

Interreligiöse Sozialethik Revisited

Dialog, Grundlagen, Perspektiven

von Hansjörg Schmid

Interreligiöse Sozialethik erwächst aus einem interreligiösen Dialog, der sich gesellschaftlichen Herausforderungen stellt und dabei die Mitgestaltungskompetenzen der Religionen stärken möchte. Der Beitrag setzt sich mit aktuellen Diskussionsbeiträgen zu einer interreligiösen Sozialethik auseinander und zeigt auf, wie sich aus muslimischer Sicht Sozialethik zwischen den beiden Polen empirischer Gesellschaftsanalyse und normativer Ansprüche begründen lässt. Interreligiöse Sozialethik erweist sich so als Ort einer Präsenz der Religionen im öffentlichen säkularen Raum, steht dabei aber vor der Herausforderung, gerade nicht in eine Überbetonung des Religiösen zu verfallen.

1. Vom interreligiösen Dialog zur interreligiösen Sozialethik

Interreligiöser Dialog erweist sich als äußerst vielschichtig und vielfältig. Er kann Gespräche, Gebete, Aktivitäten und den Aufbau von Netzwerken und Strukturen umfassen. Dabei geht es stets um eine konstruktive Gestaltung von Beziehungen zwischen unterschiedlichen Religionen und ihren Angehörigen. Dialog kann sich auf unterschiedlichen Ebenen, zwischen ganz verschiedenen Akteuren und in sehr differenten Rahmenbedingungen vollziehen. Auch ist Dialog in sich plural, positionieren sich doch Angehörige einer Religion in keiner Weise einheitlich, sondern auf sehr unterschiedliche Weise gegenüber anderen Religionen, woraus ein Spektrum an Zugängen und Herangehensweisen resultiert.

Interreligiöser Dialog und wissenschaftliche Theologie stehen in einer komplexen Beziehung zueinander. Zunächst spielt der Dialog in der Praxis eine wichtige Rolle. Dafür kann die Theologie hilfreiche Grundlagen etwa im Bereich der Religionstheologie beisteuern.¹ Eine weitere wichtige Funktion ist die wissenschaftliche Evaluation von Dialogen, aus der heraus wiederum Erkenntnisse für die Gestaltung von Dialogen gewonnen werden können.² Schließlich ist Dialog in einem weiter verstandenen Sinn ein Grund-

¹ Vgl. Max Bernlochner, *Interkulturell-interreligiöse Kompetenz. Positionen und Perspektiven interreligiösen Lernens im Blick auf den Islam*, Paderborn 2013.

² Vgl. etwa Elisabeth Dieckmann; Clauß Peter Sajak (Hg.), *Weißt du, wer ich bin? Initiativen und Projekte für das interreligiöse und interkulturelle Lernen*, Berlin 2014.

prinzip und eine Ausdrucksform (zunächst) christlicher Theologie.³ Somit liegt es nahe, dass interreligiöser Dialog nicht nur ein Gegenstand der Theologie wird, sondern dass Theologie selbst im Sinne des interreligiösen Dialogs betrieben wird.⁴

Interreligiöse Beziehungen sind stark vom jeweiligen gesellschaftlichen Kontext geprägt. Religionsrechtliche und politische Rahmenbedingungen, Zahlenverhältnisse der Angehörigen der unterschiedlichen Religionen, gesellschaftliche Konflikte und wechselseitige Wahrnehmungen im je spezifischen Kontext spielen dabei eine zentrale Rolle. Auch wenn der Islam aus theologischer und theologiegeschichtlicher Sicht eine zentrale Bezugsgröße für die christliche Theologie darstellt,⁵ so sind im europäischen Kontext Fragen des christlich-muslimischen Dialogs vor allem deshalb relevant, da Muslime eine zahlenmäßig bedeutsame Bevölkerungsgruppe darstellen und aufgrund der Migrationsgeschichte wie weltweiter politischer Entwicklungen das Thema Islam im Vordergrund vieler gesellschaftlicher Debatten steht. Demgegenüber bleiben etwa Fragen des christlich-buddhistischen Dialogs in Europa abstrakter und weniger gesellschaftsrelevant.

Fragt man nach den wichtigsten Themen des christlich-muslimischen Dialogs, so zählen das Gottesverständnis und die Stellung von Jesus bzw. Muhammad zu den häufig angeführten Favoriten.⁶ Somit wären unter den theologischen Disziplinen zunächst die Dogmatik und die Fundamentaltheologie gefragt. Letztlich ließen sich aber für jede theologische Disziplin von den Bibelwissenschaften über das Kirchenrecht und die Religionspädagogik bis hin zur Liturgiewissenschaft interreligiöse Fragestellungen identifizieren. Nicht überschätzt werden kann dabei der Beitrag der Sozialethik, der es um eine Verbindung zwischen religiösen Selbstverständnissen und den Strukturen moderner Gesellschaft geht, gehören doch sowohl gesellschaftliche Rahmenbedingungen als auch die verschiedenartigen religiös begründeten oder motivierten Ansprüche, diese zu gestalten, zu den zentralen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs.⁷

Eine Sozialethik im theologischen Kontext kommt nicht daran vorbei, der religiösen Vielfalt Rechnung zu tragen. *Interreligiöse Sozialethik* ist der Versuch, sozialetische Fragen unter der Berücksichtigung anderer Religionen und ihrer Grundüberzeugungen zu behandeln. Interreligiöse Sozialethik zielt aber auch in einem dialogischen Sinn darauf ab, dass Angehörige unterschiedlicher Religionen sich gemeinsam mit den Herausforderungen moderner Gesellschaften auseinandersetzen. Dadurch erscheinen die eigenen Sichtweisen in einem neuen Licht, ohne dass Differenzen zwischen den Religionen nivelliert werden.

³ Vgl. Gebhard Fürst (Hg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* (QD 166), Freiburg 1997.

⁴ Daraus resultiert eine „interreligiöse Theologie“. Vgl. Reinhold Bernhardt; Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2014.

⁵ Vgl. Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf²1992.

⁶ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017.

⁷ Vgl. Gritt Klinkhammer; Hans-Ludwig Frese; Ayla Satilmis; Tina Seibert, *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*, Bremen 2011. Vgl. zur Ethik allgemein auch Christiane Tietz, *Die Aufgabe theologischer Ethik. Bemerkungen aus der Sicht Evangelischer Theologie, verbunden mit einigen Fragen an die Islamische Theologie*, in: Mouhanad Khorchide; Klaus von Stosch (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg 2012, 201–212.

