

Anerkennung religiöser Identität?!

Essay im Rahmen der Studienwoche „Christlich-Islamische
Beziehungen im europäischen Kontext“ 2016

Benedikt Schmidt

Für viele Menschen gehört Religion unweigerlich zu ihrem Leben dazu. Brisanz gewinnt diese Feststellung, wenn wir ergänzen: In der Begegnung mit anderen kann es keineswegs als sicher gelten, dass es sich dabei um eine Tatsache handelt, die allgemein gewünscht oder anerkannt wird. Der Film „Monsieur Claude und seine Töchter“ ist nur einer von vielen in der letzten Zeit, der sich mit der damit verbundenen Problematik (komödiant) auseinandersetzt. Der amerikanische Philosoph Richard Rortys löst das Problem vordergründig dadurch, dass er öffentlichen und privaten Bereich strikt trennt, wobei er Religion als Teil individuellen Selbstvervollkommnungstrebens zu letzterem zählt.¹ Wollen wir dem nicht vorschnell zustimmen, stellt sich unweigerlich die Frage: Welche konstruktive Beziehung von menschlichem Miteinander und religiösen Überzeugungen ist im Kontext einer sich zunehmend pluralisierenden Gesellschaft möglich?

Ein konkreter Erfahrungsrahmen, bei dem diese Frage dem Eindruck des Verfassers des vorliegenden Essays zufolge mal mehr mal weniger explizit im Mittelpunkt stand, war die Studienwoche „Christlich-islamische Beziehungen im europäischen Kontext“ 2016. Sei es in verschiedenen Vorträgen, Gruppendiskussionen oder persönlichen Gesprächen, häufig ging es auf den verschiedenen Ebenen um Fragen, wie: Inwieweit können die unterschiedlichen Religionen einander anerkennen? Was schätzen wir an der Religiosität der anderen? Achten die Anderen mich als (religiösen) Menschen und ich sie als solche? Spätestens der dritte Aspekt durchbricht dabei eine klare Gegenüberstellung von Islam und Christentum und fragt nach einer Möglichkeit, wie gerade nicht durch Abgrenzung von der anderen Religion die eigene Identität gefördert und gestärkt werden kann.² Dies verweist auf einen elementareren Zusammenhang von menschlichem Miteinander und eigener Identität: Jeder Mensch ist notwendig auf Anerkennung angewiesen. Sie ist die grundlegende Voraussetzung jeglicher Identitätsbildung und jedes gelingenden Lebens.³ Rortys Unterscheidung zu forcieren bedeutete daher, den religiösen Menschen

von vornherein im Bereich der Öffentlichkeit zu diskriminieren. Soll dies vermieden werden, muss nun präziser nach einer konstruktiven Verhältnisbestimmung von intersubjektiver Anerkennung und der religiösen Dimension der Identität Ausschau gehalten werden.

Inwiefern es sich bei Anerkennung um ein vielschichtiges Phänomen handelt, wird sehr gut an der Theorie von Axel Honneth sichtbar.⁴ Sie soll im Folgenden hinzugezogen werden, um einige Aspekte in der zentralen Fragestellung zu erhellen. Selbstverständlich geht es im vorliegenden Essay nicht um eine umfassende Darlegung und Analyse seiner Theorie, sondern vielmehr soll sie helfen, Zusammenhänge systematisch zu strukturieren und normativ einzuordnen. Für den Kontext des interreligiösen Dialogs ist seine Konzeption deshalb besonders anschlussfähig, weil sie einerseits verschiedene weltanschauliche Überzeugungen und Deutungen zu würdigen vermag und andererseits keine starken anthropologischen Prämissen geschweige denn inhaltliche Ausformulierungen einer Ethik im Sinne einer Konzeption gelingenden Lebens vorgibt. Vielmehr bezeichnet Honneth seine Theorie als eine formale Ethik, die sich in verschiedenen (religiös-) weltanschaulichen Optionen zu entfalten vermag. Es geht um die Sicherung der „strukturellen Elemente von Sittlichkeit, die sich unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der kommunikativen Ermöglichung von Selbstverwirklichung von der Vielfalt aller besonderen Lebensformen normativ abheben lassen“⁵. Ihr Kerngedanke besteht darin, dass jeder Mensch zur Ausbildung einer gelingenden Identität notwendig auf Anerkennung angewiesen ist.⁶ Der Andere ist daher nicht Grenze sondern notwendige Bedingung der eigenen Selbstverwirklichung. Darin liegt eine entscheidende Weichenstellung für den interreligiösen Dialog.

