, 6.

37 CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 14 f.

38 Ebd. 857.

39 Vgl. ebd. 842 sowie R. BERNHARDT/P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

40 Damit geht es hier um mehr als um die spirituelle und stark individuelle «Sehnsucht nach einer über das Immanente hinausgehende Transformationsperspektive» (CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 887). Vgl. auch J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, z. B. 3; 5.

sen. Die starke Präsenz des Themas Islam in öffentlichen Debatten hat zur Folge, dass in Befragungen die Zahl der Muslime in Europa regelmäßig weit überschätzt wird.⁴¹ Religionsthemen finden so in Medienberichten und Publikationen bis hin zu populärer religiöser Literatur ihren Niederschlag.⁴² Auch die rituelle Dimension von Religion gewinnt wieder an öffentlicher Bedeutung; dies ist beispielsweise bei Trauerfeiern nach Katastrophen der Fall, die meist im Fernsehen übertragen werden und in denen Menschen mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, aber auch säkulare Menschen einbezogen sind.⁴³ Bei alledem geht es in erster Linie um eine Veränderung der Wahrnehmung, die aber auch einen zentralen Beitrag zur Konstruktion von Wirklichkeit leistet.

3. *Modernekritik*: Postsäkularität hängt eng mit einer Kritik an der Moderne zusammen, die mit Zweifel an einer westlichen Erfolgsgeschichte und deren Fähigkeit, auf globaler Ebene als eine Art Heilsweg zu fungieren, verbunden ist. Diese Kritik führt zu einer neuen Suche nach Ressourcen für den sozialen und ökologischen Bereich angesichts von vielfältigen Krisen und selbstzerstörerischen Mechanismen der Moderne. Der Verlust von Sinnressourcen kann als Säkularisierungsfolge angesehen werden, dem heute wieder «ein Bewusstsein von dem, was fehlt» gegenübergestellt wird.⁴⁴ Zur Auseinandersetzung mit Kehrseiten der Aufklärung und der Moderne gehört auch Selbstkritik in Bezug auf die ambivalente christliche Geschichte mit Säkularität, die nicht als Triumphgeschichte wahrgenommen werden sollte. Im Rahmen eines neuen globales Bewusstseins wächst die Offenheit gegenüber «multiplen Modernen», wodurch es möglich wird, «Religion auch als unabhängige Variable und nicht schon vorgängig nur als abhängige Variable ins Spiel zu bringen»⁴⁵. Somit ist Religion nicht einfach ein Spielball der Modernisierung, sondern kann in unterschiedlicher Weise gesellschaftliche Entwicklungen aktiv prägen.

4. *Ungleichzeitigkeit*: Die aktuelle Situation ist durch eine plurale Ungleichzeitigkeit auf globaler wie innergesellschaftlicher Ebene geprägt. Europa wird durch

41 Vgl. etwa SACHVERSTÄNDIGENRAT DEUTSCHER STIFTUNGEN FÜR INTEGRATION UND MIGRATION (Hg.), *Wieviele Muslime leben in Deutschland. Einschätzungsmuster von Personen mit und ohne Migrationshintergrund*, Berlin 2014, https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2015/01/SVR_Kurzinfo_Wieviele_Muslime_leben_in_D.pdf, 26. Mai 2018.

42 Vgl. V. KRECH, *Wiederkehr der Religion? Und nach welcher Säkularisierung? Beobachtungen zur religiösen Lage im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts* 2015, in: M. LUTZ-BACHMANN, *Postsäkularismus*, 257–287, 273 f.

43 Vgl. B. KRANEMANN/B. BENZ (Hg.), *Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge*, Neukirchen-Vluyn 2016.

44 Vgl. J. HABERMAS, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: M. REDER/J. SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M. 2008, 26–36.

45 K. GABRIEL, *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese*, 227.

die Präsenz von religiösen Gruppen herausfordert, die widerständig gegen die Trennung von Religion und Öffentlichkeit sind, oder durch Einwanderer aus Gesellschaften, die keine Optionsgesellschaften sind, sondern in denen eine Form von Religion fest verankert ist. Dies steht der Idee einer linearen Geschichte der Säkularisierung diametral entgegen. Der Begriff Postsäkularität macht diese neue Unübersichtlichkeit greifbar. Es ist dabei eine paradoxe «Persistenz der Religion inmitten ungebremster Prozesse ihrer Bestreitung und Überwindung»⁴⁶ zu beobachten. Die Ungleichzeitigkeit kann verschieden ausfallen – als Einfall von postsäkularer Religion in säkulare Kontexte und umgekehrt als Einfall säkularer Ideologien in stärker religiös geprägte Gesellschaften.

5. *Vieldimensionale Konflikte*: Angesichts radikaler Pluralität und Optionalität ist Religion nicht mehr selbstverständlich; sie muss sich stets neu legitimieren und um soziale Anerkennung ringen. Damit gewinnt die Konfrontation zwischen religiösen und säkularen Positionen, die bis hin zu einem kämpferischen Atheismus reichen, schon allein aufgrund der veränderten Zahlenverhältnisse an Gewicht. Es gibt ganz unterschiedliche Ebenen und Dimensionen des Konflikts, die sich wie folgt kategorisieren lassen: Konflikte zwischen Staat und Religionen, zwischen verschiedenen Religionen und ihren Angehörigen, zwischen Religion und Atheismus sowie innerhalb von Religionen, wo es etwa um die Frage einer authentischen und angemessenen Auslegung geht. Ein zentraler Konfliktgegenstand ist die Frage nach dem legitimen Ausdruck einer Sichtbarkeit von Religion im öffentlichen Raum, womit es zu einer Wiederkehr von Religion als Konfliktthema kommt. Dabei lösen islambezogene Konflikte europaweit öffentliche Debatten aus, die in Bezug auf andere Gegenstände nicht in vergleichbarer Form auftreten.⁴⁷ Kennzeichnend ist, dass diese Konflikte gerade nicht blockartig sind, wie es etwa von Samuel Huntington postuliert wurde, sondern vielschichtig, unübersichtlich und komplex mit inhomogenen Konfliktgruppen, unvorhersehbaren Verläufen und unerwarteten Allianzen. Vor diesem Hintergrund ist es auch zu bezweifeln, dass ein Konsens darüber zu erreichen ist, dass Übersetzungsarbeit im Blick auf Äußerungen in religiöser Sprache als «kooperative Aufgabe» zu verstehen ist.⁴⁸ Die Gesellschaft ist somit insgesamt stärker konflikthaft zu den-

46 H.-J. HÖHN, *Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung*, in: T. M. SCHMIDT/A. PLITSCHMANN (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2014, 151–163, 154. E. L. GRAHAM, *Between a Rock and a Hard Place. Public Theology in a Post-secular Age*, London 2003, 21, spricht von einem «public square that is both more sensitive to and suspicious of religious discourse».

47 Vgl. N. GÖLE, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris 2015, 278.

48 J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 137.

ken, als dies etwa bei Habermas der Fall ist. Auch liegt es nahe, die konflikthafteren Aushandlungsprozesse auf dem Weg zur pluralitäts- und säkularisierungskompatiblen öffentlichen Religion im Raum der Zivilgesellschaft noch stärker zu betonen als bei Casanova.⁴⁹

6. *Religionspolitik*: Ein postsäkularer Bewusstseinswandel und die gestiegene Konflikthafterkeit machen auch eine intensiviertere politische Auseinandersetzung mit Religion erforderlich. Der Begriff «Religionspolitik» bringt (im Unterschied zu «Kirchenpolitik») Offenheit gegenüber verschiedenen Religionen zum Ausdruck, wobei derzeit oft die «Islampolitik» im Vordergrund steht. Wird Religionspolitik aktiv betrieben, erfolgt damit eine kontrollierte Rückholung von Religion in den öffentlichen Raum. Anstatt Religion sich selbst zu überlassen und einen breiten unstrukturierten Pluralismus in Kauf zu nehmen, wird damit auch der Versuch unternommen, das religiöse Feld mitzugestalten. Antonius Liedhegener und Gert Pickel sehen im Blick auf Deutschland einen «Übergang zu einem aktiveren Politikverständnis gegenüber den Religionsgemeinschaften»⁵⁰. Aber auch ein Staat wie Frankreich mit einem relativ hohen Grad an Trennung zwischen Staat und Religion bemüht sich etwa mit dem durch einen politischen Prozess initiierten «Conseil français du culte musulman» (CFCM) um eine Steuerung des muslimischen Feldes.⁵¹ Dabei kann Religionspolitik auf politische Mehrheitsentscheide begrenzt verstanden werden oder in einem weiteren Sinne Gerichtsentscheidungen und Verwaltungsakte einschließen.⁵² Da diese das Verhältnis von Staat und Religionen entscheidend prägen, liegt das breitere Verständnis nahe. Hingegen knüpft die Religionspolitik an die Konfliktlinien in dem für Europa typischen Aushandlungsprozess um einen säkularen Raum an, indem sie Konfliktregelungen umzusetzen versucht. Der säkulare Staat und seine Integrationskraft werden durch postsäkulare Trends angefragt.⁵³ Dabei wird Religion vielfach als Gefahr und Bedrohung wahrgenommen, was sich in besonderer Weise in der

49 Vgl. etwa J. CASANOVA, *Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective*, in: *Taiwan Journal of Democracy* 1/2 (2005), 89–108.

