

Ein gottgewollter Wettstreit in guten Werken

Sozialethische Reflexionen zu Islam und Pluralismus



Hansjörg Schmid

Pluralismus gehört zu den gängigen Selbstbeschreibungen der Moderne. Für die religiösen Akteure ist das mit hohen Anforderungen im Blick auf ihre Kommunikations- und Kooperationsfähigkeit verbunden. Es geht dabei zunächst um grundsätzliche Fragen im Verhältnis von Religionen und Gesellschaft, die nicht allein den Islam betreffen. Der Blick auf muslimische Lebenswelten, Aktivitäten und Diskurse zeigt, in welcher Weise Muslime in Europa, ihre eigenen Wahrheitsanspruch mit dem modernen Pluralismus in ein konstruktives Verhältnis zu setzen. Hilfreich sind dabei eigene Potentiale einer pluralistischen Religion, an die die islamische Theologie, die derzeit in Europa entwickelt wird, anknüpfen kann. Der Beitrag zeigt unter anderem, dass die im Islam verwurzelte Idee des Wettstreits im Guten einen ethischen Pluralismus konkretisieren kann.


Pluralismus ist ein komplexes und spannungsreiches Phänomen. So bildet der demokratische Staat eine Einheit, die grundsätzlich Pluralismus als Grundlage hat, aber auch eines gewissen Maßes an Konsens bedarf. Einerseits gibt es einen empirisch-methodischen Pluralismus, der einen deskriptiven Charakter aufweist, andererseits einen normativen Pluralismus, der wertend ist (Vogt, 617 f.). Der faktische Pluralismus wird heutzutage vielfach pragmatisch akzeptiert, ohne dass normative Implikationen genauer reflektiert werden (Bochinger, 299). Im Folgenden sollen beide Dimensionen in den Blick genommen werden: An die Religionen richtet sich die Frage, wie sie sich ausgehend von ihren Traditionen – und nicht nur in Anpassung an etwas, was gesellschaftlich wünschenswert ist – zum Pluralismus verhalten und welche Position sie auf diese Weise einnehmen (Bernhardt, 477). Es geht somit nicht um einen resignativen Pluralismus, sondern um einen Pluralismus, der bestimmten Überzeugungen entspringt. Anderer-

seits wird die Interpretation der Traditionen durch den gesellschaftlichen Kontext mit einem gelebten Pluralismus geprägt und dieser erweist sich selbst als Entdeckungszusammenhang für theologisch-sozialethische Reflexionen. Somit stehen normativer und empirisch-deskriptiver Pluralismus in einer engen Wechselbeziehung.

Im Blick auf den Islam richtet sich die Diskussion vielfach auf Säkularisierung und somit das Gegenüber von Islam und Staat. Pluralismus hängt auch damit zusammen, dass die Freigabe von Wirklichkeitsbereichen aus der religiösen Definitionshoheit Vielfalt verstärkt. Der säkulare Staat bildet dann den Rahmen für die Koexistenz einander widerstreitender Vorstellungen des Guten. Mit Pluralismus liegt der Fokus auf der Gesellschaft, ihren Akteuren und normativen Grundlagen wie Freiheit, ohne die sich Pluralismus nicht denken lässt. Gesellschaften stehen vor der doppelten Herausforderung, gemeinsam anzuerkennende Rahmenbedingungen und Regelungsmechanismen des Zusammenlebens zu begründen

und überhaupt eine Verständigung zu ermöglichen.

Religionen sind mit gesellschaftlichem Pluralismus konfrontiert, aber auch mit einem damit verbundenen Pluralismus innerhalb ihrer eigenen Reihen. In radikalster Hinsicht stellt sich die Frage des Pluralismus im Blick auf die von unterschiedlichen Religionen beanspruchten Heilswege und universalen Ansprüche, denen der real vorfindliche Pluralismus entgegen steht. Aus theo-

 Pluralismus kann als Ausdruck eines göttlichen Willens oder der menschlichen Freiheit verstanden werden

logischer Sicht kann Pluralismus als Ausdruck eines göttlichen Willens oder der menschlichen Freiheit verstanden und legitimiert werden. Somit stellt sich die Herausforderung, die göttliche Offenbarung mit widersprechenden Geltungsansprüchen und unterschiedlichen sozialen Situationen ins Gespräch zu bringen.

Ziel des Beitrags ist es, im Blick auf den Islam das Verhältnis der unterschiedlichen Dimensionen von Pluralismus zueinander zu analysieren: Inwiefern wird der Islam durch den gesellschaftlichen Pluralismus herausgefordert? Wie beeinflussen unterschiedliche religiöse

Prägungen den Umgang mit gesellschaftlichem Pluralismus? In welchem Verhältnis stehen Heilsfrage und Gesellschaft, Einheitsideal und reale Vielfalt aus muslimischer Sicht? Wie verhalten sich christliche und muslimische Positionen zum Pluralismus zueinander?

tion bis hin zu Partizipation. Dies soll anhand von zwei Beispielen mit empirischen Befunden dargestellt werden:

Ein wichtiges Erfahrungsfeld ist die Mitwirkung in Vereinen, die ein Herzstück der pluralistischen Zivilgesellschaft darstellen. Nur 4,2% der Muslime in Deutschland sind ausschließlich in herkunftslandbezogenen Vereinen (in den Bereichen Kultur, Religion, Sport, Bildung, Freizeit usw.) organisiert, wohingegen 36,6% in deutschen Vereinen und 17,9% sowohl in herkunftslandbezogenen als auch in deutschen Vereinen organisiert sind (Haug/Müssig/Stichs, 257). Damit sind mehr als die Hälfte in deutschen Vereinen organisiert. Das kann natürlich unterschiedliche Beweggründe haben und Unterschiedliches aussagen. Damit ist jedoch verbunden, dass sich Muslime in unterschiedlichen Kontexten bewegen und ihre Erfahrung nicht allein von religiösen Bezugshorizonten geprägt ist. Ihre Identitäten und Lebensformen sind in der Regel nicht rein religiös, sondern vielfältig.