Anerkennung kennzeichnet eine Haltung der persönlichen Wertschätzung, Förderung und Bejahung anderer Menschen.⁷ Sie ist kein teilnahmsloses Beobachten des Anderen, das sich mit einem Minimalkompromiss des nebeneinander Existierens begnügt. Die besondere Herausforderung besteht darin, den Anderen in seiner Andersheit ernst zu nehmen. Im Dialog von Islam und Christentum bedeutet dies, nicht von der eigenen Religion her das Bild der anderen zu entwerfen, sondern die normativen Standards von der jeweiligen Religion selbst setzen zu lassen. Weise ich dem Anderen einen Platz in *meinem* Deutungsschema zu, kann ich nicht beanspruchen ihn in *seiner* religiösen Identität ernst zu nehmen:

„Um gegenseitig Sichtweisen z.B. zwischen bestimmten Muslimen und bestimmten Christen zu verstehen, sollte man also erstens darauf achten, wie jeder sich selbst und seine eigene Welt erfährt, und zweitens, wie er den Anderen und dessen Lebenswelt, einschließlich dessen Gesellschaft, Kultur und Religion, sieht und bestimmt. Erst nach einer solchen Einsicht in die auf beiden Seiten gegebenen Sichtweisen kann man die Frage der Beziehung inhaltlich sinnvoll stellen.“⁸

Dann kann allerdings eine Beziehung entstehen, die nicht durch Abgrenzung Identität fördert, sondern durch gegenseitiges Verständnis.

Anerkennung erfolgt zunächst durch emotionale Zuwendung in zwischenmenschlichen Beziehungen und trägt so zum Selbstvertrauen als notwendiger Voraussetzung gelingender Identitätsbildung bei.⁹ Honneth führt das weiter am Beispiel der Mutter-Kind-Beziehung aus, verdeutlicht aber, dass alle familiären, freundschaftlichen und partnerschaftlichen Beziehungen in diesen Bereich gehören. Viele Begegnungen im Rahmen des interreligiösen Dialogs können hier verortet werden: Unter der Voraussetzung einer grundsätzlich wohlwollenden Gesamtmosphäre und gegenseitigen Interesses wird es möglich, in persönlichen Gesprächen freundschaftliche Kontakte aufzubauen, die trotz religiöser Differenzen als Verhältnisse gegenseitiger Anerkennung zu kennzeichnen sind. Entscheidend ist dabei die Erfahrung, dass unterschiedliche religiöse Überzeugungen kein Hindernis darstellen müssen – ja vielleicht sogar eine befördernde Wirkung entfalten können.¹⁰ Damit ist zudem eine existenzielle Ebene des interreligiösen Dialogs erreicht, die weit über eine funktionale Rolle – beispielsweise das Abbauen von Stereotypen, um auf diese Weise ein friedliches Miteinander zu fördern – oder die Erweiterung des eigenen Wissenshorizonts hinausgeht.