50 A. LIEDHEGENER/G. PICKEL, *Religionspolitik in Deutschland – ein Politikbereich gewinnt neue Konturen*, in: DIES. (Hg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden 2016, 3–22, 7.

51 Vgl. M. ZEGHAL, *La constitution du Conseil Français du Culte Musulman. Reconnaissance politique d'un Islam français?*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 129 (2005). D. HERVIEU-LÉGER, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004, 183, sieht die Entwicklung hin zu einer «vernünftigen Zusammenarbeit» zwischen Staat und Religionen auf der Grundlage von Laizität.

52 Vgl. A. LIEDHEGENER/G. PICKEL, *Religionspolitik in Deutschland*, 12 f.

53 Vgl. T. ASAD, *Europe Against Islam: Islam in Europe*, in: *The Muslim World* 87 (1997), 183–195, 194, der folgende Grundfrage aufgeworfen sieht: «as to whether the institutions and ideologies of Europe can adjust to a modern world of which culturally diverse immigrants are an integral part».

Debatte um Islam und Radikalisierung zeigt. In der Folge schwankt Religionspolitik zwischen parteipolitisch motivierter Verbotspolitik und positiven Beiträgen zum gesellschaftlichen Frieden.⁵⁴ Religionspolitik erweist sich als ambivalent, kann sie doch auch Religionen in «permanente Überwachung, quasi in einen Stand suspendierter Anerkennung und defizitären Vertrauens»⁵⁵ unter Autorität des säkularen Staates stellen und dadurch gerade eine gleichberechtigte Partizipation am Diskurs verunmöglichen.

7. *Säkularität als normativer Rahmen*: Taylor beschreibt Öffentlichkeit als in dem Sinne säkular, dass sie sich selbst konstituiert und keine andere Grundlage als eine selbstgesetzte hat.⁵⁶ Das bedeutet aber nicht, gänzlich frei von Normen zu sein. *Öffentlichkeit ist stets auch von Machtpositionen und Ideologien geprägt*, weshalb eine selbstreflexive und -kritische Überprüfung sowie Neuaushandlung ihrer Grundlagen und Grenzen vonnöten ist. So haben etablierte Akteure auf Seiten des Staates mehr Mitbestimmungsmöglichkeiten als etwa Einwanderergruppen. Die unübersichtlichen postsäkularen Konfliktlinien erfordern einen normativen Diskursrahmen. Es geht dabei allenfalls um eine Abkehr von ideologischem Säkularismus und gerade nicht vom säkularen Staat, den Habermas als «harten Kern des Säkularisierungsprozesses» bezeichnet.⁵⁷ Die Trennung von Religion und Recht sowie die Anerkennung der Menschenrechte können als säkulare Diskursregeln und damit zugleich als Ermöglichung und als Grenze für Vielfalt fungieren.⁵⁸ Somit bildet die Anerkennung von Säkularität die normative Ausgangsposition, auch wenn deren Ausgestaltung angesichts veränderter Bedingungen neu herausgefordert ist. Postsäkularität kommt damit im säkularen Staat zum Ausdruck, nicht in einem postsäkularen Staat.⁵⁹ Sie drängt jedoch dahin, religiö-

54 Vgl. A. LIEDHEGENER, *Das Feld der «Religionspolitik» – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990*, in: DERS./G. PICKEL, *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland*, 277–308, 300 f. Vgl. auch H. MEYER/K. SCHUBERT (Hg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden 2011.

55 A. SALVATORE, *Säkularität, Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit*, in: M. WOHLRAB-SAHR/T. LEVENT (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden 2007, 33–50, 35. Vgl. 43 f. Ähnlich A. LIEDHEGENER/G. PICKEL, *Religionspolitik in Deutschland*, 13.

56 Vgl. CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 332 f.

57 *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft*. J. Habermas interviewt von E. Mendieta, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (2010) 1, 3–16, 4.

58 Vgl. M. LUTZ-BACHMANN, *Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft*, in: DERS., *Postsäkularismus*, 79–95, 91.

59 I. U. DALFERTH, *Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010), 317–345, 334 f., bezeichnet einen Staat als postsäkular, der völlig indifferent gegenüber (Nicht-)Religion und die Beziehungen zu diesen nicht auf eine

se Äußerungen im säkularen öffentlichen Raum zuzulassen und diese nicht an sich als wertlos zu disqualifizieren. Angesichts der Unmöglichkeit einer Selbstfundierung der dem säkularen Staat zugrundeliegenden Normativität ist dieser auf externe Ressourcen angewiesen, die auch in den Religionen gefunden werden können.

8. *Verständigungsbereitschaft*: Es geht folglich darum, sich auf säkularer wie auf religiöser Seite sowie auf Seiten sämtlicher Zwischenpositionen und nicht zuletzt angesichts der religionsinternen Pluralisierung um Kommunikation und wechselseitige Verständigung im Sinne einer konstruktiven Konfliktaustragung zu bemühen. Dies erfordert die Bereitschaft, zu differenzieren und Sachkonflikte nicht zu unlösbaren prinzipiellen Wertekonflikten hochzustilisieren. Dass dabei nicht nur religiös, sondern auch säkular geprägte Menschen vor einer Herausforderung stehen, hat Habermas zurecht unterstrichen.⁶⁰ Alle Beteiligten sind zu einer wechselseitigen Lernbereitschaft verpflichtet und müssen sich auf die normativen Grundlagen des Diskurses einlassen. Dies schließt die Fähigkeit ein, unterschiedliche Verhältnisbestimmungen zwischen säkular und religiös zu akzeptieren und konstruktiv mit ihnen umzugehen. Universitäre Theologie kann hierfür einen wesentlichen Beitrag leisten, indem sie die Diskursfähigkeit und Mitgestaltungskompetenz stärkt und als Transmissionsort zwischen Religionsgemeinschaften und Gesellschaft dient.

Auf der Grundlage dieser acht Aspekte kann Postsäkularität als qualitative Deutungskategorie, vor allem aber auch als normative Gestaltungskategorie verstanden werden. Im normativen Sinn geht es darum, die Optionalität von Religion anzuerkennen, Religionen an öffentlichen Debatten partizipieren zu lassen, einen selbstkritischen Umgang mit der Moderne an den Tag zu legen, Ungleichzeitigkeiten sensibel wahrzunehmen, vieldimensionale Konflikte konstruktiv zu bearbeiten, die Beziehungen zwischen Staat und Religionen politisch zu gestalten, Säkularität als Grundlage zu akzeptieren und Verständigungsbereitschaft gegenüber unterschiedlichen Positionen zu zeigen – um damit zu einem konstruktiven Verhältnis von Säkularität und Religion zu gelangen.

Dabei kommt es zu einer Akzentverschiebung mit fließenden Übergängen, nicht zu einem kompletten Paradigmenwechsel oder zu einer Ablösung von Säkularität durch ein wie auch immer geartetes Nachfolge-Paradigma.⁶¹ Säkularität

irgendwie besondere Weise regelt. Allerdings scheint mir diese Reflexion sehr weit von konkreten Situationen und Herausforderungen entfernt zu sein, sei es hinsichtlich der Interessen der Religionsgemeinschaften, sei es hinsichtlich derjenigen des Staates.

