

Das aktuelle theologische Buch

◆ Schmid, Hansjörg: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012. (599) Pb. Euro 40,00 (D) / Euro 41,20 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-451-32557-1.

Hansjörg Schmid stellt sich in seinem 599 Seiten umfassenden Buch „Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik“ die Aufgabe, den Rahmen für ein neues Forschungsfeld abzustecken. Sein Vorschlag ist es, eine interreligiöse Sozialethik im Modus des „vorsichtigen Vergleichs“ (179) zu betreiben. Schmid tut dies aus der Perspektive des katholischen Theologen und zieht als Vergleichsgröße sozialethische Positionen aus dem Spektrum des europäischen Islam heran (Islam definiert er als „Modus des islamisch legitimierten bzw. motivierten Handels“ [13]). Somit legt er interreligiöse Arbeit bewusst bilateral an. Seine Motivation, dieses Forschungsfeld auszuloten, ist einerseits die Wahrnehmung, dass „im Rahmen der christlichen Sozialethik bislang noch keine differenzierte Wahrnehmung des Islam existiert“ (248), „der“ Islam allerdings gesellschaftspolitisch relevant und Muslime in Europa präsent sind (insofern wird Islam von ihm als ein „Zeichen der Zeit“ gesehen). Andererseits bedürfen, Schmid zufolge, sozialethische Fragestellungen im Rahmen pluralistischer Gesellschaften westlichen Typs keiner spezifisch christlichen, sondern einer multiperspektivischen Bearbeitung: „[U]m anderen Religionen als ebenfalls ethische Instanzen in der Gesellschaft gerecht zu werden, reicht der Blick von außen nicht“ (84). Eine interreligiöse Sozialethik wird notwendig.

Es geht ihm also zum einen um „den“ Islam als *Inhalt* christlicher Sozialethik, zum anderen um „den“ Islam als *Gesprächspartner*, insofern sozialethische Themen gemeinsam bearbeitet werden müssen und gewissermaßen eine Bündnispartnerschaft in politisch-ethischen Diskursen entstehen kann. Auf jeden Fall möchte Schmid entgegen der verbreiteten „abgrenzende Islamwahrnehmung“ (151) Gemeinsam-

keiten zwischen den Religionsgemeinschaften hervorheben und dabei gleichzeitig Unterschiede nicht einebnen. Angesichts der eindeutigen Unterschiede in der Glaubenspraxis könnte eine interreligiöse Sozialethik gewissermaßen Bedingungen schaffen, die Dialoge ermöglicht. Interreligiöse Sozialethik als „vorsichtiger Vergleich“ muss deshalb, seiner Meinung nach, grundsätzlich drei Dinge berücksichtigen: die inneren Pluralitäten der Religionen, Asymmetrien zwischen ihnen sowie den Kontext, und schließlich die Adäquatheit des Vergleichs, also dass Vergleichbares verglichen werden kann. In seinem Vorgehen beachtet er selbstverständlich die Entwicklung, dass sich im (europäischen) Islam eine theologische Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin erst langsam herausbilden könnte und es z. B. eine vergleichbare Auseinandersetzung mit kirchlicher Sozialverkündigung, die in der christlichen, vor allem der katholischen, Sozialethik Tradition hat, nicht gibt. Insofern wirft ein interreligiöses Forschungsprogramm immer auch die Frage nach Profil und Identität von christlicher Sozialethik auf. Dieses Profil schätzt Schmid wiederum vorsichtig als ökumenisch ein und sieht in den bereits vorliegenden Entwicklungsschritten hin zu einer ökumenischen Sozialethik mögliche Parallelen zur Entwicklung einer interreligiösen Sozialethik. (25–58)

Schmid betont immer wieder, dass konkrete sozialethische Fragen Möglichkeiten für den interreligiösen Dialog bieten. Er nennt gesellschaftliche Konfliktfelder „Orte der weiterführenden sozialethischen Diskussion“; ein interreligiöses Gespräch fällt sozusagen anhand sozialethischer Themen leichter. Obwohl aber für ihn „sozialethische Fragen [...] Katalysator des Dialogs mit weitreichenden Verständigungsmöglichkeiten“ (151) sind, beschäftigt er sich in seinem Buch mit der Generierung relativ abstrakter Vergleichskategorien, anhand derer er dann beispielhaft islamische und christliche Sozialethik gegenüberstellt. Konkrete sozialethische Probleme, an denen sich eine interreligiöse Sozialethik entspinnen und dialogisch abarbeiten könnte, an denen sich sowohl islamisch geprägte als auch christlich geprägte Theorieentwürfe bewähren könnten, stehen in Schmid's Forschungsprogramm also – bedauer-

licherweise – nicht im Mittelpunkt; er wählt vielmehr folgenden Weg:

1. *Diskursanalyse*: Schmid greift auf diese sozialwissenschaftliche Methode (u. a. nach Reiner Keller) zurück, um tragfähige Vergleichskategorien zwischen christlichen und islamischen sozialetischen Positionen herausfinden. Er untersucht europäische „Islamdiskurse“ (151) mit ihren zentralen Themen und typischen Interaktionsmustern. Hinsichtlich der Fragestellung einer interreligiösen Sozialethik kristallisieren sich drei Diskursfelder für ihn heraus, nämlich interreligiöser Dialog, islamische Erklärungen, politische Diskurse, die er zur näheren Untersuchung heranzieht. Er versucht bewusst eine islamische Perspektive auf interreligiöse Diskurse einzubeziehen und kommt zu dem Ergebnis, dass in allen drei Diskursfeldern sozialetische Fragen eine Schlüsselrolle einnehmen.

2. *Ermittlung von Vergleichskategorien*: Auf Grundlage der Diskursanalyse ergeben sich für ihn Kontexte, Methoden, Säkularisierung, Religionsfreiheit, Zivilgesellschaft, Entwicklungslinien und Prinzipien als Vergleichskategorien. Er fasst die sieben Kategorien in drei Cluster zusammen: (1) „Hermeneutische und methodische Aspekte“ mit Kontexten und Methoden; (2) „Grundfragen des Verhältnisses von Religion, Staat und Gesellschaft“ mit Säkularisierung, Religionsfreiheit und Zivilgesellschaft; (3) „Historischer Wandel und Einheit“ mit Entwicklungslinien und Prinzipien. Der Leser erschließt sich nicht unbedingt, warum sich nun genau diese Kategorien aus der vorangegangenen Diskursanalyse ergeben. (Es sei angemerkt, dass Schmid Themen wie Gender, Gewalt, Migration, Inklusion und Diskriminierung keineswegs auslässt; er will sich aber aufgrund seiner Diskursanalyse nicht stärker darauf konzentrieren). So wie seine Diskursanalyse setzt auch der Vergleich bei der islamischen Position an, um erneut die eigentlich unhintergehbare Perspektivenbindung aufzuweichen.

3. *Systematische Analyse der Positionen ausgewählter „islamischer“ Autoren*: Schmid stellt in diesem Teil die Autoren und ihre konzeptionelle Ausrichtung vor, anhand derer er den „vorsichtigen Vergleich“ durchführen will. Dazu analysiert er die ganz unterschiedlichen

(auf diese Heterogenität legt Schmid Wert) Positionen von im europäischen Diskurs beheimateten Autoren, nämlich von Nasr Hamid Abu Zaid (Koranhermeneutiker im niederländischen Exil), von Dilwar Hussain (Förderer muslimischer Partizipation in der britischen Zivilgesellschaft), von Fikret Karcic (Vertreter der islamischen Tradition der Bosniaken), von Tariq Ramadan (Populärer Gelehrter zwischen Traditionalismus und Reform mit europaweiter Resonanz) und von Azzam Tamimi („Gemäßigter Islamist“ mit Maghreb- und Palästina-bezug). Als katholischer Theologe islamische Positionen zu rezipieren und zu analysieren, könnte allein schon als eine Praxis der interreligiösen Sozialethik verstanden werden. Schmid bezieht ausführlich auch die Autorenbiografien mit ein. Hinsichtlich der weiteren systematischen Analyse würde man sich Vertiefungen wünschen, die, vielleicht aufgrund der relativ großen Anzahl der Autoren, nicht geleistet werden. Das ist problematisch, insofern der folgende Vergleich gar nicht anders ausfallen kann, als eher breit und etwas oberflächlich.

4. *Vergleich mit christlicher Sozialethik anhand der Vergleichskategorien*: Unterschiede werden klar benannt (z. B. Offenbarungsverständnisse, Rechtsverständnisse, Bezüge zur antiken Philosophie, Organisationsstrukturen). Aber auch die Pluralität der Ansätze – sowohl im islamischen als auch im christlichen Spektrum – wird betont; ebenso wird auf interne Lernprozesse verwiesen. Beim Lesen stellt sich jedoch die Frage, ob Schmid die christliche Sozialethik nicht zu sehr im Singular sieht. Christliche Sozialethik wird über weite Strecken als Prinzipienethik aufgefasst und kann insofern nur auf eine bestimmte Art zum Vergleich herangezogen werden (vgl. Kapitel III.2 Prinzipien, und die Zusammenschau am Ende des Buches). Der Autor selbst sieht das kritisch. Er ändert aber nur insofern etwas daran, als er jeweils thematisch passende – zum Teil erscheint dies etwas willkürlich – christlich-sozialetische Einzelpositionen, die nicht unbedingt prinzipienethisch argumentieren aber keineswegs das gesamte Spektrum christlich-sozialetischer Konzeptionen abdecken, zum Vergleich heranzieht (oder eben auch lehramtliche Dokumente, was kategorial nicht ganz stimmig ist).