Darüber hinaus erfahren Menschen Anerkennung aufgrund individueller Fähigkeiten, Eigenschaften, oder Charakterzüge, die innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft wertgeschätzt werden. Eine besondere Rolle spielen dabei laut Honneth das Leistungsprinzip der kapitalistischen Gesellschaft als Kriterium sozialer Wertschätzung aber auch ethnische, sexuelle oder religiöse Aspekte.¹¹ Brisant sind indes „Forderungen nach der öffentlichen Anerkennung von kollektiven Identitäten“¹². Ohne an dieser Stelle ausgiebig auf das weite Feld der Identitätspolitik eingehen zu können, sei zumindest das zentrale Problem benannt: Wie ist eine Anerkennung möglich, wenn Elemente, die innerhalb einer religiösen Gruppierung besondere Wertschätzung genießen, außerhalb nur bedingt oder gar keine Zustimmung finden? Konkret: Im christlich-islamischen Dialog ist beispielsweise hinsichtlich der Bedeutung der zentralen Personen Jesus und Muhammad lediglich eine Annäherung möglich: Die christliche Überzeugung vom Höhepunkt der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist muslimisch genauso wenig annehmbar wie es umgekehrt die Vorstellung von Muhammads Botschaft als Vollendung göttlicher Heilsmitteilung ist.¹³ An dieser Stelle zeigt sich die Frage nach gegenseitiger Anerkennung religiöser Überzeugungen als eine Herausforderung, deren Möglichkeiten und Grenzen nur im Gespräch bestimmt werden können. Es bleibt das Dilemma, dass einerseits in „multikulturellen Gesellschaften [...] ein Prinzip der kulturübergreifenden Wertschätzung kultureller Identitäten von Nöten“¹⁴ ist, andererseits „von einer ‚Forderung‘ nach sozialer Wertschätzung der eigenen Kultur nicht sinnvoll die Rede sein kann“¹⁵. Eine allgemeine positive Bewertung der eigenen religiösen Überzeugungen kann nicht normativ eingefordert werden.

Honneth zufolge beinhaltet Anerkennung auch die Achtung jeder Person in ihrer Selbstzweckhaftigkeit.¹⁶ Diese Form der Anerkennung ist jedem Menschen aufgrund seines Menschseins geschuldet. Sie folgt dem Prinzip universeller moralischer Gleichheit. Wenn auch für ein positives menschliches Selbstverhältnis Anerkennung in allen Bereichen erforderlich ist, so kommt dieser Rechtssphäre doch eine gewisse normative Sonderrolle zu. Denn sie übt „eine eingrenzende Wirkung sowohl auf das Verhältnis der Liebe als auch auf die [...] Solidarität aus.“¹⁷ Praktiken in Primärbeziehungen oder innerhalb von Wertgemeinschaften dürfen dann keine Anwendung finden, wenn sie gegen die dem Individuum geschuldete Achtung verstießen. Für die Frage nach der Anerkennung religiöser Identität ist dies höchst bedeutsam. So wird jeder Form von religiöser Diskriminierung ein Riegel vorgeschoben und zwar in zweifacher Hinsicht: Erstens darf niemand aufgrund seiner religiösen Überzeugungen diskriminiert werden. Zweitens darf niemand aufgrund seiner religiösen Überzeugungen andere diskriminieren. An dieser Stelle markiert Honneth eine Grenze für eine mögliche Anerkennung religiöser Überzeugungen. Sie können insofern keinen unbedingten Anspruch erheben, als ihnen in normativer Geltungslogik eine individuelle Achtung der Person gegenüber gestellt ist, der sie Anerkennung schulden müssen.¹⁸ Das gilt selbstverständlich im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang und im partikularen Kontext bestimmter Gemeinschaften.

Für den religiösen Menschen ergibt sich damit die Herausforderung, dass er sich zu einem ihm gegenüber geäußerten Anspruch ins Verhältnis setzen muss: Religiosität kann zwar einen zentralen Aspekt der Identität darstellen, darf aber nicht unhinterfragt die ganze bestimmen.¹⁹ Die Autonomie von Moral und Recht sind zu beachten. Die theologische Herausforderung ist, wie sich die Religionen selbst dazu in Beziehung setzen. Gelten die beanspruchte Autonomie und damit auch die mögliche freiheitliche Distanzierung von der Religion als illegitim, oder sind sie mit dem religiösen Selbstverständnis vereinbar? An dieser Frage haben sich christliche Theologie und katholisches Lehramt jahrhundertlang abgearbeitet, ohne bislang auf allen Ebenen zu einem umfassenden Konsens gelangt zu sein. An dieser Stelle sei zumindest kurz auf den Ansatz von Thomas Pröpper verwiesen, dessen Leistung vor allem darin zu sehen ist, neuzeitliches Freiheitsdenken mit dem christlichen Offenbarungsglauben als kompatibel auszuweisen.²⁰ Auch wenn der Islam diesbezüglich laut Selbstcharakterisierung des islamischen Theologen Mouhanad Khorchide „erst am Anfang eines Lernprozesses“²¹ steht, weisen reformorientierte Ansätze in die gleiche Richtung.²² Wichtig ist dabei zu beachten, dass diese Fragen nicht von einer theologischen Teildisziplin allein beantwortet werden können, sondern die theologische Systematik als Ganze, also unter anderem auch das Gottesbild und das Offenbarungsverständnis, betreffen.²³ Denn nichts ist in der Konsequenz entscheidender, so Mouhanad

Khorchide, als die Frage, wieviel Freiheit und Verantwortung traut der geglaubte Gott dem Menschen zu?