Mehr als die Hälfte der in Deutschland lebenden Muslime ist in deutschen Vereinen organisiert

Der Islam – eine pluralistische Religion

Zahlreiche Studien machen deutlich, dass der Islam entgegen manchem Anschein als in hohem Maße pluralistische Religion verstanden werden kann. Bereits die auf der Grundlage einheitsstiftender Momente erfolgte Aufspaltung in Sunna und Schia mit ihren unterschiedlichen Strömungen ist ein Moment von Pluralismus. Nimmt man die auf unterschiedliche Weise mit dem Islam verbundenen Aleviten und Ahmadis hinzu, ergibt sich ein komplexes Bild, zumal die wechselseitigen Abgrenzungen wiederum vielfältig sind. So sehen sich die Ahmadis als Muslime, was ihnen von Sunniten wie Schiiten mehrheitlich abgesprochen wird, wohingegen unter den Aleviten bereits intern die Frage umstritten ist, ob es sich beim Alevitentum um eine eigenständige oder um eine dem Islam zugehörige Religionsgemeinschaft handelt.

Pluralismus zieht sich auch innerhalb des religiösen Systems des Islams durch – von der Koraninterpretationen, über die Aussagen des Propheten (Hadith) und ihren Sammlungen bis hin zum islamischen Recht. Dieses ist ein komplexes und in sich vielfältiges System, das gerade nicht kodifiziert wurde, wobei Kodifizierung ein Ausdruck von Homogenisierung und Vereindeutigung wäre. Die Positionen muslimischer Gelehrter in Geschichte und Gegenwart sind so sehr von Vielfalt und Widersprüchlichkeit geprägt, dass es kaum jemals zu einem Konsens der Gelehrten (Idschma) kommen kann. Nimmt man die Traditionen des Sufismus hinzu, so bringt auch die mystische Dimension des Erlebens ein hohes Maß an Individualität

und Vielfalt mit sich. Außerdem kennt der Islam keine kirchenartige Institutionalisierung und kein Lehramt. Daraus ergibt sich die Herausforderung, intern wie gegenüber einer kritischen Öffentlichkeit konstruktiv mit innermuslimischem Pluralismus umzugehen. Thomas Bauer sieht im Islam eine „Kultur der Ambiguität“, die erst in der Auseinandersetzung mit einer auf Gewissheit und Vereindeutigung setzenden europäischen Moderne verloren gegangen sei, so dass „der Westen im radikalen Islamismus der Fratze seiner eigenen Ideologisierung und Disambiguierung der Welt ins Auge blickt“ (Bauer, 52). Dies zeigt, dass auch heute der westliche Islamdiskurs weitreichende Rückwirkungen auf muslimische Selbstausslegungen haben kann.

Mit der Struktur der normativen Grundlagen des Islams ist ein Rahmen gegeben, der grundsätzlich einen positiven Zugang zu Pluralismus ermöglicht. Allerdings besteht vielfach die Gefahr, dass sich Islaminterpretationen durchsetzen, die tendenziell einen antipluralistischen Charakter haben. Somit ist es wichtig, auf gegenwärtige Interpretationen und Anknüpfungen an die Quellen und Traditionen zu blicken.

Gelebter Pluralismus

Der Zugang zu Pluralismus hängt nicht nur mit theologischen Positionen, sondern ebenso mit Erfahrungen in konkreten Lebenswelten zusammen. Die Erfahrungsfelder europäischer Muslime sind komplex. Sie reichen von Erfahrungen der Ablehnung und Isola-

Empirische Befunde deuten – so ein zweites Beispiel – auch darauf hin, dass Muslime in Deutschland einen positiven Zugang zu Demokratie und Rechtsstaat gewinnen, die Pluralismus notwendig einschließen. So stimmen etwa mit 80% der Befragten ebenso viele Konfessionslose wie Muslime der Aussage zu: „Die Demokratie ist eine gute Regierungsform.“ (Pollack/Müller, 24) Bei hochreligiösen Sunniten liegt der Anteil sogar noch etwas höher (vgl. Halm/Sauer 2015a, 29). Dies hängt sicherlich auch mit der Erfahrung zusammen, dass die Demokratie in Deutschland auf individueller wie kollektiver Ebene ein hohes Maß an Freiheit ermöglicht, wovon sich Erfahrungen in mehrheitlich islamisch geprägten Ländern vielfach unterscheiden.