Ausgehend von meinem im Jahr 2012 vorgelegten und 2013 in zweiter Auflage erschienenen Entwurf einer interreligiösen Sozialethik⁸ blickt dieser Beitrag auf neuere Entwicklungen und Diskussionen in den letzten Jahren und fragt danach, auf welchen Grundlagen eine interreligiöse Sozialethik möglich ist. Dabei nehme ich einerseits auf Beiträge aus der islamisch-theologischen Forschung Bezug und greife andererseits Diskussionsbeiträge auf, die im unmittelbaren Bezug zu meiner Publikation erschienen sind.⁹ Europa bildet hier als Erfahrungsraum den Ausgangspunkt, nicht nur in einem räumlichen, sondern auch in einem normativen Sinn.¹⁰ So stellen auch die Islamisch-theologischen Studien, die seit etwas mehr als zehn Jahren an verschiedenen europäischen Universitäten institutionalisiert werden, eine Neukonzeption islamischer Selbstauslegung im europäischen Raum dar.¹¹

2. Grundlagen interreligiöser Sozialethik

Die Entstehung der wissenschaftlichen Disziplin *Christliche Sozialethik* im 19. und 20. Jahrhundert verdankt sich laut Wilhelm Korff drei „Wirkfaktoren“: Neben der Sozialen Frage und verschiedenen Strategien für ihre Bewältigung spielte eine empirische Wahrnehmung des Sozialen und die Auseinandersetzung mit den Menschenrechten eine zentrale Rolle.¹² Mit Wirkfaktoren wird auf Entstehungsbedingungen zurückgeblickt, die aber im Sinne einer affirmativen Genealogie¹³ zu bleibenden Grundlagen geworden sind. Darin kommen drei Merkmale der Moderne zum Ausdruck: der hohe Stellenwert empirischer Wissenschaften und eines empirischen Zugangs zur Wirklichkeit, die Gestaltbarkeit des Sozialen, das nicht mehr als metaphysisch legitimierte Vorgabe verstanden werden

⁸ Vgl. Hansjörg Schmid, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg 2013. Tom Kerger bezeichnete das Buch als „grundlegendes Lehrbuch für eine neue Fachrichtung“ (*Tom Kerger*, Rez. *Islam im europäischen Haus*, in: ThRv 110 [2014] 332 f., hier 333). Auch wenn es grundlegende methodische Fragen und Themen interreligiöser Sozialethik behandelt, erhebt es angesichts seines explorativen Charakters und der Breite des Feldes diesen Anspruch nicht.

⁹ In diesem Sinne ist auch der Titel „Interreligiöse Sozialethik Revisited“ zu verstehen, der sich an eine Formulierung von José Casanova anlehnt (*José Casanova*, *Public religions revisited*, in: Hermann-Josef Große Kracht; Christian Spieß [Hg.], *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie* [FS Karl Gabriel], Paderborn 2008, 312–338).

¹⁰ Daran ist festzuhalten, ohne den Werteraum Europa in einem exklusiven Sinne zu verstehen. Vgl. Amir Dziri; Bacem Dziri (Hg.), *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft*, Freiburg 2018.

¹¹ Vgl. Jan Felix Engelhardt, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neu etablierten Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden 2017.

¹² Vgl. Wilhelm Korff, *Christliche Sozialethik. Ein Aufriss ihrer Grundlegung*, in: Markus Vogt (Hg.), *Christliche Sozialethik. Architektur einer jungen Disziplin*, München 2012, 61–77, hier 63–72. Damit liegt der Fokus auf katholisch geprägter Sozialethik, wobei es sicherlich eine zunehmende Schnittmenge mit evangelischer Sozialethik gibt. Dennoch könnte eine evangelische Perspektive andere Schwerpunkte wie etwa Freiheit stärker hervorheben. Vgl. in diesem Sinne Axel Matyba, Rez. *Islam im europäischen Haus*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 40 (2014) 108 f.

¹³ Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt 2012, 187–195.

kann, sondern einem ständigen Aushandlungsprozess zwischen verschiedenen Akteuren unterliegt, sowie die Menschenrechte als universale Anspruchsrechte des Individuums gegenüber dem Staat, die den politischen Institutionen vorgeordnet sind.

Diese drei Aspekte strukturieren die folgenden Überlegungen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die drei Wirkfaktoren in Bezug auf die Christliche Sozialethik herausgearbeitet wurden. Auf muslimischer Seite sind die Herausforderungen und die Ausgangsbedingungen möglicherweise anders gelagert. Es kann daher nicht darum gehen, spezifische Formen und Entstehungsbedingungen einer Disziplin christlicher Theologie zum übergreifenden normativen Maßstab zu erheben, sondern nach gemeinsamen gesellschaftlichen Anknüpfungspunkten zu suchen. Auch wenn oft Narrative vorherrschen, die dem Islam in pauschaler Form einen hohen Modernisierungsbedarf unterstellen, waren Muslime in vielen Kontexten seit dem 18. Jahrhundert mit Fragen der Moderne konfrontiert, so dass sich durchaus auch an endogene Modernisierungsfaktoren anknüpfen lässt.¹⁴

In Rahmen des vorliegenden Beitrags ist es nicht möglich, die drei Wirkfaktoren interreligiös vergleichend auszubuchstabieren. Allerdings markiert auch schon die kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit muslimischen Entwürfen und Diskussionsbeiträgen aus einer christlich-sozialethischen Perspektive eine wichtige Etappe interreligiöser Sozialethik.¹⁵ In diesem Sinne sind die folgenden Überlegungen zu verstehen.