Andererseits sieht sich der Verfasser des vorliegenden Essays durch Honneths Theorie in der Annahme bestätigt, dass es ein Missverständnis (Rortys) ist, Überzeugungen erwiesen sich in gesamtgesellschaftlichen Kontexten bereits dadurch als illegitim, dass sie sich als religiöse äußern. Entgegen dem säkularistischen Modell eines ausgrenzenden Humanismus,²⁴ verweist Honneth vielmehr auf die notwendige Anerkennung religiöser Aspekte der eigenen Identität im Rahmen sozialer Wertschätzung – ohne dass freilich im Vorhinein zu entscheiden wäre, welche inhaltlichen Bestimmungen von außerhalb des Gemeinschaftskontextes Zustimmung erfahren können.²⁵ Dies hat für die Anerkennung öffentlicher religiöser Praxis gewaltige Konsequenzen.

Insgesamt vermag das so entfaltete Bild von Anerkennung eine Vielfalt an Phänomenen zu erfassen und eine Beschreibung der Wirklichkeit zu liefern, die sie mit normativen Gesichtspunkten verbindet. Auf diese Weise werden Herausforderungen, Möglichkeiten und Grenzen der Anerkennung religiöser Identitäten und des interreligiösen Dialogs sichtbar. So kann deutlich werden, wie in einer Pluralität an religiösen Überzeugungen ein Miteinander möglich ist, das nicht auf friedliche Koexistenz beschränkt ist, sondern auf eine Haltung und Praxis der Anerkennung abzielt, ohne dabei die verschiedenen religiösen Vorstellungen jeweils umfassend teilen zu müssen. Auf diese Weise ist eine gegenseitige Identitätsförderung bei bleibenden religiösen Differenzen möglich. Dass diese Konzeptualisierung interreligiöser Begegnung von den Religionen eine gewisse Begrenzung des eigenen Anspruchs und eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbstverständnis erfordert, sei nicht verschwiegen. Dass sie als Konzeption richtig ist, lässt sich – um dem Denken Honneths zu folgen – ohnehin nicht von vornherein sagen, sondern bleibt darauf angewiesen, dass sie sich in der Praxis bewährt. Sprich, sie bleibt an Erfahrungen der Anerkennung, wie denen oben genannter Studienwoche, rückgebunden. Alle weiteren Überlegungen zur Lösung der Probleme auf höheren Organisationsebenen und zur Beilegung der Konflikte zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften, sowie zwischen letzteren und allgemeinen moralischen Ansprüchen, zehren letztlich von der auf der Ebene der Primärbeziehung gemachten Erfahrung einer die Religionsgrenzen überschreitenden Anerkennung.

Bibliographie (Die verwendeten Kurztitel sind unterstrichen):