Streitfall Pluralismus: islamische Theologie und Wohlfahrtsstaat

Gelebter Pluralismus prägt nicht nur die individuellen Erfahrungshorizonte, sondern auch gesellschaftliche Strukturen und Institutionen. An zwei aktuellen, für die muslimische Reflexion besonders wichtigen Feldern soll gezeigt werden, welche kontroversen Aspekte mit Pluralismus im deutschen Kontext zusammenhängen:

Das erste Beispiel ist die im Aufbau befindliche universitäre islamische Theologie, die als Reaktion auf die religiöse Pluralisierung und die Präsenz von Muslimen an bislang sechs Universitäten in Deutschland eingerichtet wurde. Diese kennt keinen festen Kanon und stellt keine einheitliche Größe dar, sondern ist von einer Vielfalt der Standorte und Positionen geprägt. In einem Positionspapier reflektieren muslimische Theologen und Theologinnen der Universität Frankfurt über diese Zusammenhänge: „Die Islamische Theologie lehnt sich daher an die pluralistische Wissenschaftskultur der muslimischen Gelehrsamkeit an, die keine institutionalisierte autoritative religiöse Instanz kennt.“ (Agai u. a., 14) Aufgrund der vielfältigen religionsgemeinschaftlichen, wissenschaftlichen, politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Bezugshorizonte sprechen die Autoren von „Plurikontextualität“ (10). Sie vertreten im Rahmen universitärer Interdisziplinarität ein pluralistisches Wissenschaftsverständnis: „Die Islamische Theologie als wissenschaftliche Disziplin darf entsprechend nicht entlang eines essentialistischen Verständnisses definiert werden, sondern muss in ihrem Selbstbild stets den eigenen relationalen Charakter vis-à-vis sowohl der eigenen internen Vielfalt als auch der multiplen und variablen Kontexte mit bedenken.“ (12) Daraus resultiert ein pluralistisches Theologieverständnis, das jeglicher konfessioneller Engführung entgegensteht.

Dies hat aber auch ein Ringen um Grenzen des Pluralismus zur Folge. So stehen die Muslime in Deutschland vor

der Situation, dass neben den Vereinen und Religionsgemeinschaften mit den Zentren für islamische Theologie neue Autoritäten entstanden sind, die den Diskurs verändern und zu denen sich bereits vorhandene Autoritäten und Akteure in ein Verhältnis setzen müssen. Analoge strukturelle Spannungen finden sich im Verhältnis von Kirchen und universitärer christlicher Theologie. Eine muslimische Debattenkultur muss sich vielfach erst noch entwickeln. Mouhanad Khorchide versteht den Islam als „offenen Prozess“ (Khorchide, 42), der von Muslimen im Diskurs gestaltet wird. Dabei grenzt er sich ab von „der naiven Vorstellung [...], alles sei abgeschlossen und bereits gesagt“ (68). Es überrascht nicht, dass es hier zu Konflikten zwischen unterschiedlichen Islamverständnissen kommt, die wiederum selbst Ausdruck von Pluralismus sind.

Das zweite Beispiel sind Aktivitäten muslimischer Träger im Bereich der Wohlfahrtspflege. Diese verstärken die Trägervielfalt, sind aber auch selbst gefordert, Teil eines historisch gewachsenen und organisierten Pluralismus von Verbänden zu werden. Von Wohlfahrtspluralismus kann man sowohl auf Anbieter- als auch auf Klientenseite sprechen. Was die Klienten betrifft, nehmen Muslime vielfach Angebote der Caritas oder der Diakonie wahr. So waren bundesweit 27% der Ratsuchenden in der Schwangerschaftsberatung Musliminnen (BAMF, 105); in Kindertagesstätten beträgt der Anteil muslimischer Kinder in man-

Positionen zeitgenössischer muslimischer Denker zum Pluralismus

Im Folgenden sollen drei Positionen dargestellt werden, die in unterschiedlicher Weise individuelle, innerreligiöse, interreligiöse und gesellschaftliche Bezugshorizonte des Pluralismus thematisieren. Dafür werden Autoren

aus verschiedenen „westlichen“ Kontexten und mit unterschiedlichen Positionen ausgewählt, die sich ausführlich und in monographischer Form mit dem Phänomen des Pluralismus beschäftigt haben und die Anknüpfung

aus verschiedenen „westlichen“ Kontexten und mit unterschiedlichen Positionen ausgewählt, die sich ausführlich und in monographischer Form mit dem Phänomen des Pluralismus beschäftigt haben und die Anknüpfung

aus verschiedenen „westlichen“ Kontexten und mit unterschiedlichen Positionen ausgewählt, die sich ausführlich und in monographischer Form mit dem Phänomen des Pluralismus beschäftigt haben und die Anknüpfung

aus verschiedenen „westlichen“ Kontexten und mit unterschiedlichen Positionen ausgewählt, die sich ausführlich und in monographischer Form mit dem Phänomen des Pluralismus beschäftigt haben und die Anknüpfung

aus verschiedenen „westlichen“ Kontexten und mit unterschiedlichen Positionen ausgewählt, die sich ausführlich und in monographischer Form mit dem Phänomen des Pluralismus beschäftigt haben und die Anknüpfung

aus verschiedenen „westlichen“ Kontexten und mit unterschiedlichen Positionen ausgewählt, die sich ausführlich und in monographischer Form mit dem Phänomen des Pluralismus beschäftigt haben und die Anknüpfung