2.1 Die empirische Wahrnehmung des Sozialen

Empirische Studien und Methoden ermöglichen einen Zugang zu verschiedenen Wirklichkeitskonstruktionen, von denen sozialethische Normen ein Teil sind und auf die sie sich wiederum beziehen.¹⁶ Um die Sozialgestalt muslimischen Lebens und seiner Vergemeinschaftungen in den Blick zu nehmen, sind religionssoziologische Arbeiten von hoher Relevanz. Auf diese Weise entstand im christlichen Bereich eine empirisch orientierte Kirchensoziologie und Sozialethik.¹⁷ Neben historischen Themen spielen in den Islamisch-theologischen Studien derzeit auch empirische Arbeiten eine zentrale Rolle. So verfolgt Raida Chbib das Anliegen, die Organisation des Islams in Deutschland „als Produkt eines wechselseitigen Verhältnisses von Religion und Gesellschaft zu betrachten“¹⁸. Dabei sind ganz verschiedene gesellschaftliche Kontextbedingungen prägend: der Wandel der Milieus, denen die Träger und Mitglieder der Organisationsformen entstammen, unterschiedliche öffentliche Diskurse, die sich auch in den Medien widerspiegeln, sowie

¹⁴ Vgl. *Fikret Karčić*, *The Bosniaks and the Challenges of Modernity. Late Ottoman and Hapsburg Times*, Sarajevo 1999; *Reinhard Schulze*, *Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, München 2016.

¹⁵ So *Katja Winkler*, *Das aktuelle theologische Buch (Islam im europäischen Haus)*, in: *ThPQ* 161 (2013) 503–505, hier 504, verbunden mit einer Kritik an einem zu sehr komparativen Ansatz: „Als katholischer Theologe islamische Positionen zu rezipieren und zu analysieren, könnte allein schon als eine Praxis der interreligiösen Sozialethik verstanden werden.“

¹⁶ Vgl. *Matthias Möhring-Hesse*, *Die Empirie theologischer Sozialethik*, in: *Walter Schaupp* (Hg.), *Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Ethik*, Fribourg 2014, 41–63.

¹⁷ Vgl. *Karl Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992. Ein frühes Beispiel ist die Arbeit von *Heinrich Feuerstein*, *Lohn und Haushalt der Uhrenfabrikarbeiter des badischen Schwarzwalds. Eine sozioökonomische Untersuchung*, Karlsruhe 1905.

¹⁸ *Raida Chbib*, *Organisation des Islams in Deutschland. Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime*, Würzburg 2018, 70.

politische Entwicklungen im In- und Ausland.¹⁹ Chbib unterscheidet zwischen primär-religiösen Vereinigungen, bei denen Ritus und Glaubensvermittlung im Vordergrund stehen, sowie sekundär-religiösen Zusammenschlüssen, die „nicht spezifisch-religiösen Handlungen“ nachgehen.²⁰ Auch wenn diese Unterscheidung idealtypisch ist und beispielsweise karitatives Handeln unterschiedlich stark religiös konnotiert sein kann, trägt sie dazu bei, das Feld muslimischer Organisationen zu strukturieren. So lässt sich besser verstehen, von welchen Ausgangsbedingungen her sich muslimische Akteure sozialetischer Debatten äußern und welchem Kontext sozialetische Reflexionen im Bereich des Islams entstammen.

Dies zeigt, in welcher großen Vielfalt sich muslimische Lebens- und Organisationsformen in Europa herausbilden. Auch in der Diskussion um einen möglichen europäischen Islam muss diese empirische Vielfalt des pluralen Erfahrungsraums Europa berücksichtigt werden. Auf der anderen Seite stehen jedoch stark normative Konzepte wie etwa der Euro-Islam von Bassam Tibi.²¹ Der Euro-Islam nach Tibi ist laizistisch entsprechend dem französischen Vorbild und macht sich Werte wie Vernunft, Demokratie, Pluralismus und Toleranz zu eigen. Er steht im Gegensatz zu einem intoleranten „Scharia-Islam“, den Tibi als Gegenbild konstruiert. Tibis Position ist exklusiv, universalistisch und letzten Endes auch intolerant gegenüber alternativen Ansätzen und Zwischenpositionen. Daher stößt Tibi bei Muslimen häufig auf keine Resonanz. Es handelt sich um eine essentialistische Einheitskonstruktion, der eine empirische Pluralität gegenübersteht. Ertuğrul Şahin zeigt die Grenzen eines derart normativen Ansatzes auf. Er plädiert für ein alternatives Vorgehen mittels einer empirischen Plausibilitätsprüfung der normativen Positionen, da diese den Anspruch erheben, die Gestaltung des Islams in Europa zu prägen.²² Gegenüber rein normativen Ansätzen formuliert er kritisch: „Eine überzeugende Praxisrelevanz kann nicht angenommen werden, weil der Empiriebezug einem Generalisierungszwang des normativen Überbaus unterlag, somit die empirische Vielfalt entweder in verallgemeinernden Kategorien überdeckt oder in ihrer Geltungsbehauptung als unzulässig – d. h. als islamistisch, säkularistisch, ideologisch etc. – negiert wird.“²³ Daher ist für Şahin europäischer Islam als „deskriptiv-empirischer Begriff“²⁴ geeignet. Versteht man normative Grundlagen weniger abstrakt, sondern als aus Erfahrungen hervorgehende Wertebindungen,²⁵ dann lässt sich eine Brücke zwischen beiden Ebenen schlagen.

Einen solchen programmatischen Brückenschlag zwischen Empirie und Normativität versucht Tariq Ramadan. Er formuliert zunächst deutlich den Reformbedarf islamischer Ethik: „Es ist jedoch klar, dass der Bedarf an einer wirksameren Ethik und einer besseren

¹⁹ Vgl. ebd., 166.

²⁰ Vgl. ebd., 395–400.

²¹ Vgl. zum Folgenden *Bassam Tibi*, Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonflikts, Darmstadt 2009.

²² Vgl. *Ertuğrul Şahin*, Europäischer Islam. Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität, Wiesbaden 2017. An anderer Stelle spricht er von einem „empirisch-analytische(n) Begriff ohne normative Überlastung“ (XIV). Şahin setzt sich nicht nur mit Tibi, sondern auch mit Tariq Ramadan auseinander. Da ich mich gleich noch in anderer Hinsicht auf diesen beziehe, gehe ich auf sein Verständnis eines europäischen Islams, den er weitgehend aus islamischen Prinzipien deduziert, nicht näher ein.

²³ Ebd., 363.

²⁴ Ebd., 365.

²⁵ Vgl. *Joas*, Sakralität (wie Anm. 13), 256–260.