Aus diesem Vergleich resultieren einzelne sehr interessante Informationen und Diskussionspunkte. Einer ergibt sich z. B. angesichts der aktuellen Privilegiendiskussion im Katholizismus: Der Islam gilt im Gegensatz zur katholischen Kirche als Paradebeispiel einer „öffentliche Religion“ und weist somit eventuell ein ungleich größeres Entwicklungspotenzial im europäischen Kontext auf.

Interessant ist auch, dass Schmid als historischen Vergleichspunkt hinsichtlich des heutigen europäischen Islams das europäische Christentum der 1950er-Jahre heranzieht. Ob dies schlüssiger ist als Casanovas Fokussierung auf den Vergleich mit dem (Katholizismus des) 19. Jh., wie dies im Buch diskutiert wird, möge hier einmal dahingestellt bleiben.

Zudem ist in systematischer Hinsicht die Analyse der Rezeption „säkularer“ politisch-philosophischer Theorien im islamisch-sozial-ethischen Spektrum gewiss ein interessantes Aufgabenfeld, das von Schmid jedoch nur schlaglichtartig behandelt wird. Hier könnte zum Beispiel nicht allein auf den Abgleich mit der Originaltheorie abgezielt werden, sondern – „interreligiös“ erweitert – die Rezeptionen der entsprechenden „säkularen“ Theorien innerhalb der islamischen und der christlichen Sozialethik miteinander verglichen werden.

Schmid schreibt: „Ziel ist nicht die Erarbeitung eines Minimalkonsenses und auch nicht eine Gesamtperspektive auf die Sozialethik, sondern die gemeinsame Beschäftigung mit zentralen Einzelfragen.“ (64) Dazu gibt das Buch zwar Anregungen, aber diese ergeben sich nicht zwingend aus der Methode des Vergleichs, der trotz aller Vorsicht doch per se stärker auf Nivellierung als auf Differenzierung ausgerichtet ist. Es scheint zwar schlüssig, dass ein Dialog durch bessere Kenntnis der je anderen sozial-ethischen Positionen erst ermöglicht wird und eine „vergleichende Perspektive interreligiöser Sozialethik dazu beitragen [kann], islamische

Positionen angemessen zu bewerten und zu hinterfragen“ (151). Wenn man die islam- und christentumsinterne Heterogenität und Pluralität jedoch ernst nimmt und annimmt, dass Unterschiede zwischen einzelnen Positionen der Religionsgemeinschaften geringer sind als religionsinterne, also gewissermaßen interreligiöse Differenzen geringer sind als intrareligiöse, dann stellt sich die Frage, warum Schmid die Vergleichsmethode überhaupt wählt. Diese hat nämlich grundsätzlich die Tendenz, Vielfalt auszublenden und eine gewisse Gegenüberstellung und Dualität aufzubauen, für die Binnendifferenzierungen sekundär sind.

Vielleicht führt ein Vergleich zur Relativierung einer generalisierenden Konstruktion von Islam in Islamdiskursen, die – wiederum ohne Binnendifferenzierung – diese Religion als antiliberal und fundamentalistisch markiert (vgl. 92 ff.; 151). Möglicherweise also geht es Schmid insofern doch mehr um Bedingungen des Dialogs als um eine sozialetische Auseinandersetzung mit aktuellen Fragen und Konflikten. Vielleicht geht es ihm mehr darum, Gemeinsamkeiten zu entwickeln und die verbreitete „abgrenzende Islamwahrnehmung“ (151) – sozusagen in klarem Bewusstsein aller Unterschiedlichkeiten – zu überwinden. Dafür spricht Schmid's Versuch eines „Perspektivenwechsel“, nämlich die möglichst vorurteilsfreie und unvoreingenommene Wahrnehmung der islamischen Texte, den „Versuch des beobachtenden Vogels, vorübergehend in einem fremden Vogelschwarm mitzufliegen, wo er aber Beobachter bleibt“ (auf 175 zitiert nach U. Schön). Jeder Vergleich erzeugt jedoch das, was verglichen werden soll, womit er zunächst einmal die vorhandene Pluralität reduziert. Anders wäre dies, wenn man als Ausgangspunkt interreligiöser Sozialethik die Bearbeitung konkreter sozialetischer Problemstellungen wählen würde.

Tübingen

Katja Winkler