fungspunkte für sozialetische Fragen bieten:¹

Muhammad Legenhausen

Der US-amerikanische Philosoph ist 1983 zum Islam übergetreten und lehrt am Imam Khomeini Education and Research Institute in Qom/Iran. Sein Buch über religiösen Pluralismus umfasst zwei Teile. Im ersten Teil geht es um eine Form des religiösen Pluralismus, den er in engem Zusammenhang mit dem Liberalismus sieht und den er als „reduktiven religiösen Pluralismus“ (Legenhausen, 2) bezeichnet, da dieser die Unterschiede zwischen den Religionen nur als relativ erachtet. Legenhausen befasst sich somit zunächst mit bestimmten christlichen Formen von Pluralismus und deren geistesgeschichtlichem Hintergrund. Als Exponenten diskutiert Legenhausen sodann kritisch die Position von John Hick, die er aufgrund ihrer christologischen Zurückhaltung aus islamischer Sicht für interessant, dann aber letztlich doch für unangemessen hält (180 f.). Dem stellt er seine Interpretation des Islams entgegen, dessen Pluralismus „frei von den Makeln des Liberalismus und Reduktionismus“ (28) sei, weshalb er von „nicht-reduktivem Pluralismus“ (90) spricht. Dies zeigt einerseits die doppelte Verwurzelung des Autors, andererseits den Kontext und die Verflechtung der Debatten. Legenhausen kritisiert, dass Hick seinen Pluralismus im Sinne von Toleranz propagiert, er in Wirklichkeit aber intolerant gegenüber Unterschieden zwischen den Religionen sei (81).

In Bezug auf den Islam hebt Legenhausen hervor, dass sich der Koran in Sure 2,110–111 explizit vom Exklusivitätsanspruch des Judentums und des Christentums abgrenzt (97), andererseits der Islam sich aber als „Vervollkommnung aller zuvor festgesetzten Wege“ (102) versteht und somit gegenüber vorausgehenden Religionen einen inklusiven Charakter aufweist. Daraus folgert er: „Ein reduktiver Pluralismus ist unvereinbar mit dem Islam, weil entprechend einem reduktiven Plu-

ralismus es keinen Anspruch gibt, alle Propheten anzuerkennen und die praktischen Gesetze zu befolgen, die durch Gottes letzten Gesandten übermittelt wurden“ (104). Zur Untermauerung seiner Position zieht Legenhausen mystische, philosophische und theologische Positionen aus der islamischen Tradition heran.

Legenhausen argumentiert auch mit der eigenen Konversionserfahrung und der Bedeutung von Konversionen für unterschiedliche Religionen: Diese setzen voraus, dass Menschen vergleichen und Vorzüge bestimmter Religionen erkennen können; daher sei es nicht plausibel, eine Religion nur an eine Ethnie oder Kultur gebunden zu sehen (133). So betont er: „Selbst wenn das Licht der Gottheit durch alle großen religiösen Traditionen hindurch scheint, bedeutet dies nicht, dass die Intensität des Lichtes in allen Religionen gleich ist.“ (125) So grenzt er sich stark von einem trinitarischen Gottesverständnis ab (128) und sieht im Unterschied zum in Washington lehrenden Seyyed Hossein Nasr doktrinäre Differenzen zwischen den Religionen als nicht zu relativieren an (141–143). Den islamischen Überlegenheitsanspruch formuliert er deutlich: „Wer eine andere Religion als den Islam wählt, macht einen Fehler, egal ob es eine sündhafte oder eine zu verzeihende Tat ist.“ (176) Abschließend setzt Legenhausen seine Position ins Verhältnis zu Karl Rahners Inklusivismus und sieht den Unterschied in folgendem Punkt: „Es wird kein Versuch unternommen, die einander offensichtlich widersprechenden Glaubensauffassungen neu zu interpretieren, um so deren verborgene Übereinstimmung zum Vorschein zu bringen“ (179). Damit lehnt er letztlich jede Art von Pluralismus ab.

Abdulaziz Sachedina

Der in Tansania geborene Sachedina ist Professor für Islamic Studies an der George Mason University in Fairfax/Virginia. Sachedina studierte sowohl an einer traditionellen Madrasa

(Islam-Schule) als auch an modernen Universitäten (Sachedina, 44), woraus sich sein Anliegen ergibt, zwischen Tradition und Moderne zu vermitteln. Die Monographie Sachedinas ist im Rahmen eines Projekts des Center for Strategic and International Studies in Washington entstanden, um einen gesprächsfähigen muslimischen Beitrag in die Diskussion einzubringen und um westlichen Vorurteilen gegenüber dem Islam entgegenzuarbeiten.