60 Vgl. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 145 f.

61 Zahlreiche empirische Belege dafür liefern D. POLLACK/G. ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, ohne jedoch Indizien für eine weiter verstandene Postsäkularität und deren normative Implikationen in den Blick zu nehmen.

und Postsäkularität stehen nicht in einer zeitlichen Abfolge. Vielmehr sind Säkularität und Postsäkularität miteinander verschränkt und konstituieren einander wechselseitig, wobei die Unterscheidung von Religion und Säkularität die Basis bildet und gerade keine Rückkehr in die Vormoderne stattfindet. So wie die Postmoderne als Verlängerung der Moderne angesehen werden kann, löst Postsäkularität nicht die säkulare Epoche ab.⁶² Folglich kommt Postsäkularität auf der Grundlage von Säkularität zum Tragen und nicht an ihr vorbei.⁶³ Gleichzeitig beschreibt Postsäkularität allerdings eine neue, veränderte Ausgangssituation des öffentlichen Diskurses, die vor allem die Notwendigkeit einschließt, sich konstruktiv an Religion abzarbeiten.

4. *Die Zeichen der Zeit als theologisch-sozialethischer Ansatz im postsäkularen Kontext*
Im Folgenden geht es darum, welche Konsequenzen sich aus dieser Ausgangssituation für die theologische Sozialethik ergeben und wie diese in einem postsäkularen Kontext hermeneutisch arbeiten kann. Dafür werden exemplarisch die «Zeichen der Zeit» herangezogen, die im Horizont von Postsäkularität neu interpretiert werden sollen.

4.1 DIE ZEICHEN DER ZEIT IN SÄKULAREN UND RELIGIÖSEN VERWENDUNGSZUSAMMENHÄNGEN

Für Charles Taylor ist ein «gesäubertes Zeitbewusstsein»⁶⁴ Charakteristikum von Säkularität. Dabei geht es um eine «Ablehnung höherer Zeiten und Setzung einer rein weltlichen Zeit»⁶⁵. Das hermeneutische Instrument der Zeichen der Zeit beruht gleichermaßen auf einer Öffnung gegenüber dem geschichtlichen Wandel einschließlich der Moderne. Es verbindet allerdings sozialwissenschaftliche Analysen mit theologischen Deutungen und trägt so dazu bei, das «sozialethische Denken in einen zeitlichen, theologisch gedeuteten Horizont zu stellen»⁶⁶. Indem die Zeichen der Zeit einerseits an die weltliche Zeit und ihre Geschichte anknüp-

62 Daher bevorzugt K. STOECKL, *Defining the Postsecular*, in: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf (2011), 2 f., 26. Mai 2018, dezidiert die Schreibweise *postsäkular* ohne Bindestrich gegenüber *post-säkular*.

63 Dies veranlasst Hans Joas zu der kritischen Aussage: «Dieses Neue ist nicht neu, aber als Altes ist es gut.» (H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion?*, 128). Auch wenn man diese Pointe nicht teilt, kommt damit die Kontinuität zwischen einem säkularen und einem postsäkularen Paradigma zum Ausdruck.

64 CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, 339.

65 Ebd. 338.

66 I. GABRIEL, *Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von Gaudium et spes*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 605–621, 609.

fen und andererseits darin Gottes Wirken sehen, stehen sie im Widerspruch zu der bei Taylor noch implizierten Antithese von Religion und Säkularität.

Die Zeichen der Zeit sind ein viel zitiertes Konzept nachkonziliarer Theologie und Sozialethik. Nicht nur klassische Themen wie Migration, Menschenrechte oder Gleichberechtigung werden als Zeichen der Zeit diskutiert, sondern allerlei aktuelle Phänomene von der Sicherheit bis hin zur Digitalität.⁶⁷ Dies deutet auf einen bisweilen inflationären Gebrauch der Kategorie, ohne dass die entsprechenden Kriterien immer ausreichend klar sind. Der postsäkulare Kontext bringt es mit sich, dass theologische Aussagen einerseits in hohem Maße hinterfragt werden, andererseits aber einen neuen Raum finden können. Dies muss auch die Diskussion über die Zeichen der Zeit prägen. Typisch postsäkular ist bereits die begriffliche Ausgangssituation: So ist der Begriff Zeichen der Zeit kein religiöser Alleinbesitz, sondern auch in säkularen Zusammenhängen gebräuchlich. Dies zeigt sich bereits in Wörterbüchern der deutschen Sprache aus dem 19. Jahrhundert. So wird unter Zeichen der Zeit «alles dasjenige, worin sich der Geist der Zeit, oder der eben lebenden Menschen offenbaret»⁶⁸ oder «das wodurch sich der in derselben herrschende Geist zu erkennen gibt»⁶⁹, verstanden. Außerdem ist dort vom Missachten und Verkennen der Zeichen der Zeit die Rede. Hier schwingt noch die Idee einer Offenbarung, wenn auch des Weltgeistes und nicht eines personalen Gottes, mit. Dieser Fokus tritt in neueren Begriffsverwendungen weitgehend zurück, die meist den Charakter einer allgemeinen Metapher haben, die den Kontext- und Gegenwartsbezug betonen.⁷⁰ Bleibender semantischer Gehalt des Begriffs ist zum einen der Bezug zu wichtigen aktuellen Ereignissen und Entwicklungen und zum anderen die Notwendigkeit, diese zu erkennen und zu entschlüsseln.

67 Vgl. K. WENZEL, *Sicherheit als Zeichen der Zeit. Zeitdiagnostische und theologische Anmerkungen*, in: M. BECKA (Hg.), *Ethik im Justizvollzug. Aufgaben, Chancen, Grenzen*, Stuttgart 2015, 17–33; G. WILHELM, *Digitale Transformation. Sozialethische Überlegungen zu einem «Zeichen der Zeit»*, in: *Ethica* 25 (2017), 167–188.

68 J. HEINRICH LAMPE (Hg.), *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 5, Braunschweig 1811, 828.

69 W. HOFFMANN (Hg.), *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 6, Leipzig 1861, 906.

70 Vgl. z. B. M. BUTTER/R. GRUNDMANN/C. SANCHEZ (Hg.), *Zeichen der Zeit. Interdisziplinäre Perspektiven zur Semiotik*, Frankfurt a. M. 2008; Y. LU, *Die Zeichen unserer Zeit. Kultursemiotik und die digitalen Kommunikationswelten der Gegenwart*, Marburg 2014.

4.2 DIE ZEICHEN DER ZEIT BEI MARIE-DOMINIQUE CHENU IM ANGESICHT
VON SÄKULARISIERUNG UND RELIGIONEN

Hier wird exemplarisch vom Verständnis der Zeichen der Zeit bei *Marie-Dominique Chenu OP* (1890–1990) ausgegangen, der dieses Konzept in einem theologischen Rahmen entscheidend entwickelt und ihm auch einen starken sozialetischen Akzent verliehen hat. In Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil kann von einer wechselseitigen Befruchtung zwischen den dort geführten Diskussionen und Chenus Überlegungen ausgegangen werden.⁷¹ Zudem ist Chenu vom Kontext des laizistischen Frankreich geprägt, wo Theologie und Religion schon Jahrzehnte früher als in anderen europäischen Ländern starken Anfragen ausgesetzt waren.⁷² Damit wurzeln seine Überlegungen in einem Umfeld, das der heutigen postsäkularen Situation in vielem ähnelt.

Chenu unterscheidet zwischen natürlichen, konventionellen und geschichtlichen Zeichen, wobei Letztere sein besonderes Interesse finden. Er bezeichnet sie als «signes qui émanent des réalités de l'histoire»⁷³. Die geschichtlichen Zeichen haben eine unmittelbare Bedeutung, verweisen aber zugleich auf einen tiefergehenden Gehalt. Wie und auf welcher Grundlage kommt es jedoch dazu, dass etwas in einem solchen Sinn als Zeichen der Zeit verstanden wird? Bei einem Zeichen der Zeit handelt sich um eine dem Ereignis innewohnende Bedeutung, die eine spezifische, in diesem Fall christliche Deutung ermöglicht. Theologie ist damit kein zweites Stockwerk der Welt, sondern ihr integraler Teil. Es gibt somit keine grundsätzliche Trennung zwischen einem säkularen und einem religiösen Bereich. Gott ist in der Geschichte selbst gegenwärtig, die Zeichen der Zeit sind kein externes Eingreifen Gottes, sondern Brüche, Bewegungen und Humanisierungsschübe innerhalb der menschlichen Geschichte.⁷⁴ Die zeichenhafte Bedeutung des Ereignisses und sein historischer Sinn sind ihm folglich immanent – «incarné dans la réalité terrestre et historique»⁷⁵.