Umsetzung derselben eine umfangreichere Beherrschung der Wissensgebiete und Kenntnis des menschlichen Umfelds in zeitgenössischen Gesellschaften voraussetzt.²⁶ Damit betont er die Notwendigkeit, die gegenwärtige Welt in ihrer Komplexität wahrzunehmen, um auf dieser Grundlage und im Dialog mit religiösen Normen ethische Entscheidungen zu fällen. Theologischer Grundgedanke für seine Konzeption ist, dass es zwei Offenbarungen gibt, die Schrift und das von Gott geschaffene Universum, das „geschriebene Buch“ (*al-kitāb al-masʿūr*) und das „offene Buch“ (*al-kitāb al-manšūr*), die sich komplementär zu einander verhalten.²⁷ Den beiden Offenbarungen korrespondieren zwei Wissenschaftszweige, einerseits die theologischen Textwissenschaften, andererseits die Natur-, Sozial- und Humanwissenschaften. Anders als bisher in der Tradition muslimischer Normenbildung (*fiqh*) üblich, sollen das Universum und der soziale Kontext aus der Sicht Ramadans als „eigenständige Quelle“²⁸ dienen. Die Stärke dieses Ansatzes kann zunächst in einer offenbarungstheologischen Begründung gesehen werden. Seine Schwäche liegt jedoch darin, dass es trotz allem bei einer Überordnung einer muslimisch-normativen Perspektive bleibt und in den behandelten Einzelfragen keine konsequente Aufnahme „kontextwissenschaftlicher“ und empirischer Erkenntnisse erfolgt. So drängt sich doch der Verdacht auf, dass es sich zwar um einen Schritt der Öffnung handelt, dieser aber doch in einem klassischen Denkraum verbleibt. Die religiösen Prinzipien sind bei Ramadan nicht empirisch rückgebunden und haben einen zeitlosen, fast metaphysischen Charakter. Allerdings ist auch bei den von Ramadan behandelten Themen angewandter Ethik zu beobachten, wie empirische Fragen und konkrete gesellschaftliche Diskussionsfelder eine strukturbildende Funktion haben, die auch islamischerseits zur Gliederung der Ethik nach nicht-normativen Kriterien führen könnten.²⁹ So strukturiert Ramadan den anwendungsbezogenen zweiten Teil seines Buches nicht nach den Gebieten des klassischen islamischen Rechts, sondern nach zeitgenössischen Fragestellungen wie Medizin, Kultur, Gender, Ökologie und Ökonomie.³⁰

2.2 Die Auseinandersetzung mit der sozialen Frage

Fragen der Verteilungsgerechtigkeit kommt in unterschiedlichen Zusammenhängen islamischer Sozialethik eine hohe Relevanz zu.³¹ In diesen Bereich fällt auch die breite wirtschaftsethische Debatte.³² Aus einer muslimisch-befreiungstheologischen Sicht spricht Fa-

²⁶ Tariq Ramadan, *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München 2009, 52.

²⁷ Vgl. ebd., 117.

²⁸ Ebd., 110.

²⁹ Vgl. zu dieser Grundfrage Jochen Ostheimer, *Formen und gesellschaftliche Orte der angewandten Ethik heute*, in: Wilhelm Korff; Markus Vogt (Hg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch*, Freiburg 2016, 668–699.

³⁰ Vgl. auch die Übersicht bei Ramadan, *Reform* (wie Anm. 26), 168.

³¹ So auch die Gewichtung von Matthias Böhm, *Rez. Islam im europäischen Haus*, in: CIBEDO Beiträge (2013/3) 141 f., hier 142.

³² Dieses Feld kann hier nicht weiter vertieft werden. Vgl. M. Kabir Hassan; Mervyn K. Lewis (Hg.), *Handbook on Islam and Economic Life*, Cheltenham 2014; M. Kabir Hassan (Hg.), *Handbook of Empirical Research on Islam and Economic Life*, Cheltenham 2017.

rid Esack von „God’s preferential option for the oppressed“³³ und entwickelt daraus ein theologisches Leitprinzip, das für ihn sowohl im Sinne einer umfassenden Gesellschaftskritik als auch einer interreligiösen Solidarität zur Geltung kommt. Dass Fragen von Armut und sozialer Gerechtigkeit in hohem Maße Frauen betreffen, gibt auch den Anstoß zu genderbezogenen Reflexionen.³⁴

Viele muslimische Denker finden hier Anknüpfungspunkte in der Diskussion um *zakāt*, die vereinfacht meist als Armensteuer oder Almosenabgabe bezeichnet wird.³⁵ *Zakāt* wird als gottesdienstliche Handlung und als Ausdruck von Gemeinschaft verstanden. Sie zielt auf Reinigung des Vermögens, Umverteilung des Reichtums und Gleichgewicht in der Gesellschaft. Einerseits handelt es sich dabei aus islamischer Sicht um eine religiöse Pflicht, andererseits ist es heute in den meisten Ländern dem Einzelnen anheimgestellt, ob und auf welche Weise er diese Abgabe leisten möchte.

Tarek Badawia charakterisiert *zakāt* als „ethisches Prinzip für die ideelle und finanzielle Förderung sozialer Solidarität durch die Teilhabe der Armen und Hilfsbedürftigen am Gesamtvermögen einer Gesellschaft“³⁶. Es stellt sich heute die Frage, ob und wie *zakāt* im Kontext moderner Gesellschaften als strukturelle Hilfe zur Selbsthilfe aktualisiert werden kann und welchen Adressaten diese Unterstützung zukommen soll. Badawia knüpft an die klassischen Adressaten der *zakāt* an und unternimmt den Versuch, diese Kategorien im Blick auf heutige Anforderungen weiterzudenken. Er sieht besonders Jugend- und Familienhilfe, aber auch die Förderung des Gemeinwohls im Sinn der Intention von *zakāt* und hebt die Notwendigkeit einer Abstimmung mit dem Staat hervor. Badawia spricht daher von einem notwendigen „Paradigmenwechsel“³⁷; insbesondere die klassische Beschränkung von mithilfe von *zakāt* finanzierten Maßnahmen auf Muslime müsse überdacht werden. Hier tendiert Badawia vorsichtig in die Richtung einer Öffnung, die er mit dem allgemeinmenschlichen Charakter von Armut und dem Anliegen, eine „Spaltung der Gesellschaft“³⁸ zu vermeiden, begründet. Mouez Khalfaoui macht ebenfalls deutlich, dass es hinsichtlich der Adressaten und des Einsatzes der *zakāt* einer Aktualisierung und Neukonzeption bedarf.³⁹ Inwieweit *zakāt* ein geeigneter Ausgangspunkt zur Begründung heutigen sozialen Handelns ist und wie sich dies auch theoretisch

³³ Farid Esack, *Qur’an, Liberation & Pluralism. Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997, 102.