Gleich zu Beginn macht Sachedina deutlich, dass eine Trennung zwischen Religiösem und Zeitlichem von der islamischen Tradition anerkannt wird und somit ein Raum für Säkularität besteht (5). Dem sei auch jeder Staat verpflichtet als Instanz, die allen Religionen gleichermaßen Freiheit zu gewähren habe (10). Ohne in Apologetik zu verfallen, möchte Sachedina im Sinne eines neuen Idschtihad (134), also in eigener Urteilsbildung, doch vom Koran ausgehend „religiösen und kulturellen Pluralismus als ein göttlich bestimmtes Prinzip friedlicher Koexistenz zwischen menschlichen Gemeinschaften“ (13) entfalten. So betont Sachedina ausgehend von Sure 2,213, 49,14 und 2,62 die koranische Legitimierung von Pluralismus (22–27). Allerdings sei dieser Pluralismus auf monotheistische Religionen begrenzt, die in ihrem Glauben an Gott als Schöpfer eine gemeinsame Grundlage finden (28). Exklusivistische Ansprüche in den verschiedenen Religionen versteht Sachedina als Instrument zur Bildung und Stärkung kollektiver Identitäten (29), was aber im Widerspruch zum Koran stehe als „eine klare Verschiebung weg von der koranischen Anerkennung des religiösen Pluralismus im Sinne einer auf Gott zentrierten menschlichen Religiosität“ (31). Exklusive Aussagen des Korans wie Sure 3,85 stellen für Sachedina diese Grundlage allerdings nicht in Frage – sie bedürfen einer histori-

¹ Alle Zitate wurden im Folgenden von Hansjörg Schmid aus dem Englischen ins Deutsche übertragen.

schen Einordnung (50 f.); eine Abrogation (Aufhebung) der anderen Aussagen, wie sie teils in der exegetischen Tradition praktiziert wurde, lehnt er ab (40).

Der koranisch fundierte religiöse Pluralismus, den Sachedina als „göttliches Geheimnis“ charakterisiert, bietet Anknüpfungspunkte für politische Kontexte: „Religiöser Pluralismus kann als ein Funktionsparadigma für demokratischen und gesellschaftlichen Pluralismus fungieren, dem entsprechend Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen gewillt sind, eine Gemeinschaft von Weltbürgern zu bilden.“ (35) Im Anschluss an Sure 5,48, wo ein Wettstreit der unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften im Guten gefordert wird, formuliert Sachedina: „Der Koranische Pluralismus beruht auf dem ethischen Prinzip des Guten“ (69). Er spricht hier von einem „islamischen Paradigma einer gemeinsamen Moral“ (70), das eine Brücke zwischen verschiedenen Religionen schlagen könne. Gerade angesichts der ethischen Impulse hält er den Ausschluss religiöser Ressourcen für den demokratischen Pluralismus für falsch (73, 77). Kritisch blickt er aber auch auf Abgrenzungs- und Ausschlussmechanismen im islamischen Recht und in der Geschichte (wie Apostasie und Dschihad), die davon ausgingen, dass Pluralismus Instabilität fördern könne (100, 130) und bis zur Transformation des Islams in eine politische Ideologie führe (138). Diese Modelle bedürfen heute – so Sachedina – einer zeitgemäßen Aktualisierung (134). Eine Gesellschaft müsse auf den Prinzipien der Menschenwürde, der Gleichheit und der gleichberechtigten Zugehörigkeit beruhen (102, 137). Angesichts universaler moralischer Werte formuliert er: „Menschen müssen in gegenseitigem Respekt und in einem Geist des Miteinanders zusammenleben, um so das Gemeinwohl in der Gesellschaft zu verwirklichen“ (134). So zeigt sich hier ein ethischer Fokus des Pluralismus.

Arif K. Abdullah

Abdullah leitet das Islamic Studies Research Center am Islamic Institute in Sofia. Er weist keine Migrationsbiographie auf, sondern ist Exponent eines in Europa beheimateten Islams im osmanischen Erbe. Bei seinem Buch handelt es sich um eine überarbeitete Fassung seiner an der Universität Aberdeen eingereichten Dissertation, in der er mit Hilfe klassischer Kommentare und moderner Werke koranische Aussagen zum Pluralismus in historischer, sprachlicher und kontextueller Analyse untersucht. In der Einführung verortet Abdullah die Thematik im Kontext von Globalisierung, wachsender Diversität und Interdependenz (XV). Er bestimmt Pluralismus als „Orientierung hin zu Vielfalt, der Anerkennung von Unterschieden, der ethischen Akzeptanz von Differenzen und der Suche nach Konsens, ohne jeweilige Eigenheiten zu verletzen“ (13). Abdullah unterscheidet unterschiedliche Dimensionen von Pluralismus:

- einerseits einen Wahrheits- und Heilspluralismus, der seiner Auffassung nach aus christlichen Diskussionskontexten entstanden ist und aus islamischer Sicht keine Zustimmung finden kann,
- andererseits einen ethisch-normativen Pluralismus, der sich auf irdische Zusammenhänge bezieht (22–44).

Religiöse Vielfalt sieht Abdullah als Folge des freien Willens des Menschen (135). Exklusivismus und Relativismus lehnt er als nicht dem Koran gemäß ab (151). Auch Abdullah nimmt immer wieder auf John Hick Bezug und sieht dessen Position stärker erkenntnistheoretisch als religiös motiviert an (153). Abdullah arbeitet vier Grundelemente des normativen koranischen Pluralismus heraus, die alle auf Koransuren zurück gehen, die aus der medinensischen Zeit stammen, und die im Kontext einer laut Abdullah multikulturellen Gesellschaft verankert sind (183):

- Kenntnis des anderen,
- Zusammenarbeit mit dem anderen,
- Wettstreit mit dem anderen in guten Werken,
- wechselseitige Unterstützung.