Entscheidend ist daher ein von Chenu als prophetisch verstandener Wahrnehmungsprozess, aus dem ein Bewusstseinswandel hervorgeht: «ce qui prime ce

71 So M. QUISINSKY, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum*, Berlin 2007, 466 f. Chenu fungierte als Berater des Bischofs von Madagaskar, Claude Roland, und trug auch zur Arbeit der Unterkommission «Zeichen der Zeit» bei. – Zu den theologiegeschichtlichen Ausgangspunkten für die Zeichen der Zeit vgl. ebd. 135–139.

72 Vgl. zu diesem Kontext C. BAUER, *Ortswechsel der Theologie. M.-D. Chenu im Kontext seiner Programmschrift «Une école de théologie: Le Saulchoir»*, 2 Bde., Berlin 2010, bes. 754–773.

73 M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, in: Y. CONGAR (Hg.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Bd. 2, Paris 1967, 205–225, 210.

74 Vgl. M.-D. CHENU, *Les signes des temps*, in: *Nouvelle Revue théologique* 97 (1965), 29–39, 33.

75 Ebd. 34.

n'est plus le contenu brut, si important soit-il, de l'événement, mais la prise de conscience qu'il a déclenchée, captant les énergies et les espérances d'un groupe humain»⁷⁶. Bei der Gesellschaftsanalyse, die den ersten Schritt bei der Wahrnehmung von Zeichen der Zeit darstellt, zeigt sich, dass bestimmte Situationen es nahelegen, sie mit Werten des Evangeliums in Verbindung zu bringen: «l'analyse des situations concrètes du devenir social dont les implications contiennent, sans détrimment pour leur teneur propre, un appel, conscient ou non, à des valeurs évangéliques.»⁷⁷ An anderer Stelle weist Chenu darauf hin, dass die zeichenhafte Bedeutung eines Ereignisses (événement) erst aus einem praktischen Engagement heraus wahrgenommen werden kann.⁷⁸ Somit bauen die Zeichen der Zeit auf erkenntnisleitenden Voraussetzungen bei ihren Rezipienten auf, verpflichten diese aber auch in einem bestimmten Sinn. Dies bedeutet aber auch, dass die Zeichen der Zeit zunächst nur einer bestimmten Gruppe als solche zugänglich sind und die breitere Rezeption erst einer Aushandlung bedarf.

Mit der Programmatik der Zeichen der Zeit wandelt sich für Chenu auch das Kirchenverständnis; an die Stelle einer klerikalen und dogmatischen Machtorientierung und die Anwendung theologischer Prinzipien tritt ein von menschlichen Erfahrungen ausgehendes Zeugnis der Kirche. Entsprechend der Ambiguität der Welt formuliert Chenu: «L'histoire passée nous est une lumière et une rude leçon, tant pour la mésintelligence des signes, ou leur confusion mal déchiffrée, que pour leur authentique efficacité.»⁷⁹ Die Bedeutung und Deutung der Zeichen ist somit strittig und es kann auch zu Fehldeutungen kommen, die im Nachhinein wieder aufgearbeitet werden müssen. Die Wahrnehmung der Zeichen der Zeit muss also von Anfang an von einer Ideologie- und Selbstkritik begleitet sein. Chenu geht hierbei davon aus, dass es eine bestimmte authentische Deutung gibt, die den Maßstab dafür bildet.

Chenu blickt bei seinen Überlegungen auch explizit auf Säkularisierungsprozesse: So haben sich Werte wie Freiheit, Gleichberechtigung und Friede vom christlichen Rahmen getrennt («s'en sont séparées») und ihre Autonomie erlangt, teilweise sogar im Raum antichristlicher Ideologien.⁸⁰ Diese Werte können als «le capital commun des croyants et des non-croyants»⁸¹ fungieren. Folglich können

76 Ebd. 32. Typische Verben, mit denen Chenu den Bezug der Menschen zu den Zeichen der Zeit beschreibt, sind *discerner*, *scruter*, *ausculter*, *interpréter*, *percevoir*, die zunächst Wahrnehmungen und dann Deutungen bezeichnen.

77 M.-D. CHENU, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris 1979, 64.

78 Vgl. M.-D. CHENU, *Les signes des temps* (in: Congar), 211.

79 Ebd. 216.

80 Vgl. M.-D. CHENU, *Les signes des temps* (in: NRT), 39.

81 Ebd.

Christen jetzt mit der Wahrnehmung der Zeichen der Zeit neu eine Brücke zwischen einem religiösen und einem säkularem Raum errichten. In diesem Sinn können die Zeichen der Zeit als postsäkulare Verknüpfung der Religionen untereinander und mit dem gesellschaftlichen Kontext verstanden werden. Ausserdem stellt Chenu die Frage, ob auch die *laïcité* als Zeichen der Zeit zu verstehen ist, und hält fest, dass die Kirche nach einer Phase des Konflikts zu einer konstruktiven Mitarbeit in weltlichen Institutionen gelangt ist.⁸²

Ein weiteres postsäkulares Moment ist zu erkennen, wo Chenu den Blick über die Kirche hinaus weitet: «Nous sommes affrontés là au problème, partout et toujours posé, dans l'Église comme dans toutes les religions, du discernement des esprits et des événements.»⁸³ Damit schließt Chenu andere Religionen mit ein, ohne die daraus hervorgehenden Perspektiven weiter auszuführen.⁸⁴ Zugleich gibt es eine Brücke zur Welt, da die geschichtlichen Ereignisse und Veränderungen selbst der Ort des Dialogs zwischen Kirche und Welt sind.⁸⁵

Chenus Ansatz kann daher als induktive welt- und zeitzugewandte Theologie verstanden werden.⁸⁶ Spezifisch christlich ist die Verankerung der Zeichen in der Heilsgeschichte und Inkarnation.⁸⁷ Zugleich besteht aber einer prinzipielle Offenheit gegenüber anderen Religionen sowie gegenüber säkularen Positionen.

4.3 DIMENSIONEN DER ZEICHEN DER ZEIT POSTSÄKULAR GEDEUTET

Anknüpfend an Chenus Überlegungen zu den Zeichen der Zeit lassen sich die verschiedenen Potentiale dieses Ansatzes für einen postsäkularen Kontext herausstreichen. Die Zeichen der Zeit umfassen eine geschichtliche, eine theologi-

82 Vgl. M.-D. CHENU, *Les signes des temps* (in: Congar), 217.

83 Ebd.

84 Chenus interreligiöse Sensibilität zeigt sich im Zusammenhang der von ihm in die Wege geleiteten Gründung des Studienzentrums IDEO in Kairo: «Sens et but du projet: non pas certes partir à la conquête de l'Islam, ni même convertir ici et là quelques individus séparés par là-même de la Communauté musulmane, mais se livrer à l'étude approfondie de l'Islam, de sa doctrine, de sa civilisation...» (lettre du P. Chenu au P. Provincial, 1938, zit. nach: Carnet de la mission de France, Marie-Dominique Chenu 1895–1990, 3).

85 Vgl. M.-D. CHENU, *Les signes des temps* (in: Congar), 215: «les «mouvements de l'histoire» qui sont le champ de dialogue entre l'Église et le monde.»

86 Vgl. A. KREUTZER, *Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur Verortung der Sozialethik*, in A. BOHMEYER/J. J. FRÜHBAUER (Hg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Köln 2005, 99–112, 109 f.