³⁴ Vgl. *Elif Medeni*, Eine islamische Perspektive zur Frauenarmut – Theologische Impulse zur Bekämpfung von Frauenarmut, in: Christian Ströbele; Anja Middelbeck-Varwick; Amir Dziri; Muna Tatari (Hg.), *Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven*, Regensburg 2016, 160–177.

³⁵ Vgl. zum Folgenden *Olaf Farschid*, *Zakāt in der Islamischen Ökonomik. Zur Normenbildung im Islam*, Beirut 2012.

³⁶ Tarek Badawia, *Religiosität im Sinne sozialer Gerechtigkeit – Sozialethische Grundzüge einer muslimischen Wohlfahrt*, in: Rauf Ceylan; Michael Kiefer (Hg.), *Ökonomisierung und Säkularisierung – Konfessionelle Wohlfahrtspflege in Deutschland vor neuen Herausforderungen mit besonderer Berücksichtigung der Muslime als neue Akteure*, Wiesbaden 2017, 347–366, hier 357.

³⁷ Ebd., 362.

³⁸ Ebd., 363.

³⁹ Vgl. *Mouez Khalfaoui*, *Soziale Dienste und ihre theologischen Grundlagen. Islamische Beiträge zum Wohlfahrtsstaat*, in: Ströbele u. a. (Hg.), *Armut und Gerechtigkeit* (wie Anm. 34), 270–286, hier 285.

mit modernen Konzepten von Wohlfahrt verknüpfen lässt, bedarf weiterer Diskussion. Hierbei ließe sich beispielsweise auch vergleichend auf die Entwicklung der Caritas von einer Milieu-Organisation zu einem modernen Dienstleister blicken.⁴⁰

Die Gestaltung des Sozialen konkretisiert sich heute in der Debatte um Wohlfahrtsstaat und Soziale Arbeit.⁴¹ Im Blick auf eine Partizipation muslimischer Akteure bilden wiederum empirische Arbeiten eine zentrale Grundlage, die bereits eine Fülle von meist informellen Aktivitäten sozialer Selbsthilfe aufzeigen.⁴² In Deutschland wird derzeit über die Frage diskutiert, wie die sozialen Dienste angesichts einer gesellschaftlichen Pluralisierung aufgebaut sein sollen und wie in diesem Zusammenhang auch muslimische Wohlfahrtsorganisationen entstehen könnten. Dabei handelt es sich nicht nur um eine organisatorische Frage, sondern um eine sozialetische Grundfrage: Wie können religiöse Akteure Mitverantwortung für die Gestaltung der ganzen Gesellschaft im Sinne von sozialer Gerechtigkeit übernehmen? Dies setzt die Bereitschaft voraus, als Akteure, die allgemeine Aufgaben im Auftrag des Staates übernehmen, fachliche Standards und weitere Trägeranforderungen zu erfüllen, die soziale Logik vor die religiöse zu stellen und sich für alle Adressaten unabhängig von deren Religion zu öffnen.⁴³ Dabei steht soziale Arbeit unter religiöser Trägerschaft in einer „(fragilen) Zwischenstellung zwischen dem diakonischen Handeln der Kirche und der sozialstaatlich verfassten Gesellschaft“⁴⁴, was sich auch auf die Situation muslimischer Akteure übertragen lässt. Umgekehrt stellt sich aber auch die Frage nach der Berechtigung und Funktion kommunitärer Räume sozialen Handelns. Es handelt sich hier um ein zentrales Feld, das sich in den nächsten Jahren weiter ausdifferenzieren lässt. Ein interreligiöser Dialog des Handelns, der auf Schritten christlicher Wohlfahrtsverbände hin zu einer interreligiösen Öffnung aufbaut, kann dabei den Aktivitäten muslimischer Akteure und der begleitenden Theoriedebatte im Bereich islamisch-theologischer Studien wichtige Impulse geben.

⁴⁰ Vgl. dazu kritisch *Karl-Heinz Boeßenecker*, Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege. Eine Einführung in Organisationsstrukturen und Handlungsfelder der deutschen Wohlfahrtsverbände, Weinheim 2005, 81–120; sowie auch *Burkhard Josef Berkmann*, Nichtchristen im Recht der katholischen Kirche, Teilband II, Wien 2017, 497 f.

⁴¹ Vgl. *Hansjörg Schmid*, Von der Selbsthilfe zur Freien Wohlfahrtspflege. Potenziale muslimischer Akteure für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft, in: *JCSW 58* (2017) 189–210; *Rauf Ceylan*; *Michael Kiefer*, Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Eine historische und systematische Einführung, Wiesbaden 2015.

⁴² Vgl. *Dirk Halm*; *Martina Sauer*, Soziale Dienstleistungen der in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen religiösen Dachverbände und ihrer Gemeinden, Berlin 2015.

⁴³ Vgl. *Rauf Ceylan*; *Michael Kiefer*, Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland – strukturelle Herausforderungen auf dem Weg ihrer Etablierung, in: dies., *Ökonomisierung und Säkularisierung* (wie Anm. 36), 367–384, hier 378 f.

⁴⁴ *Markus Babo*, Um des Menschen willen. Zur Relevanz des christlichen Sinnhorizonts in der Sozialen Arbeit, in: *Thomas Schumacher* (Hg.), *Soziale Arbeit und ihre Bezugswissenschaften*, Stuttgart 2011, 125–144, hier 137.

2.3 Die Menschenrechte als normative Basis

Die Anerkennung der Menschenrechte ist die Gretchenfrage der Moderne, die lange Zeit auch die katholische Kirche, dann aber auch muslimische Diskurse prägte. Hier lässt sich seit einigen Jahren ein Paradigmenwechsel beobachten weg von den nachkolonialen Debatten um spezifisch muslimische Menschenrechte hin zu einer Öffnung gegenüber dem universalen Menschenrechtsdiskurs. Dabei handelt es sich allerdings weiterhin um eine stark kontextabhängige Fragestellung,⁴⁵ da die konkreten Erfahrungen etwa mit der Gewährung oder gerade Nicht-Gewährung von Freiheitsrechten den zentralen Ausgangspunkt für die Haltung zu den Menschenrechten bildet. In Bezug auf Menschenrechte hat Mahmoud Bassiouni einen Entwurf vorgelegt, der beachtliche Brücken zwischen muslimischen Traditionen und zeitgenössischer politischer Philosophie schlägt.⁴⁶ Sein Grundgedanke besteht darin, dass die Menschenrechte einer universal einsichtigen Begründung bedürfen, um alle Menschen gleichermaßen zu verpflichten. Daher wäre es widersprüchlich, die Gültigkeit der Menschenrechte an religiösen Prämissen festzumachen. Um Akzeptanz bei religiösen Menschen zu finden, kommt jedoch auch einem religiösen Zugang zu den Menschenrechten eine wichtige Funktion zu.