- HAMED ABDEL-SAMAD u.a. (Hgg.), „Zur Freiheit gehört, den Koran zu kritisieren.“ Ein Streitgespräch (= Herder Korrespondenz Edition 1), Freiburg 2016.
- SMAIL BALIC, Die Wahrnehmung des Christentums in der islamischen Theologie der Gegenwart, in: ANDREAS RENZ/STEPHAN LEIMGRUBER (Hgg.), Lernprozess Christen und Muslime. Gesellschaftliche Kontexte - Theo-ogische Grundlagen – Begegnungsfelder (= Forum Religionspädagogik interkulturell 3), Münster u.a. 2002, S. 171-182.
- MICHAEL EBERTZ, Religion in Europa heute, in: CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER/FLORIAN BRUCKMANN (Hgg.), Religionsfreiheit, Gastfreundschaft, Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess, Regensburg 2009, S. 17-54.
- FRIEDMANN EIBLER, Streitfall islamische Theologie in Deutschland. Mouhanad Khorchides Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ und die Folgen, in: Materialdienst der EZW 4/2013, 131-137.
- RAINER FORST, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt 1994.
- NANCY FRASER, Anerkennung bis zur Unkenntlichkeit verzerrt. Eine Erwiderung auf Axel Honneth, in: DIES./ AXEL HONNETH (Hgg.), Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse (= stw 1460), Frankfurt 2003, S. 225-270.
- AXEL HONNETH, Desintegration, Frankfurt 1994.
- AXEL HONNETH, Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: NANCY FRASER / AXEL HONNETH (Hgg.), Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse (= stw 1460), Frankfurt 2003, S. 129-224.
- AXEL HONNETH, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort (= stw 1129), Frankfurt ⁸2014.
- AXEL HONNETH, Nachwort: Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen, in: DERS., Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort (= stw 1129), Frankfurt ⁸2014, S. 303-341.
- HEIKKI IKÄHEIMO u.a., Leistungsgerechtigkeit: Ein Prinzip der Anerkennung für kulturelle Besonderheiten? In: CHRISTOPH HALBIG / MICHAEL QUANTE (Hgg.), Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung (= MVPh 5), Münster 2004, S. 81-85.
- MOUHANAD KHORCHIDE, „Ich bin dem Menschen näher als seine Halsschlagader“ (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog, in: Andreas Renz u.a. (Hgg.), „Der stets größere

Gott“. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum-Islam), Regensburg 2012, S. 72-90.

- MOUHANAD KHORCHIDE, Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus, Freiburg 2015.
- MOUHANAD KHORCHIDE, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg 2016.
- Der Koran. Übersetzt und kommentiert von ADEL THEODOR KHOURY, Gütersloh 2007.
- THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie, 2 Bde., Freiburg u.a. 2011.
- KARL RAHNER/HERBERT VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Freiburg u.a. 2008.
- MEHMET SAIT RECBER, Art. Säkularismus (isl.), in: Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam 2 (2013), S. 604-606.
- RICHARD RORTY, Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays (= Reclams Universal-Bibliothek 8513), Stuttgart 1988.
- JOCHEN SAUTERMEISTER, Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung (= SthE 138), Freiburg 2013.
- STEFAN SCHREINER, Die Häresie der Ismaeliten. Der Islam als politisches und theologisches Problem der Christen und die Anfänge der christlich-antiislamischen Polemik, in: ANDREAS RENZ u.a. (Hgg.), Identität durch Differenz (= Theologisches Forum Christentum-Islam), Regensburg 2007.
- TARIQ RAMADAN, Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft. Aus dem Englischen von KATHRIN MÖLLER und ANNE VONDERSTEIN, München 2009.
- CHARLES TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von JOACHIM SCHULTE, Frankfurt 2012.
- JACQUES WARDENBURG, Selbtsicht und Sicht des Anderen. Ate Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verständnis, in: HANSJÖRG SCHMID u.a. (Hgg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (= Theologisches Forum Christentum-Islam), Regensburg 2007, S. 21-40.

¹ Vgl. RORTY, Solidarität, 54.

² Zur psychologischen Bestimmung des Identitätsbegriffs, vgl. SAUTERMEISTER, Identität, 227-262. Identitätsbildung erfolgt durch Abgrenzung und positive Wertbindung. Je mehr sich die Identität aus eigenen positiven Wertbindungen generiert, desto leichter ist im interreligiösen Kontext ein friedliches Miteinander möglich. Eine Bejahung des Anderen stellt dann nicht per se die eigene Identität in Frage, da er nicht mit Hilfe seiner Andersheit zur eigenen Identitätsstabilisierung funktionalisiert werden muss.

³ Vgl. HONNETH, Kampf, 276.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Ebd., 276.

⁶ Vgl. DERS., Desintegration, 17; DERS., Kampf, 276.

⁷ Vgl. DERS., Nachwort, 318f.

⁸ WARDENBURG, Selbstsicht, 29.

⁹ Vgl. HONNETH, Kampf, 153-174.

¹⁰ Der persönlichen Wahrnehmung des Verfassers zufolge haben auf der Studienwoche unterschiedliche religiöse Überzeugungen eher befördernd gewirkt. Religiosität wirkt dann verbindend trotz unterschiedlicher inhaltlicher Glaubensüberzeugungen.