87 Vgl. M.-D. CHENU, *Les signes des temps* (in: Congar), 220: «Puisque Dieu est venu dans l'histoire, la foi [...] en découvrira la présence dans les ressources mêmes de la montée des hommes et de l'humanisation. Dieu parle aujourd'hui. Le mystère de Christ est au travail.» Vgl. auch DERS., *La «doctrine sociale» de l'Église*, 66.

sche, eine ethische und eine experienzielle Dimension. Jeder der Aspekte einer postsäkularen Deutung wird dabei mit einer dieser Dimensionen der Zeichen der Zeit verknüpft, die kriteriologisch für deren Bestimmung relevant sind.⁸⁸

1. *Universalität, Pluralität und die geschichtliche Dimension der Zeichen der Zeit:* Die Zeichen der Zeit sind Ereignisse, die nicht nur für eine bestimmte Gruppe relevant sind, sondern denen eine epochale und universal-menschliche Bedeutsamkeit zukommt.⁸⁹ Es handelt sich somit nicht um ein singuläres Zeichen, sondern um viele mögliche Zeichen an unterschiedlichen Orten, anhand derer wiederum globale Fragen sichtbar werden. In einem solchen Konvergenzprozess kommt die umfassende Relevanz von Zeichen der Zeit zum Tragen. Entsprechend einer «pluralen Geschichte»⁹⁰ werden Zeichen der Zeit und ihnen zugrundeliegende Ereignisse auf vielfältige Weise wahrgenommen, gedeutet und miteinander in Beziehung gesetzt. Indem diese Pluralität in Zeichen konvergiert, steht sie einem allein partikularen Interesse entgegen.

2. *Verweischarakter und die theologische Dimension der Zeichen der Zeit:* In den Zeichen der Zeit besteht in einem christlichen Verständnis ein Bezug zur göttlichen Offenbarung und zum Handeln Gottes.⁹¹ Gottes Gegenwart ist allerdings nicht direkt gegeben, es sind Zeichen, die diese repräsentieren und damit Verweischarakter haben.⁹² Von daher ist es erforderlich, stets ideologiekritisch zu prüfen, ob ein Ereignis oder eine gesellschaftliche Entwicklung legitimerweise als Zeichen der Zeit anzusehen ist. Dies kann gerade in einem postsäkularen Kontext zu kontroversen Auseinandersetzungen um ein angemessenes Verständnis von Zeichen der Zeit führen. Es bedarf somit auch einer Verständigung über Kriterien für Zeichen der Zeit, die mit diesen vier Punkten in Anfängen skizziert sind. Damit muss sich jede Deutung von Zeichen der Zeit auch gegenüber alternativen religiösen oder säkularen Positionen rechtfertigen.

88 Überlegungen zu einer Kriteriologie der Zeichen der Zeit finden sich insbesondere bei P. HÜNERMANN, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums*, in: DERS. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 569–593, 586 f.; M. VOGT, *Den Schrei der Schöpfung hören. Das ökologische Bewusstsein der Zeichen der Zeit*, in: ebd. 122–145, 123 f.; H.-J. SANDER, *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Typologie der Zeichen der Zeit*, in: P. HÜNERMANN/B. J. HILBERATH (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2006, 134–144, 142–144.

89 Vgl. M. VOGT, *Den Schrei der Schöpfung hören*, 123 f.

90 B. LIEBSCH, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br. 1999, 40.

91 Vgl. P. HÜNERMANN, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Millenniums*, 588 f.

92 Vgl. H.-J. SANDER, *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes*, 139.

3. *Konflikttransformation und die ethische Dimension der Zeichen der Zeit*: Zeichen der Zeit sind mehr als rein geschichtliche Ereignisse, es handelt sich um «Phänomene sittlicher Art»⁹³, die zu «zeugnishafter Praxis»⁹⁴ verpflichten. Bei den Zeichen der Zeit geht es oft um konflikthafte Themen und krisenhafte Entwicklungen wie etwa die ökologische Krise. Die Zeichen der Zeit beschreiben keine Utopie, sondern beziehen sich auf Konflikte und Krisen, die zu Schritten ihrer Bewältigung herausfordern, aber auch schon Ansätze zu einer konstruktiven Bearbeitung und Transformation der Konflikte in sich tragen.⁹⁵ Versteht man Konflikte als Grundform sozialer Interaktion, die nicht zu desintegrative Tendenzen aufweist, sondern auch zum Zusammenhalt und zur Aktualisierung von Werten beiträgt,⁹⁶ so können gerade im Konflikt und in der Krise Zeichen der Zeit aufscheinen. Daraus geht ein Appellcharakter hervor, sich im Sinne konstruktiver Konfliktbearbeitung und Krisenbewältigung zu engagieren. Im Sinne einer Priorisierung ließe sich hinzufügen, dass dann von einem Zeichen gesprochen werden sollte, wenn grundlegende theologische Optionen auf dem Spiel stehen oder gerade hinterfragt werden wie die Optionen für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenwürde.

4. *Inklusive Offenheit und die experienzielle Dimension der Zeichen der Zeit*: Zeichen der Zeit basieren entweder auf einer positiven Erfahrung oder auf einer krisenhaften Negativerfahrung. Die Zeichen der Zeit sind dabei durch eine inklusive Offenheit für Schritte der Humanisierung unabhängig von Religion geprägt, die gerade im anderen und nicht im eigenen stattfinden können.⁹⁷ So können genauso Angehörige anderer Religionen oder religionsdistanzierte Menschen Akteure einer solchen Humanisierung sein. Mit den Zeichen der Zeit werden somit Grenzen überschritten. Sie beruhen dabei auf Erfahrungen und einem Analyse-rahmen, die eine gemeinsame Verständigungsbasis mit säkularen oder andersreligiösen Auffassungen bieten.

Auf diese Weise wird deutlich, wie Zeichen der Zeit in einem postsäkularen Sinn verstanden werden können. Inwieweit jedoch religionsspezifische Erfahrungen stets auch für Außenstehende zugänglich sind, bleibt offen. Diese Frage stellt sich verschärft, wenn etwa davon die Rede ist, dass nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Erfahrung, «nur in der glaubenden, hoffenden und täti-

93 P. HÜNERMANN, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Milleniums*, 586.

94 Ebd. 589.

95 Vgl. H.-J. SANDER, *Ein Ortswechsel des Evangeliums – die Heterotopien der Zeichen der Zeit*, in: P. HÜNERMANN/B. J. HILBERATH, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 434–439, 436.

96 Vgl. H. SCHMID, *Dialog durch Konflikt? Bausteine einer Theologie des Zusammenlebens aus christlicher Sicht*, in: B. J. HILBERATH/M. ABDALLAH, *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2018, 149–167.

97 Vgl. die Hinweise bei C. THEOBALD, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: P. HÜNERMANN, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit*, 71–84, 83.

gen Anteilnahme am Schicksal der Leidenden»⁹⁸ erkennbar ist. Die Zeichen der Zeit können als Verknüpfung von Welt und Gott, von Säkularem und Religiösem verstanden werden. Somit stellen die Zeichen der Zeit Deutungsangebote im Angesicht von postsäkularer Optionalität bereit. Indem sie auf diese Weise religiöse Aussagen in der Öffentlichkeit artikulieren, können sie als Methode postsäkularer Theologie und Sozialethik verstanden werden.⁹⁹

5. Interreligiöse Perspektiven der Zeichen der Zeit

In einem postsäkularen Kontext kann nicht eine religiöse Gruppe allein die Deutungshoheit über ein bestimmtes Phänomen oder Ereignis beanspruchen. Vielmehr ist ein breiter Verständigungsprozess über Bedeutung und Umgang mit Zeichen erforderlich. Es kann dabei vorkommen, dass eine bestimmte religiöse oder säkulare Gruppe ein Zeichen der Zeit früher oder deutlicher erkennt als andere oder dass verschiedene Wahrnehmungen und Deutungen in einem Widerspruch zueinander stehen.