Bassiouni begründet die Menschenrechte als Schutz elementarer menschlicher Bedürfnisse, die er als lebensnotwendige Bedingungen menschlicher Existenz versteht, und formuliert von daher: „Der Religion kommt in diesem Zusammenhang folglich eine eher wertelegitimierende als wertebegründende Funktion zu, da menschliche Bedürfnisse prinzipiell auch nichtreligiös begründet werden können.“⁴⁷ Zum Nachweis der legitimierenden Funktion bezieht sich Bassiouni auf die Rechtszwecke (*maqāṣid al-ṣarīʿa*). Ausgangspunkt ist die Überlegung, dass Rechtsnormen bestimmte Zwecke verfolgen und diese ein Verständnisschlüssel für die Normen darstellen. Eine wichtige Rolle spielt für Bassiouni – wie für zahlreiche andere zeitgenössische muslimische Denker – die Systematisierung der Zwecke nach Abu Ishaq al-Shatibi (gest. 1388). So sind in dessen Konzept die unterschiedlichen ethischen, rituellen und Sanktionsnormen auf die oberste Stufe der zu fördernden und zu schützenden Rechtszwecke hingeordnet, die er als Notwendigkeiten (*al-ḍarūrīyāt*) bezeichnet und als ewig, universal und allgemein ansieht.⁴⁸ Dabei handelt es sich um Leben, Vernunft, Nachkommenschaft, Eigentum und Religion. Dieses Modell

⁴⁵ Vgl. die Kritik von *Piet Horsten*, Rez. Islam im europäischen Haus, in: *Islamochristiana* 38 (2012) 373–375, hier 375, der den islamischen Menschenrechtserklärungen noch einen höheren Stellenwert beimisst. Vgl. auch *Ralf K. Wüstenberg*, Rez. Islam im europäischen Haus, in: *ThLZ* 139 (2014) 432–434, hier 434, der ebenso die Frage nach dem in anderen Weltgegenden „faktisch wirksamen Islam“ aufwirft und die Exilsituation muslimischer Denker in Europa unterstreicht, die allerdings nur auf wenige Personen zutrifft.

⁴⁶ Somit gibt es auch eine Antwort auf die kritische Frage von *Arno Anzenbacher*, Rez. Islam im europäischen Haus, in: *Amos international* 7 (2013/2) 44 f., hier 45, nach der Anschlussfähigkeit islamischer Sozialethik an die Politische Philosophie. Weitere Arbeiten: *Jameleddine Ben Abdeljelil*; *Serdar Kurnaz*, *Maqasid aš-Šarīʿa. Die Maximen des islamischen Rechts*, Berlin 2014.

⁴⁷ *Mahmoud Bassiouni*, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Frankfurt 2014, 228.

⁴⁸ Vgl. ebd., 161–175.

lässt Raum dafür, die konkreten Schritte kontextbezogenen zu bestimmen: „Während sich die Pflicht zu Erfüllung der Bedürfnisse also aus dem Koran ergebe, müsse ihre inhaltliche Bestimmung empirisch durch den Menschen erfolgen.“⁴⁹

Von hier ausgehend stellt sich die Frage, inwiefern diese Güter heute einer Aktualisierung bedürfen und ob dieses Denkmuster auch inhaltlich oder aber nur formal Bestand haben kann.⁵⁰ Insbesondere bei „Religion“ bleibt die Herausforderung, nach Wegen eines inklusiven und auch stärker subjektiven Verständnisses zu suchen, um diese als wirklich universales Bedürfnis betrachten zu können, wenn man es nicht gleich ganz aus den Rechtszwecken ausschließen möchte.⁵¹ Oder aber die Rechtszwecke werden im Sinne heutiger Formulierungen von Menschenrechten interpretiert und gegebenenfalls um weitere Rechtszwecke wie etwa Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit erweitert.⁵² Dieses Modell lässt sich einerseits mit der Liste besonders dringlicher Menschenrechte von John Rawls in Verbindung bringen, der darunter Leben, Freiheit, Gleichheit und Eigentum subsumiert.⁵³ Eine Nähe besteht ebenso zu Bassiounis Rekonstruktion universaler menschlicher Bedürfnisse, die physiologische Gesundheit, Sicherheit, Zugehörigkeit, Anerkennung und Sinngebung umfassen und die auch als Aktualisierung der Rechtszwecke verstanden werden können.⁵⁴

Um die Menschenrechte als universale Größe zur Geltung zu bringen, bedarf es einer nicht-hegemonialen Haltung sowie einer kontextspezifischen Anschlussfähigkeit für unterschiedliche Legitimationen.⁵⁵ Die Menschenrechte können eine Grundlage interreligiöser Sozialethik bilden, indem sie als gemeinsamer externer Bezugspunkt unterschiedlicher religiöser Ethiken fungieren. Sie bringen einen Maßstab in einer gemeinsamen nicht-religiösen Sprache zum Ausdruck, der aber von verschiedenen Religionen und Weltanschauungen her auszufüllen, zu untermauern und zu entfalten ist. Eine solche übergreifende gemeinsame Grundlage kann nur säkular sein, ohne dass damit jedoch die Religionen ihre Bedeutung verlieren. So können die Religionen etwa Anwälte für den Schutz der Menschenrechte und für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen sein. Der normative Sinn der Menschenrechte ist es gerade, eine Brücke der Verständigung zwischen Menschen und Kulturen zu schaffen, auch wenn sie unterschiedliche inhaltliche Vorstellun-

⁴⁹ Ebd., 173.