Die Zusammenarbeit beschränke sich gerade nicht auf die monotheistischen Religionen, sondern sei adressatenoffen und beziehe nach Sure 9,6 auch Polytheisten und nach Sure 60,7 auch Feinde der Muslime ein (169). Dabei grenzt sich Abdullah von Auslegungen ab, die Sure 5,2, wo eine Aufforderung zur wechselseitigen Hilfe ergeht, für abrogiert halten oder eingeschränkt interpretieren (171 f.). Die auch von Sachedina herangezogene Aufforderung zu einem Wettstreit im Guten in Sure 5,48 sei ebenfalls universal zu verstehen (173 f.).

Anschließend wendet sich Abdullah ausführlich koranischen Aussagen zu über Krieg und über das Verbot, Juden und Christen zu Freunden zu nehmen, die er im historischen Entstehungskontext versteht: „Muslime werden nicht von Freundschaft mit Juden und Christen auf der Grundlage von Liebe und Zuneigung abgehalten; ein Bündnis mit ihnen, um das Gute zu verbreiten und das Böse zu bekämpfen, wird nicht untersagt“. In seinem Fazit spricht Abdullah von einer Interaktion von Muslimen mit anderen „auf der Grundlage des gemeinsamen Menschseins und gemeinsamer Werte“ (233). Stärker exklusivistische Koraninterpretationen sieht er dem historischen Kontext etwa zur Zeit der Kreuzzüge geschuldet (234). Somit handelt es sich bei Abdallahs Studie um eine Kritik an einem in den Augen des Verfassers illegitimen Exklusivismus. Im Koran verankerte Glaubensfreiheit und Menschenwürde stünden diesem diametral entgegen (236). Es verbinden sich somit Partikularität und Universalität: „Auf diese Weise legt der Koran ein Gleichgewicht zwischen Authentizität und Modernität fest. Dadurch schützt er verschiedene Eigenheiten der Menschen als Quelle der Würde und



stellt auf der anderen Seite eine breite gemeinsame Grundlage bereit, mittels derer ein normativer religiöser Pluralismus als Wertesystem (mit ökologischer, ethischer und spiritueller Basis) befördert werden kann.“ (238)

Religiöser Pluralismus als Schlüssel für gesellschaftlichen Pluralismus

Es wird nicht der Anspruch erhoben, dass diese Positionen repräsentativ sind. Eine wissenschaftlich-sozialethische Auseinandersetzung mit dem Pluralismus ausgehend von ihrem spezifischen Erfahrungskontext steht für europäische Muslime erst in den Anfängen (Aslan u. a. 2016). Anhand der drei Autoren wird deutlich, dass es in diesem Debattenfeld bereits pointierte Positionen gibt. Alle drei Autoren gehen diskursiv vor und stehen somit gegen eine uniforme Einheit und für eine jeweilige Form von Diversität und Pluralismus, die sie stark machen wollen. Während Legenhausen gegen einen in seinen Augen illegitimen Pluralismus argumentiert und somit als ein Exponent von dezidiertem Pluralismuskritik auftritt, setzen sich Sachedina und Abdullah in erster Linie kritisch mit islamischem Exklusivismus auseinander. Aber auch diese beiden Autoren grenzen sich von einem religionstheologischen Pluralismus ab (anders etwa Aslan 2004). Dieser lasse sich aufgrund der koranischen Widersprüche gegen christliche Glaubensauffassungen kaum islamisch-theologisch begründen (Zirker).

Alle drei Autoren widmen sich stärker dem religiösen als dem politisch-gesellschaftlichen Pluralismus, was mit ihrem Fokus auf dem Koran zusammenhängt, für den die Auseinandersetzung mit Andersreligiösen im Zentrum steht. Die drei Autoren repräsentieren Formen von Pluralismus, die gerade nicht „die Geltungsreduktion der eigenen Zentralüberzeugungen und damit den Verzicht auf identitätskonstituierende Propria“ (Bernhardt, 475) bedeutet. Der religiöse Fokus ist jedoch ambivalent:

lismus als Wertesystem (mit ökologischer, ethischer und spiritueller Basis) befördert werden kann.“ (238)

- *Einerseits* kann er in eine antimoderne Sicht umschlagen, wenn sozialwissenschaftliche, empirische und philosophische Perspektiven allenfalls am Rand berücksichtigt werden. So spricht Legenhausen dezidiert antithetisch von den „weltlichen Strömungen des modernen Denkens, die häufig entschieden dem Islam widersprechen“ (Legenhausen, 181). Daher kann man ihn einer Denkströmung zuordnen, die Pluralismus nur innerhalb der Grenzen des Islams akzeptiert (Krämer, 262). Legenhausen ist ein Exponent von Positionen, die sich nur in einem sehr beschränkten Maße dem Pluralismus öffnen und die von einem Exklusivitätsanspruch des Islams ausgehen. Somit unterscheidet sich sein „Pluralismus“ auch von der Konzeption des evangelischen Ethikers Eilert Herms, der einen Pluralismus aus Überzeugung vertritt, für den einerseits klar umrissene religiöse Identitäten und andererseits deren öffentliche Kommunikation zentral sind (Herms 1995).
- *Andererseits* ist es legitim, sich auf Religion zu fokussieren, da der Pluralismus der Überzeugungen „der harte Kern des Pluralismus“ (Huber, 173) ist. Außerdem findet sich