Mehr noch als zur Zeit Chenu zeigt sich heute der kontroverse Charakter von Zeichendeutungen. Daher stellt sich auch die Frage, inwiefern die Zeichen der Zeit interreligiöse Anknüpfungspunkte bieten und auf welche Weise die von Chenu beschriebene Brücke tragfähig sein kann. Dies soll hier anhand muslimischer Positionen erwogen werden. Dabei geht es nicht um eine breite Ausarbeitung interreligiöser Perspektiven, sondern um die Frage, in welchen Horizont das Konzept heute gestellt werden kann, um als Ausgangspunkt für einen Dialog im postsäkularen Kontext fungieren zu können. Die folgenden Überlegungen haben somit den Charakter eines Ausblicks und stellen skizzenhaft dar, was zukünftig noch eine vertiefte Erörterung ausgehend von einem breiten Spektrum islamisch-theologischer Entwürfe erfordert.

Exemplarisch beziehe ich mich auf den ägyptischen Sprach- und Koranwissenschaftler *Nasr Hamid Abu Zaid* (1943–2010).¹⁰⁰ Er versteht den Koran als polyphonen Diskurs, was zahlreiche Anknüpfungspunkte für heutige Interpretationen bietet. Sprache ist für ihn ein semiotisches System bezogen auf Welt und Kultur; in einer dreistelligen Relation steht die Sprache über das Bewusstsein in einer Beziehung zur Welt.¹⁰¹ Wie Chenu steht auch Abu Zaid vor der Herausforde-

98 M. VOGT, *Den Schrei der Schöpfung hören*, 124.

99 E. L. GRAHAM, *Between a Rock and a Hard Place*, 151, spricht von einem theologischen Beitrag «which whilst rooted in the practices and traditions of Christian theology is also accountable to wider debate» (158).

100 Vgl. zu ihm einleitend H. SCHMID, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozial-ethik*, Freiburg i. Br. 2013, 202–210.

101 Vgl. N. ABU ZAID, *Historizität. Der missverstandene Begriff*, in: DERS., *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg i. Br. 2008, 91–121, 111 f.

zung der Geschichtlichkeit. Die Frage nach den Zeichen ist bei Abu Zaid aber im Rahmen des Themas Schöpfung verortet. Abu Zaid betont die Entgrenzung des Wortes Gottes und versteht den Kosmos als ein System von (natürlichen) Zeichen für seinen Schöpfer. In diesem Sinn führt er aus: «Die nie zu Ende gehenden Worte Gottes: [...] Im Koran verwandelt sich das gesamte Universum von ganz oben bis ganz unten in sogenannte ›Zeichen‹ (*alāmāt* und *āyāt*), die auf die Einzigartigkeit und Allmacht Gottes verweisen.»¹⁰² Auf der Ebene des menschlichen Bewusstseins entsteht so die Zeichenhaftigkeit der Welt. Diese Zeichen fordern den Menschen zu einem Nachdenken heraus, das Abu Zaid als «transzendental» charakterisiert.¹⁰³ Die von Abu Zaid angeführten Koranverse – oft mit einleitender Frageform «Habt ihr denn nicht gesehen ...?» (etwa Sure 14,14; 22,63; 24,41; 31,29; 39,21; 89,6) und deren Bezugnahme auf Augen, Herz und Ohren (Sure 7,179; 25,44) – können als Kritik an der menschlichen Wahrnehmung verstanden werden, um diese neu zur Geltung zu bringen.

Daran anknüpfend geht es Abu Zaid um die Frage, welche Rolle Gott und Mensch in Bezug auf die Schöpfung zukommt, gerade auch in Anbetracht von Katastrophen. Abu Zaid betont, dass angesichts von Erkenntnissen der modernen Wissenschaften und Möglichkeiten des Menschen das Bild eines unmittelbar in die Welt eingreifenden Gottes nicht haltbar ist. Er hebt dagegen die Verantwortlichkeit des Menschen für die Gestaltung der Welt hervor. Für ihn ist die menschliche Erfahrung zentral, die aber nicht allein auf den religiösen Raum beschränkt werden kann: «Sowohl das Säkulare (das Profane) als auch das Religiöse (das Heilige) sind tief in unsere soziale und gedankliche Welt eingelassen.»¹⁰⁴ Daraus entsteht eine Spannung zwischen dem Glauben an Gott und dem autonomem menschlichen Handeln. Der Zugang zu göttlicher Kommunikation liegt für Abu Zaid in der menschlichen Erfahrung, die in einem freien Handlungsraum verankert ist.

Im Unterschied zu Chenu liegt die Immanenz Gottes für Abu Zaid mehr in der Schöpfung und der Natur als in der Geschichte, wobei er im Zusammenhang mit der Schöpfung ebenfalls von der Wahrnehmung der «Ungerechtigkeit in der Welt» spricht.¹⁰⁵ Auch wenn es im Islam seit dem 19. Jahrhundert eine Auseinandersetzung mit der Geschichtlichkeit von Offenbarung gibt, nimmt diese nicht denselben Stellenwert ein wie im Christentum.¹⁰⁶ Allerdings existieren auch

102 Ebd. 113.

103 Vgl. N. ABU ZAID, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg i. Br. 2008, 109.

104 Ebd. 116.

105 Ebd.

106 Vgl. R. WIELANDT, *Offenbarung und Geschichte im Denken modernen Muslime*, Wiesbaden 1971, 24–56. Sie betont, dass Heilsgeschichte im Islam nur im Sinne «immer neuer Angebote des inhaltlich

christlicherseits kritische Stimmen gegenüber einer heilsgeschichtlichen Unmittelbarkeit, die sich für eine schöpfungstheologische Verankerung der Zeichen der Zeit als «Spuren Gottes» aussprechen.¹⁰⁷ Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass für Chenu die Kirche als Wahrnehmungsgemeinschaft der Zeichen der Zeit zentral ist, wohingegen bei Abu Zaid die deutende Rolle sowohl dem Individuum als auch einer nicht näher qualifizierten Gemeinschaft zukommt. Der knappe Vergleich zeigt schließlich, dass sich bei aller Unterschiedlichkeit eine gemeinsame Grundfrage durchzieht. So geht es darum, mit unterschiedlichen Prämissen «Theologie als Auslegung der Geschichte zu interpretieren»¹⁰⁸ und zu betreiben.

Die Bedeutung der Zeichen wird konstruiert und ist Ergebnis eines Verständigungsprozesses mit bestimmten Prämissen. Angesichts einer Vielfalt von Zeichen, Codierungen und Deutungsangeboten sind ein Dialog und eine Auseinandersetzung über die jeweiligen Kriterien erforderlich. Wie muslimische und christliche Zeichen-Theologien konzipiert sind und in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, muss ebenfalls Gegenstand weiteren Dialogs sein. Hier lässt sich an die Semiotik von Peirce anknüpfen, der die zentrale Rolle der Interpretation für das Zeichen hervorhebt: «nothing is a sign unless it is interpreted as a sign»¹⁰⁹. Das Zeichen steht zwischen Objekt und Interpretanten, woraus sich eine dreiwertige Relation ergibt: «A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign.»¹¹⁰ Dabei ist der Interpretant nicht der Interpret des Zeichens, sondern «eine weitere Repräsentation», die auf weitere Zeichen verweist.¹¹¹ Geschichtliche Ereignisse er-

gleichbleibenden Heils in der Geschichte» (37) zu denken ist. F. MALTÍ-DOUGLAS, *Sign Conceptions in the Islamic World*, in: R. POSNER (Hg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 2 (HSK 13,2), Berlin 1998, 1799–1814, 1800, hebt den muslimischen Fokus auf sprachliche Zeichen hervor im Unterschied zum Christentum, das durch die Menschwerdung des Wortes geprägt ist.

107 Vgl. D. MIETH, *Zeichen der Zeit – eine theologisch-ethische Betrachtung*, in: P. HÜNERMANN, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 85–99, 93. Vgl. in diesem Sinne auch die schöpfungstheologische Begründung der «Autonomie der irdischen Wirklichkeiten» in *Gaudium et spes* Nr. 36, wo es heißt: «Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen.»

108 R. SCHULZE, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel 2015, 559. Dies verbindet Schulze mit der normativen Forderung: «Was für das Christentum selbstverständlich ist, sollte auch für den Islam gelten.» Es geht ihm dabei um die Ablösung eines Paradigmas, das Geschichte als theologische Auslegung des Islam wertet.

109 C. PEIRCE, *Collected Papers* (CP) 2,308 (zitiert nach Online-Ausgabe: <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>), 26. Mai 2018.