⁵⁰ Vgl. *Felicitas Opwis*, *New Trends in Islamic Legal Theory: Maqāṣid al-Sharī‘a as a New Source of Law?*, in: *Die Welt des Islams* 57 (2017) 7–32, hier 17, die bei modernen Autoren nicht nur die Tendenz zu einer Ausweitung der *darūrīyāt* sieht, sondern auch eine Fokusverlagerung in Richtung Sozialethik: „a trend toward considering the necessary elements from the societal perspective rather than understanding them just at the level of the individual.“

⁵¹ Vgl. *Bassiouni*, *Menschenrechte* (wie Anm. 47), 197–205. Da im Koran keine diesseitige Strafe für Apostasie vorgesehen ist, müsste im Sinne einer sanktionsbasierten Methodik Religion von den Rechtszwecken ausgeschlossen werden – so Bassiouni (204 f.).

⁵² Vgl. ebd., 205–228. Bassiouni sieht allerdings die Gefahr, das islamische Recht „zu einem Spielball des persönlichen Wunschenkens“ zu machen und „der eigenen Willkür ein religiös fundiertes Autoritätssiegel zu verleihen“ (226).

⁵³ Vgl. *John Rawls*, *Das Recht der Völker*, Berlin 2002, 80.

⁵⁴ Vgl. *Bassiouni*, *Menschenrechte* (wie Anm. 47), 294. 359.

⁵⁵ Vgl. dazu *Hansjörg Schmid*, *Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik. Philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen im Gespräch*, in: *Amos International* (2013/2) 3–12.

gen von Werten und unterschiedliche Menschenbilder haben. Somit bilden die Menschenrechte auch eine Brücke zwischen den Religionen sowie zwischen diesen und der säkularen Welt.⁵⁶

3. Perspektiven interreligiöser Sozialethik

Bei allen drei behandelten Fragen geht es um Brücken in der Verbindung zwischen religiösen und säkularen Systemen: zwischen Empirie und Ethik, zwischen gemeindlichem und staatlich gefördertem Hilfehandeln, zwischen religiös-kulturellen Überzeugungen und universalen Menschenrechten. Diese Brückenfunktion zu leisten, ist eine Grundaufgabe der Sozialethik. Der Dialog darüber, wie dies im Einzelnen und von unterschiedlichen Voraussetzungen aus geschehen kann, ist eine zentrale Aufgabe für die interreligiöse Sozialethik.

In diesem Sinne geht es interreligiöser Sozialethik sowohl um die Suche nach einem „overlapping consensus“ als auch um die Auseinandersetzung mit Differenzen und Divergenzen. Dabei können insbesondere die säkularen Menschenrechte als kritisches Korrektiv gegenüber Religionen und Kulturen fungieren. An der Diskussion über die Menschenrechte wird besonders deutlich, dass vernunftbasierte Begründungszusammenhänge und religions- wie kulturspezifische Entdeckungszusammenhänge in ein konstruktives Verhältnis gebracht werden müssen.

Eine häufig aufgeworfene Anfrage an interreligiöse Sozialethik,⁵⁷ die auch eine Grundfrage des interreligiösen Dialogs insgesamt darstellt, ist die nach der Repräsentativität bestimmter Positionen.⁵⁸ Diese Frage könnte auch als Gegenargument gegen die hier eingebrachten Positionen ins Feld geführt werden. Repräsentativität kann in einem vielfältigen Diskurs jedoch nicht *a priori* bestimmt, sondern allenfalls längerfristig empirisch nachgewiesen werden. Gerade in neuen Diskussionsfeldern lässt sich Repräsentativität oft schwer ermitteln. So wird erst die weitere Rezeption die Überzeugungskraft bestimmter Beiträge und Positionen erweisen können. Interreligiöse Sozialethik steht in einem innovativen Sinn vor der Aufgabe, gerade weiterführende Entwürfe zu diskutieren und ins Gespräch zu bringen, auch wenn diese vielleicht nicht oder noch nicht mehrheitsfähig sind. Dabei ist eine Offenheit dafür erforderlich, wie sich islamische Sozialethik konturiert und wie auch benachbarte innermuslimische Diskurse verlaufen.⁵⁹ Der Blick auf die drei Wirkfaktoren hat gezeigt, dass dort aktuell intensive Diskussionen geführt werden und es sich um Felder von hoher Relevanz handelt. Im Sinne einer von Piet Horsten ge-

⁵⁶ Vgl. Markus Vogt, Bereichsethische Gliederung im Zeichen des Pluralismus, in: Korff; Vogt (Hg.), Gliederungssysteme (wie Anm. 29), 613–641, hier 633–638.

⁵⁷ Vgl. etwa Anzenbacher, Rez. Islam im europäischen Haus (wie Anm. 46); Bruno Schmid, Rez. Islam im europäischen Haus, in: *Ethica* 21 (2013) 367 f.

⁵⁸ Vgl. zu dieser Problematik Michael Seward, *The Representative Claim*, Oxford 2010.

⁵⁹ Vgl. Jörg Imran Schröter, Rez. Islam im europäischen Haus, in: *Hikma – Journal of Islamic Theology and Religious Education* 8 (2017) 309–311.

forderten „pluridisciplinary research“⁶⁰ sollte dabei der Blick nicht zu eng gefasst werden. So verdienen es insbesondere auch philosophische Positionen aus muslimischen Kontexten, in den Dialog um interreligiöse Sozialethik einbezogen zu werden.⁶¹

Die Wirkfaktoren und Grundlagen interreligiöser Sozialethik stellen einen zentralen Zugang dar, der in diesem Beitrag im Vordergrund steht. Daneben spielt aber auch ein problemorientierter Ansatz eine zentrale Rolle, wie er etwa bereits zu Fragen von Arbeit, Armut und Flucht praktiziert wurde.⁶² Ein weiteres zentrales Feld bildet ferner die Umweltethik, die sich mit Kehrseiten der Moderne befasst.⁶³ Problemorientierung und die Diskussion von Grundlagen stellen keine Alternativen dar, sondern erweisen sich als komplementär.