¹¹ Vgl. IKÄHEIMO u.a., Leistungsgerechtigkeit, 83-85; FRASER, Anerkennung, 253.

¹² HONNETH, Umverteilung, 191.

¹³ Vgl. RAHNER/VORGRIMLER, Konzilskompendium, 367-370; Der Koran (Sure 33,40), zit. nach: Der Koran. Übers. und komm. von KHOURY; SCHREINER, Häresie, 129f.

¹⁴ IKÄHEIMO u.a., Leistungsgerechtigkeit, 84.

¹⁵ HONNETH, Umverteilung, 199.

¹⁶ Vgl. DERS., Kampf, 174-195.

¹⁷ Ebd., 283f.

¹⁸ Zu diskutieren ist, ob sich diese Anerkennung auf eine Duldung beschränken kann, oder ob eine positive innere Verhältnisbestimmung der Religion notwendig ist.

¹⁹ Neben Honneth kann an dieser Stelle auch auf Rainer Forst verwiesen werden. Er unterscheidet den ethischen, moralischen, rechtlichen und politischen Kontext, vgl. FORST, Kontexte, 17. Obwohl sie sich partiell überschneiden, kann die Religion als Bestandteil des ethischen Kontexts, Moral, Recht und Politik nicht vereinnahmen. Im pluralen und säkularen Rechtsstaat kann und darf es keine religiöse Moral, kein religiöses Recht und keine religiöse Politik geben. Die kontextuelle Ausdifferenzierung ist dem Menschen als autonomen Rechtfertigungswesen normativ geschuldet und daher nicht lediglich in sich wertfreies Ergebnis eines historischen Prozesses, vgl. ebd., 408-412.

²⁰ vgl. PRÖPPER, Anthropologie, 584-656, 1298-1319.

²¹ KHORCHIDE, Streitgespräch, 102.

²² Vgl. beispielsweise KHORCHIDE, Gott, 19-39, 59-83, 225-234; DERS., Menschen, 82-90; EIBLER, Streitfall. Für ein anderes Reformprogramm vgl. RAMADAN, Reform. Anzufragen bleibt dort, ob es dem Untertitel des Buches zufolge lediglich um „Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft“ geht, oder ob zumindest ansatzweise auch eine Vermittlung von Islam und moderner Gesellschaft stattfinden.

²³ „Die Vorstellung von der Gott-Mensch-Beziehung [und damit auch von der Mensch-Mensch-Beziehung; B.S.] wird stark vom jeweiligen Gottesbild bestimmt. Zugespißt gesagt, gibt es zwei idealtypische Positionen: Die erste sieht in der Religion lediglich Instruktionen [...], die zweite versteht sie als Ausdruck einer dialogischen Beziehung zwischen Gott und Mensch“ (DERS., Islam, 83).

²⁴ Vgl. TAYLOR, Zeitalter, 451, 457-459. „Säkularistisch“ meint im Gegensatz zu „säkular“ eine weltanschauliche Position, die die Geschichte als Fortschrittsgeschichte der Säkularisierung erzählt. Eine Gegenüberstellung von theozentrischem Islam und säkular-anthropozentrischem Abendland/Christentum, vgl. BALIC, Wahrnehmung, 179f, erscheint zu einfach. Gegen ein vereinfachendes dualistisches Schema vgl. WARDENBURG, Selbstsicht, 22-25. Es erstaunt in diesem Kontext, dass der entsprechende Artikel von islamischer Seite im Lexikon des Dialogs zu „Säkularismus“ letzteren lediglich als eine grundsätzlich abzulehnende Weltanschauung in den Blick nimmt, vgl. RECBER, Säkularismus, 604-606.

²⁵ Ein ähnliches Programm formuliert beispielsweise auch Michael Ebertz: „Die neue europakulturelle Herausforderung und Perspektive der Legierung von Religion und Politik, von Religion und Gesellschaft, liegt m. E. vielmehr in der Anerkennung der friedlichen Koexistenz verschiedener religiöser (und nicht-religiöser) Identitäten und Muster, welche die Integrität und Freiheit aller Menschen, der religiös Gebundenen wie Ungebundenen, respektieren und dieser dienen“ (EBERTZ, Religion, 46f).