110 C. PEIRCE, CP 2.228.

111 U. ECO, *Einführung in die Semiotik*, Paderborn 2002, 77. Vgl. 78.

weisen sich als eine besondere Art von Zeichen, die in unterschiedlichen Verweisierungszusammenhängen stehen und je nach Rezeptionsgemeinschaft verschiedene Assoziationen hervorrufen,¹¹² aber auch «Transformationsprozesse»¹¹³ einleiten.

Auf dieser Grundlage ist ein interreligiöser Zeichendialog möglich, allerdings nicht im Sinn einer einfachen Übersetzung zwischen religiöser und säkularer Sprache, wie Habermas das nahelegt, sondern als Austausch im semiotischen Dreieck, in dem es um die Beziehung zwischen Gegenstand, Zeichen und Interpretationsgemeinschaft geht. Damit geht es um die Frage, wie welche Zeichen in einem bestimmten Kontext zu deuten sind. Dieser Prozess mag unterschiedlich ausfallen. Abu Zaid spricht von globaler Ungerechtigkeit und sieht im Schrei der Unterdrückten nach Gerechtigkeit den Ausgangspunkt, um über die Frage der Menschenrechte nachzudenken.¹¹⁴ Dabei liefert der Koran keine unmittelbare Antwort, sondern fungiert abhängig von Fragen und Erkenntnisinteressen als Interpretant.¹¹⁵ Bei allen geschichtstheologischen Differenzen zeigt sich hier auch ein muslimisches Modell der Zeichendeutung, das markante Ereignisse in der Welt in einen Dialog mit Gott bringt.

6. Fazit

Das Paradigma der Postsäkularität bietet eine präzisere Deutung der aktuellen Ausgangssituation von Religion und Gesellschaft in Europa als das säkulare Paradigma. Da es um eine Akzentverschiebung und nicht um einen Epochenwechsel geht und Postsäkularität Säkularität voraussetzt, bleibt die Herausforderung der Säkularität für Religionen auch im postsäkularen Kontext bestehen, rückt aber in einen neuen Horizont. Mittels der «Zeichen der Zeit» als einem sozialetischen Ansatz gelingt es, auf geeignete Weise säkulare Phänomene und religiöse Deutungen miteinander zu verknüpfen, ohne einen der beiden Pole zu nivellieren. Somit erweist sich die Sozialethik als theologische Disziplin par excellence im Kontext von Postsäkularität. In diesem Rahmen kann sie sich aber nicht auf einen monokonfessionellen bzw. -religiösen Zugang beschränken, sondern muss sie notwendigerweise interreligiös sein.

Das Modell der Zeichen der Zeit bietet einen Ansatzpunkt für interreligiöse Sozialethik, die sich mit geschichtlichen Ereignissen und Phänomenen sowie ihren säkularen Deutungen und Analysen auseinandersetzt, aber auch einen Raum für

112 Vgl. G. THEUERKAUF, *Semiotische Aspekte der Geschichtswissenschaften: Geschichtssemiotik*, in: R. POSNER, *Semiotik*, Bd. 2, 2937–2975, 2945.

113 O. FUCHS, *Die Zeichen der Zeit deuten*, in: W. FÜRST (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg i. Br. 2002, 103–118, 108.

114 Vgl. N. ABU ZAID, *The Concept of Human Rights, the Process of Modernization and the Politics of Western Domination*, in: *Politik und Gesellschaft Online* 4 (1998).

115 Vgl. N. ABU ZAID, *Mohammed und die Zeichen Gottes*, 186 f.

unterschiedliche religiöse Positionen eröffnet. Interreligiöse Sozialethik versteht sich als Beitrag der Religionen in der öffentlichen Kommunikation. Ausgangspunkt sind herausfordernde Ereignisse und gesellschaftliche Entwicklungen, die als gemeinsame Anfrage an Religionen wahrgenommen werden, auch wenn sie auf unterschiedliche Weise gedeutet werden mögen.

Postsäkularität erweist sich als eine noch weitgehend neue Fragestellung im Rahmen interreligiöser Sozialethik,¹¹⁶ steht etwa eine muslimische Auseinandersetzung mit Postsäkularität noch weitgehend aus.¹¹⁷ Hier stellen sich zahlreiche Fragen: Wie können die «Zeichen der Zeit» mit unterschiedlichen Verständnissen von Offenbarung verknüpft werden? Wie kann eine interreligiöse Hermeneutik der Zeichen der Zeit Gestalt gewinnen? Wie lässt sich die Kriteriologie der Zeichen der Zeit weiter präzisieren und vertiefen? Mit großer Spannung sind somit Diskussionen zu erwarten, die die gesellschaftlichen und interreligiösen Herausforderungen stärker als bisher miteinander verknüpfen.

116 Vgl. H. SCHMID, *Interreligiöse Sozialethik Revisited. Dialog, Grundlagen, Perspektiven*, in: Münchener Theologische Zeitschrift 69 (2018), 180–192.

117 Vgl. D. J. BYRD, *Islam in a Postsecular Society*, Leiden 2017, 32.

Literatur

- ABU ZAID, NASR HAMID, *Historizität. Der missverstandene Begriff*, in: Nasr Hamid Abu Zaid, *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg i. Br. 2008, 91–121.
- , *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg i. Br. 2008.
- , *The Concept of Human Rights, the Process of Modernization and the Politics of Western Domination*, in: *Politik und Gesellschaft Online* 4 (1998).
- ASAD, TALAL, *Europe Against Islam: Islam in Europe*, in: *The Muslim World* 87 (1997), 183–195.
- BARBIERI, WILLIAM A., *Sechs Facetten der Postsäkularität*, in: MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, *Postsäkularismus*, Frankfurt a. M. 2015, 41–78.
- BAUER, CHRISTIAN, *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift «Une école de théologie: Le Saulchoir»*, 2 Bde., Berlin 2010.
- BERNHARDT, REINHOLD/SCHMIDT-LEUKEL, PERRY (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.
- BLUME, MICHAEL, *Islam in der Krise: Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern 2017.
- BUNDESAMT FÜR STATISTIK, *Entwicklung der Religionslandschaft (ständige Wohnbevölkerung ab 15 Jahren)*, 2017, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachenreligionen/religionen.assetdetail.1901538.html>, 26. Mai 2018.
- (Hg.), *Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur* 2014, Neuchâtel 2016, 15.
- BUTTER, MICHAEL/GRUNDMANN, REGINA/SANCHEZ, CHRISTINA (Hg.), *Zeichen der Zeit. Interdisziplinäre Perspektiven zur Semiotik*, Frankfurt a. M. 2008.
- BYRD, DUSTIN J., *Islam in a Postsecular Society*, Leiden 2017.
- CARNET DE LA MISSION DE FRANCE, *Marie-Dominique Chenu 1895–1990*, <http://missiondefrance.fr/wp-content/uploads/2017/06/Cahier-Spirituel-MD-Chenu.pdf>, 26. Mai 2018.
- CASANOVA, JOSÉ, *Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective*, in: *Taiwan Journal of Democracy* 1/2 (2005), 89–108.
- , *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, in: *Social Research* 68 (2001), 1041–1080.
- , *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.
- , *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris 1979.
- , *Les signes des temps*, in: *Nouvelle Revue théologique [NRT]* 97 (1965), 29–39.
- , *Les signes des temps*, in: YVES CONGAR (Hg.), *L'Église dans le monde de ce temps*, Bd. 2, Paris 1967, 205–225.
- DALFERTH, INGOLF U., *Postsecular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 78 (2010), 317–345.
- ECO, UMBERTO, *Einführung in die Semiotik*, Paderborn 92002.
- EDER, KLAUS, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 13 (2002), 331–343.
- FUCHS, OTTMAR, *Die Zeichen der Zeit deuten*, in: WALTER FÜRST (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg i. Br. 2002, 103–118.
- GABRIEL, INGEBORG, *Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von Gaudium et spes*, in: JAN-HEINER TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 605–621.