Pluralismus aus Freiheit als Metawert

Abdullahs Sicht entspricht einem Pluralismus, „der letztlich aus Freiheit und dem Respekt vor ihr stammt“ (Hilpert, 20). Auch wenn der Zusammenhang von gesellschaftlichem und religiösem Pluralismus nicht zwingend ist und letzterer einen übergeordneten Absolutheitsanspruch zur Folge ha-

beim amerikanischen Konzept des „religious pluralism“, das für Sachedina sicherlich prägend ist, eine ähnliche Verengung, indem nur religiöse Identitäten und Positionen in den Blick genommen werden (Bochinger, 291). Somit handelt es sich nicht um ein spezifisch islamisches Phänomen. Möglicherweise kann ein solcher Pluralismus ein erster Schritt hin dazu sein, auch nicht-religiöse Auffassungen einzuschließen und Toleranz gegenüber anderen zu stärken. Der religiöse Fokus bietet zudem die Chance, Pluralismus von innen her zu legitimieren als etwas, das dem „Glauben nicht erst von außen aufgezwungen wird, sondern sich inhärent aus ihm ergibt“ (Vogt, 623).

Verglichen mit Legenhausen sind die Positionen von Sachedina und Abdullah weit offener. Ob allerdings eine „auf Gott ausgerichtete öffentliche Ordnung“ (Sachedina, 42) angesichts von Atheismus, Agnostizismus und nicht-monotheistischen Religionen wirklich eine Option darstellt, bleibt sehr fraglich. Es geht Sachedina mehr um eine Öffnung eines religiösen Rahmens, denn um eine Integration der Religion in einen politischen Rahmen. Außerdem spricht Sachedina von einer „muslimischen Gesellschaft“ (82, 102, 139 u. ö.), was einen Widerspruch zum Pluralismus darstellt und womit primär Adressaten in mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern in den Blick kommen.

ben kann (Feldtkeller, 453), lässt sich aber dennoch beides nicht ganz voneinander trennen, wie es Abdullah versucht. Auch hier gibt es analoge Trennungsversuche bei christlichen Denkern – etwa von dem evangelikalen Strömungen nahestehenden Theologen Miroslav Volf, der religiösen Exklusi-

vismus und gesellschaftlichen Pluralismus für miteinander vereinbar hält und die positiven Kräfte von religiösen Exklusivisten in der Gesellschaft würdigt (Volf, 137–160).

Die Diskussion zeigt, dass es nicht leicht ist, eine Metatheorie zum Pluralismus zu formulieren. Es stellt sich daher auch die Aufgabe, über Haltungen zum Umgang mit Pluralismus zu reflektieren. Hier sind insbesondere Toleranz, Dialogbereitschaft und Kompromiss gefragt. Dazu gehört ebenfalls die Fähigkeit, konstruktiv mit Konflik-



Für die interreligiöse Diskussion zum Pluralismus sind vor allem Toleranz, Dialogbereitschaft und Kompromissfähigkeit gefragt

ten umzugehen. Der Wettstreit im Guten nach islamischer Auffassung könnte eine Konkretisierung eines ethischen Pluralismus sein, dem gemäß „sich das Moralische nicht über ein, sondern vielmehr über mehrere unterschiedliche, nicht aufeinander rückführbare

Prinzipien konstituiert“ (Vogt, 627). So lässt auch der Koran in Sure 5,48 die Quelle des Ethischen offen.

Im Blick auf den interreligiösen Dialog wird deutlich,

- dass es angesichts von Pluralismus schwieriger sein wird, überhaupt Gemeinsamkeiten zu finden, und
- dass die Notwendigkeit gemeinsamer Standards aber umso deutlicher zu Tage tritt.