Stets ist dabei eine Selbstkritik des Projekts „interreligiöse Sozialethik“ erforderlich. Wo hier soziale Themen in den Blick genommen werden, besteht immer auch die Gefahr einer Überbetonung des Religiösen im Sinne einer von Amartya Sen diagnostizierten Identitätsfalle:

„Die grundsätzliche Anerkennung der Vielfalt von Identitäten würde gegen den Versuch sprechen, Menschen unter ausschließlich religiösem Aspekt zu sehen, unabhängig davon, wie religiös sie innerhalb des eigentlichen Bereichs der Religion sind. [...] Verlierer dieser Minimierung der politischen und sozialen Identitäten im Gegensatz zur religiösen Identität ist die Zivilgesellschaft, und das ausgerechnet in einer Zeit, da sie dringend gestärkt werden muss.“⁶⁴

So muss stets zwischen den verschiedenen Ebenen und Identitäten unterschieden werden. Umgekehrt bietet gerade eine Sozialethik, die empirische Befunde in ihrer Vielfalt ernst nimmt und stark interdisziplinär geprägt ist, ein Garant dafür, der Überbetonung des Religiösen in Bezug auf gesellschaftliche Phänomene zu entgegen. Damit wirkt sie einer Selbstisolierung religiöser Ethiken entgegen und verbessert so die Chancen, dass das Religiöse mit ethischen Diskussionsbeiträgen im öffentlichen Raum sichtbar wird.⁶⁵

Bei alledem zeigt sich schließlich, dass interreligiöse Sozialethik noch ein Projekt in den Anfängen ist. Aufgrund der Breite sozialetischer Fragen konkretisiert sie sich anhand von Einzelthemen. Im Bereich islamisch-theologischer Studien werden sozialet-

⁶⁰ Horsten, Rez. Islam im europäischen Haus (wie Anm. 45), 374.

⁶¹ Vgl. Sarhan Dhouib (Hg.), Gerechtigkeit in transkultureller Perspektive, Weilerswist 2016; Fathi Triki, Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens, Weilerswist 2011; Mohamed Turki, Einführung in die arabisch-islamische Philosophie, Freiburg 2015. So wie auch für christliche Sozialethik Denker in Nachbardisziplinen mit Sensibilität für das Religiöse wie Ernst-Wolfgang Böckenförde oder Franz-Xaver Kaufmann wichtig waren.

⁶² Vgl. Mouez Khalfaoui; Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime. Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit, Münster 2015; Ströbele u. a. (Hg.), Armut und Gerechtigkeit (wie Anm. 39); Christian Ströbele; Mohammad Gharaibeh; Anja Middelbeck-Varwick; Amir Dziri (Hg.), Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie, Regensburg 2018.

⁶³ Vgl. Hansjörg Schmid, Ambivalente Moderne. Interreligiöse Reflexionen zu ökologisch-sozialen Überlebensfragen, in: Klaus Beurle (Hg.), Gott – einzig und vielfältig. Religionen im Dialog, Bd. 2: Gott überschreitet Grenzen, Würzburg 2014, 337–358.

⁶⁴ Amartya Sen, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt, München 2012, 94 f.

⁶⁵ Vgl. Christof Gellner, Wider die Neutralisierung des Religiösen, in: SKZ 14.11.2013, 11, in Bezug auf Schmid, Islam im europäischen Hause (wie Anm. 8).

sche Herausforderungen immer wieder thematisiert, zu einer festen Disziplin ist die Sozialethik dort allerdings noch nicht avanciert. So bewegen sich islamisch-theologische Studien derzeit im Spannungsfeld zwischen der Rekonstruktion eines klassischen Fächerkanons und einer innovativen Neustrukturierung der Disziplin. Auch da, wo es um sozialetische Praxisfragen geht, stehen vielfach historische Fragestellungen im Vordergrund.⁶⁶ Zentral ist dabei ein auf das individuelle Handeln bezogener tugendethischer Zugang,⁶⁷ der zwar ein Gegengewicht zu einer reinen Normenethik bietet, aber auch der komplementären Ergänzung durch einen strukturethischen Zugang bedarf. Von Seiten Christlicher Sozialethik bleiben die Schritte einer interreligiösen Öffnung ebenfalls verhalten, auch wenn in letzter Zeit wichtige Beiträge im Feld interreligiöser Sozialethik entstanden sind.⁶⁸ Markus Vogt hat herausgestellt, dass gerade im Horizont von Postsäkularität als neuem Paradigma der interreligiösen Sozialethik eine zentrale Aufgabe zukommt.⁶⁹

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass die interreligiöse Sozialethik noch nicht zum Leitdiskurs des interreligiösen Dialogs geworden ist. Wichtig bleibt die Aufgabe, auch den konkreten sozialen Ort interreligiöser Sozialethik in einem bestimmten Kontext zu reflektieren. So ist das wissenschaftliche Nachdenken über Fragen des Dialogs immer auch auf die Erfahrung des Dialogs selbst angewiesen.⁷⁰ Gerade der interreligiöse Dialog von Angesicht zu Angesicht kann eine Schule dafür sein, miteinander die Zeichen der Zeit wahrzunehmen, das Eigene im Licht des Anderen zu sehen, um gemeinsame Perspektiven zu ringen, dabei aber auch Konflikte und Differenzen nicht aus dem Weg zu gehen.

Interreligious social ethics arises from an interreligious dialogue facing major societal challenges and strengthening the participation of religious actors. This contribution analyses current positions on interreligious social ethics. It shows how social ethics can be justified from a Muslim point of view by mediating between an empirical analysis of society and normative claims. While interreligious social ethics is an expression of presence of religion in the secular public sphere, it must at the same time be careful not to over-emphasize religious aspects and issues.

⁶⁶ Vgl. etwa *Mouez Khalfaoui*, Erwerbsarbeit aus muslimischer Perspektive, in: ders.; Möhring-Hesse (Hg.), Arbeitsgesellschaft (wie Anm. 62), 233–246.

⁶⁷ Vgl. *Dagmar Kiesel; Cleophea Ferrari* (Hg.), Tugend, Frankfurt 2016; *Idris Nassery; Jochen Schmidt* (Hg.), Moralische Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive, Paderborn 2015.

⁶⁸ Vgl. *Irene Klissenbauer*, Das Ringen um Religionsfreiheit. Die Positionen von John Courtney Murray und Fethullah Gülen im Vergleich, Berlin 2015; *Michaela Neulinger*, Zwischen Perfektionismus und Dolorismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit im Ausgang von Talal Asad, Diss. theol., Innsbruck 2017.

⁶⁹ Vgl. *Markus Vogt*, Postsäkulare Sozialethik, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 183 (2014) 467–484.

⁷⁰ Vgl. *Katharina Völker*, Rez. Islam im europäischen Haus, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 25 (2014) 401–403.