- GABRIEL, KARL, *Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?*, in: MATTHIAS LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2015, 211–236.
- /REUTER, HANS-RICHARD/KURSCHAT, ANDREAS/LEIBOLD, STEFAN (Hg.), *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Tübingen 2013.
- , *Von der Postsäkularität zu den multiplen Modernen und Säkularitäten*, in: GEORGE AUGUSTIN (Hg.), *Die Strahlkraft des Glaubens. Identität und Relevanz des Christseins heute*, Freiburg i. Br. 2016, 165–186.
- GOUJON, ANNE/JURASSZOVICH, SANDRA/POTANČOKOVÁ, MICHAELA, *Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016 bis 2046*, Wien 2017.
- GÖLE, NILÜFER, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris 2015.
- GRAHAM, ELAINE L., *Between a Rock and a Hard Place. Public Theology in a Post-secular Age*, London 2003.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: MICHAEL REDER/JOSEF SCHMIDT (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M. 2008, 26–36.
- , *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft. Jürgen Habermas interviewt von Eduardo Mendieta*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58/1 (2010), 3–16.
- , *Glaube und Wissen. Dankesrede*, in: BÖRSENVEREIN DES DEUTSCHEN BUCHHANDELS (Hg.), *Friedenspreis 2001*, 9–15.
- HALM, DIRK/SAUER, MARTINA, *Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert?*, Gütersloh 2017.
- HOFFMANN, WILHELM (Hg.), *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 6, Leipzig 1861.
- HÖHN, HANS-JOACHIM, *Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung*, in: THOMAS M. SCHMIDT/ANNETTE PLITSCHMANN (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2014, 151–163.
- , *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.
- HERVIEU-LÉGER, DANIELE, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.
- HÜNERMANN, PETER, *Zur theologischen Arbeit am Beginn des dritten Milleniums*, in: PETER HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 569–593.
- JOAS, HANS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrung und Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2006.
- KORFF, WILHELM, *Christliche Sozialethik. Ein Aufriss ihrer Grundlegung*, in: MARKUS VOGT (Hg.), *Christliche Sozialethik. Architektur einen jungen Disziplin*, München 2012, 61–77.
- KRANEMANN, BENEDIKT/BENZ, BRIGITTE (Hg.), *Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge*, Neukirchen-Vluyn 2016.
- KRÄMER, GUDRUN, *Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. Säkularisierung im Islam*, in: HANS JOAS/KLAUS WIEGANDT (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 172–193.
- KRECH, VOLKHARD, *Wiederkehr der Religion? Und nach welcher Säkularisierung? Beobachtungen zur religiösen Lage im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts 2015*, in: M. LUTZ-BACHMANN, *Postsäkularismus*, Frankfurt a. M. 2011, 257–287.
- KREUTZER, ANSGAR, *Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur Verortung der Sozialethik*, in: AXEL BOHMEYER/JOHANNES J. FRÜHBAUER (Hg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Köln 2005, 99–112.

- LAMPE, JOACHIM HEINRICH (Hg.), *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 5, Braunschweig 1811.
- LIEBSCH, BURKHARD, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br. 1999.
- LIEDHEGENER, ANTONIUS, *Das Feld der «Religionspolitik» – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990*, in: DERS./GERT PICKEL, *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland*, Wiesbaden 2016, 277–308.
- /PICKEL, GERT, *Religionspolitik in Deutschland – ein Politikbereich gewinnt neue Konturen*, in: ANTONIUS LIEDHEGENER/GERT PICKEL (Hg.), *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden 2016, 3–22.
- LU, YI-JI, *Die Zeichen unserer Zeit. Kultursemiotik und die digitalen Kommunikationswelten der Gegenwart*, Marburg 2014.
- LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS, *Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft*, in: DERS., *Postsäkularismus*, Frankfurt a. M. 2015, 79–95.
- MALTI-DOUGLAS, FEDWA, *Sign Conceptions in the Islamic World*, in: ROLAND POSNER (Hg.), *Semiotik. Ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, Bd. 2 (HSK 13,2), Berlin 1998, 1799–1814.
- MAVELLI, LUCA, *Europe's Encounter with Islam. The Secular and the Postsecular*, Abingdon 2012.
- MEYER, HENDRIK/SCHUBERT, KLAUS (Hg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden 2011.
- MIETH, DIETMAR, *Zeichen der Zeit – eine theologisch-ethische Betrachtung*, in: PETER HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 85–99.
- MUNZINGER, ANDRÉ, *Gemeinsame Welt denken. Bedingungen interkultureller Koexistenz bei Jürgen Habermas*, Tübingen 2015.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS, *Collected Papers (CP) 2.308*, <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>, 26. Mai 2018.
- PICKEL, GERHARD, *Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich*, Gütersloh 2013.
- POLLACK, DETLEF, *Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 37 (2011), 1–41.
- /MÜLLER, OLAF, *Religionsmonitor 2013. Verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2013.
- QUISINSKY, MICHAEL, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum*, Berlin 2007.
- REMI, *Religionsgemeinschaften in Deutschland*, http://remid.de/info_zahlen_grafik/, 19. September 2017.
- ROMMELSPACHER, BIRGIT, *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*, Bielefeld 2017.
- SACHVERSTÄNDIGENRAT DEUTSCHER STIFTUNGEN FÜR INTEGRATION UND MIGRATION (Hg.), *Wieviele Muslime leben in Deutschland. Einschätzungsmuster von Personen mit und ohne Migrationshintergrund*, Berlin 2014, https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2015/01/SVR_Kurzinfo_Wieviele_Muslime_leben_in_D.pdf, 26. Mai 2018.
- SANDER, HANS-JOACHIM, *Ein Ortswechsel des Evangeliums – die Heterotopien der Zeichen der Zeit*, in: PETER HÜNERMANN/BERND JOCHEN HILBERATH, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. 2012, 434–439.
- , *Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Typologie der Zeichen der Zeit*, in: PETER HÜNERMANN/BERND JOCHEN HILBERATH (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Band 5), Freiburg i. Br. 2006, 134–144.

- SALVATORE, ARMANDO, *Säkularität, Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit*, in: MONIKA WOHLRAB-SAHR/LEVENT TEZCAN (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden 2007, 33–50.
- SCHMID, HANSJÖRG, *Dialog durch Konflikt? Bausteine einer Theologie des Zusammenlebens aus christlicher Sicht*, in: BERND JOCHEN HILBERATH/MAHMOUD ABDALLAH, *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2018, 149–167.
- , *Interreligiöse Sozialethik Revisited. Dialog, Grundlagen, Perspektiven*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 69 (2018), 180–192.
- , *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013.
- SCHULZE, REINHARD, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel 2015.
- , *Die dritte Unterscheidung: Islam, Religion und Säkularität*, in: WALTER DIETRICH/WOLFGANG LIENEMANN (Hg.), *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven*, Zürich 2010, 147–205.
- STOECKL, KRISTINA, *Defining the Postsecular*, 2011, http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf, 26. Mai 2018.
- TAYLOR, CHARLES, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012.
- THEOBALD, CHRISTOPH, *Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute*, in: PETER HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit*, Freiburg i. Br. 2006, 71–84.
- THEUERKAUF, GERHARD, *Semiotische Aspekte der Geschichtswissenschaften: Geschichtsemiotik*, in: ROLAND POSNER (Hg.), *Semiotik*, Bd. 2, Berlin 1998, 2937–2975.
- VOGT, MARKUS, *Den Schrei der Schöpfung hören. Das ökologische Bewusstsein der Zeichen der Zeit*, in: PETER HÜNERMANN (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. 2006, 122–145.
- , *Postsäkulare Sozialethik*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 183 (2014), 467–484.
- (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2013.
- WENZEL, KNUT, *Sicherheit als Zeichen der Zeit. Zeitdiagnostische und theologische Anmerkungen*, in: MICHELLE BECKA (Hg.), *Ethik im Justizvollzug. Aufgaben, Chancen, Grenzen*, Stuttgart 2015, 17–33.
- WIELANDT, ROTRAUD, *Offenbarung und Geschichte im Denken modernen Muslime*, Wiesbaden 1971.
- WILHELMS, GÜNTER, *Digitale Transformation. Sozialethische Überlegungen zu einem «Zeichen der Zeit»*, in: *Ethica* 25 (2017), 167–188.
- ZEGHAL, MALIKA, *La constitution du Conseil Français du Culte Musulman. Reconnaissance politique d'un Islam français?*, in: *Archives de sciences sociales des religions* 129 (2005), 1–14.