Beide Pole sind aber eng miteinander verknüpft: „Wer die Möglichkei-

LITERATUR

- Abdullah, A. K. (2014): *The Qur'an and Normative Religious Pluralism. A Thematic Study of the Qur'an*, London/Washington.
- Agai, B. u.a. (2014): *Islamische Theologie in Deutschland Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen*, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 1, 7–28.
- Aslan, A. (2004): *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, London (Reprint).
- Aslan, E./Ebrahim, R./Hermansen, M. (Hg.) (2016): *Islam, Religions, and Pluralism in Europe*, Wiesbaden.
- Bauer, T. (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin.
- Bernhardt, R. (1996): *Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption*, in: Riße, Günter u. a. (Hg.): *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn, 461–480.
- Bochinger, C. (2013): *Ist religiöse Vielfalt etwas Gutes? Pluralismus und Pluralität in der Religionswissenschaft*, in: Adogame, Afe u. a. (Hg.): *Alternative Voices. A plurality approach for religious studies*, Göttingen, 285–307.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge [BAMF] (2015): *Religionssensible soziale Dienstleistungen von und für Muslime. Ein Überblick aus Kommunen und den Mitgliedsorganisationen der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (BAGFW)*, Nürnberg.
- Feldtkeller, A. (1999): *Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?*, in: *EvTh* 58, 446–461
- Halm, D./Sauer, M. (2015a): *Lebenswelten deutscher Muslime*, Gütersloh.
- Halm, D./Sauer, M. (2015b): *Soziale Dienstleistungen der in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen religiösen Dachverbände und ihrer Gemeinden*, Berlin.
- Haug, S./Müssig, St./Stichs, A. (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg.
- Hermes, E. 1995: *Pluralismus aus Prinzip*, in: Ders., *Kirche für die Welt*, Tübingen, 388–431.
- Hilpert, K. (2012): *Theologische Ethik im Pluralismus. Vermessung eines komplexen Problems*, in: Ders. (Hg.): *Theologische Ethik im Pluralismus*, Fribourg, 9–25.
- Honecker, M. (1995): *Grundriß der Sozialethik*, Berlin.
- Huber, W. (2011): *Ethik im Pluralismus*, in: *ZEE* 55, 168–178.
- Khorchide, Mouhanad (2015): *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg.
- Krämer, G. (1999): *Gottes Staat als Republik. Zeitgenössische Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden.
- Legenhausen, M. (1999): *Islam and Religious Pluralism*, London.
- Mandry, C. (2012): *Pluralismus als „Wert“ – Chancen und Hindernisse aus theologisch-ethischer Sicht*, in: Hilpert, Konrad (Hg.): *Theologische Ethik im Pluralismus*, Fribourg, 229–238.
- Polack, D./Müller, O. (2013): *Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt*, Gütersloh.
- Sachedina, A. (2001): *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford.
- Schmid, H. (2013): *Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik. Philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen im Gespräch*, in: *Amos International* 2, 3–12.
- Vogt, M. (2016): *Bereichsethische Gliederung im Zeichen des Pluralismus*, in: Korff, W./Ders. (Hg.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch*, Freiburg, 613–641.
- Volf, M. (2015): *Flourishing. Why We Need Religion in a Globalized World*, New Haven/London.
- Wohlleben, E. (2004): *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen.
- Zirker, H. (1996): *Zur „Pluralistischen Religionstheologie“ – im Blick auf den Islam*, in: Schwager, Raymund (Hg.): *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg, 189–202.



ten für einen Konsens ausloten will, muss die Pluralität der Überzeugungen achten.“ (Huber, 171). Pluralismus selbst kann dabei als „Metawert“ verstanden werden „im Sinne von Werten für das Führen von Wertedebatten“ (Mandry, 235), die andere Werte wie Freiheit und Menschenwürde voraussetzen, was bei Sachedina deutlich wurde. Eine klare „Grenze zwischen legitimem und illegitimem Pluralismus“ (Honecker, 647) lässt sich dabei nicht ohne weiteres ziehen. Die Menschenrechte bieten sich allerdings als gemeinsame normative Basis für den Umgang mit Pluralismus an, die von unterschiedlichen religiösen und säkularen Überzeugungen her begründet werden kann (Schmid 2013).

Abschließend sollen noch einige Fragen genannt werden, die im interreligiösen Gespräch einer Vertiefung bedürfen:

- Besteht ein Zusammenhang zwischen Gottesverständnis und Pluralismus in beiden Religionen und inwiefern kann das trinitarische Gottesverständnis als Brücke zwischen Vielfalt und Einheit einen Beitrag zur Diskussion über Pluralismus leisten (Wohlleben, 379)?
- Welche Werte und Optionen können die Religionen einbringen, damit Pluralismus Chancengleichheit ermöglicht und nicht zu Lasten der Schwachen geht?
- Was halten die Religionen postmodernen Positionen wie etwa von Jean-

KURZBIOGRAPHIE

Hansjörg Schmid (* 1972), Dr. theol., ist Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft an der Universität Fribourg (www.unifr.ch/szig) und Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Publikationen: Islam im europäischen Haus. Wege zur einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2. Auflage 2013; Buchreihe Theologisches Forum Christentum – Islam, Regensburg 2006 ff. Herausgeber zahlreicher Bände.

François Lyotard entgegen, die keine Möglichkeit für Konsens sehen?

Fazit

- Pluralismus ist ein konstitutives Merkmal der Zivilgesellschaft und damit auch eine Herausforderung für religiöse Akteure, die sich in dieser verorten. Religiöser Pluralismus erweist sich als zentraler Aspekt von Pluralismus insgesamt. Auch wenn religiöse Wahrheitsfragen und gesellschaftlicher Pluralismus als zwei unterschiedliche Dimensionen zu betrachten sind, können sie nicht gänzlich voneinander getrennt werden.
- Strukturell birgt der Islam starke Potentiale einer pluralistischen Religion in sich, die durch teilweise von außen an ihn herangetragene Eindeutigkeitserwartungen in den Hintergrund geraten sind. Islamische Theologie, die derzeit im europäischen Kontext neu entwickelt wird, kann an die pluralistischen Traditionen des Islams anknüpfen.
- Die untersuchten muslimischen Autoren sind zurückhaltend gegenüber einem religionstheologischen Pluralismus, aber mit unterschiedlichen Nuancen offen für einen Pluralismus aus Überzeugung und einen gesellschaftlichen Pluralismus. Dieser setzt Freiheit und Menschenwürde voraus.
- Die Religionen bieten Ressourcen für den Umgang mit Pluralismus. Aus der islamischen Tradition ist hier besonders die Idee des ethischen Wettstreits in guten Werken zu nennen, die im Koran als göttliche Absicht gedeutet wird und die die theoretische Frage nach Pluralismus handlungsbezogen umdeutet.

