

Peter Hünseler
Salvatore Di Noia (Hg.)

Kirche und Islam im Dialog

Europäische Länder
im Vergleich

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Zwischen Asymmetrie und Augenhöhe. Zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland

Hansjörg Schmid

Das Zusammenwachsen Europas führt dazu, dass in vielerlei Hinsicht die nationalstaatliche gegenüber der europäischen Ebene an Bedeutung verliert. Die Situation der Muslime und des christlich-islamischen Dialogs stellt sich allerdings in verschiedenen europäischen Ländern sehr unterschiedlich dar. Sie wird meist auf der Ebene einzelner Länder diskutiert – entsprechend der Situation, dass die Europäische Union religionsrechtliche Fragen weitgehend den einzelnen Mitgliedsstaaten überlässt.¹ Auch wenn es zahlreiche länderübergreifende Studien zum Islam in Europa gibt,² wird in der deutschen Debatte nicht allzu häufig auf andere europäische Länder Bezug genommen. Der Ländervergleich bietet jedoch die Chance, die eigene Situation vor einem breiten Spektrum an Erfahrungen und Handlungsmöglichkeiten aus anderen Kontexten wahrzunehmen. Ein länderübergreifender Austausch zwingt auch dazu, die jeweilige Situation fokussiert und verständlich vorzustellen, ohne dabei pauschal oder oberflächlich zu werden.³ Ein solcher Versuch zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland soll hier vorgenommen werden.

¹ Vgl. WENINGER, Michael: Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften, Baden-Baden 2007, S. 93.

² Vgl. z. B. NIELSEN, Jørgen: Islam in Westeuropa, Hamburg 1992; DASSETTO, Felice: La construction de l'Islam européen. Approche socio anthropologique, Paris 1996; AL-AZMEH, Aziz/ FOKAS, Effie (Hg.): Islam in Europe. Diversity, Identity, and Influence, Cambridge 2007.

³ Interessanterweise sind auch die beiden neuesten Gesamteinschätzungen zum christlich-islamischen Dialog in Deutschland in Bezug auf eine internationale Leserschaft verfasst. Vgl. TROLL, Christian W.: Christian-Muslim Relations in Germany. A Critical Survey, in: Islamochristiana 29 (2003), S. 165–202; PRATT, Douglas/ GÖB, Barbara: Islam and Christian-Muslim Relations in Germany: Recent Developments and Continuing Issues, in: Islam and Christian-Muslim Relations 18 (2007), S. 43–65. Folgender Beitrag entstand in Bezug auf einen deutsch-bosnischen Dialog: SCHMID, Hansjörg: „Es gibt keine Alternative ...“ Interreligiöser Dialog und interreligiöses Zusammenleben in Deutschland, in: FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG (Hg.): Islam in Bosnien und Herzegowina und

Dabei wird auch deutlich werden, dass eine wissenschaftlich verantwortete Gesamteinschätzung nach derzeitigem Forschungsstand nicht möglich ist. Es kann sich also nur um ein Raster mit Zwischenergebnissen handeln, die weiter zu erhärten sind.

Der Beitrag steht unter dem programmatischen Titel „Zwischen Asymmetrie und Augenhöhe“. Zu Beginn ist zumindest eine vorläufige Begriffsbestimmung vorzunehmen, die zum Abschluss des Beitrags weiter präzisiert werden kann: „Asymmetrie“ stellt zunächst einen räumlich-geometrischen Begriff dar, der auch auf soziale Zusammenhänge übertragen wird. Unter Asymmetrien werden nicht gleichberechtigte gesellschaftliche Zustände und Kommunikationsformen verstanden. In diesem Zusammenhang wird mit „Asymmetrien“ auch das faktische christlich-islamische Verhältnis in Deutschland charakterisiert.⁴ Gerade von islamischer Seite wird ein den Dialog prägendes Machtgefälle konstatiert, welches Ausdruck von Asymmetrien ist: „Jene, die Mittel und Macht haben, bestimmen nicht nur, wo, wie und unter welchen Voraussetzungen Dialog stattfinden kann, sondern wirken auch durch ihr Umfeld [...]“. ⁵ Wenn dagegen vom Dialog auf Augenhöhe gesprochen wird, umschreibt dies einen Idealzustand, in dem beide Seiten einander als ebenbürtige Partner begegnen.⁶ Dominanzstreben, Machtansprüche, Abwertung, fehlendes Selbstwertgefühl, Gleichgültigkeit, mangelndes Interesse, Missachtung oder Instrumentalisierungsversuche stehen dem entgegen.

Wenn man die beiden Begriffe auf verschiedene Ebenen bezieht, muss es sich bei Asymmetrie und Augenhöhe nicht um prinzipielle Gegensätze handeln:⁷

Deutschland, Sarajevo 2008, S. 223–245 (www.fes-bih.com.ba/publikacije/2008.07-ISLAM.pdf).

⁴ Vgl. z. B. RENZ, Andreas: Asymmetrien und Hindernisse im christlich-islamischen Dialog. Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation in Deutschland, in: BALLHORN, Egbert u. a. (Hg.): Lernort Jerusalem. Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen, Münster 2006, S. 57–70. Auch in Bezug auf die deutlich weniger von Differenzen geprägte innerchristliche Ökumene findet der Begriff Verwendung: BIRMELÉ, André: Asymmetrien auf der ökumenischen Tagesordnung, in: *Una Sancta* 60 (2005), S. 98–109.

⁵ INAM, Hüseyin: „Schlechter Dialog“ ist besser als kein Dialog! oder Der Wille zum Dialog – eine Frage der Mündigkeit von Beziehungen, in: NEUSER, Bernd (Hg.): *Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog, Anfänge, Krisen, neue Wege*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 80–112, hier S. 109.

⁶ Vgl. z. B. BÖTTIGHEIMER, Christoph: Interreligiöses Gespräch auf Augenhöhe?, in: *Catholica* 56 (2002), S. 159–172. Wiederum in Bezug auf die innerchristliche Ökumene vgl. GESTRICH, Christoph: Kirchen – nicht auf gleicher Augenhöhe?, in: *Ökumenische Rundschau* 50 (2001), S. 216–221.

⁷ Eine Vermischung beider Ebenen findet sich bei GERBER, Uwe: Interreligiöser Dialog als friedensfördernde Maßnahme, in: AMMERMAN, Norbert/EGO, Beate/MER-

Asymmetrie zielt dann stärker auf die strukturellen Voraussetzungen des Dialogs, während Augenhöhe auf die Dialogsituation selbst bezogen ist und die gleichberechtigte Mitwirkung und Mitgestaltung aller Beteiligten umfasst.⁸ Asymmetrien verunmöglichen also nicht grundsätzlich einen Dialog auf Augenhöhe; vermutlich ist jedoch ein Mindestmaß an Symmetrie nötig, um Augenhöhe erreichen zu können. Ein Beispiel für einen möglichen Dialog auf Augenhöhe trotz Asymmetrien aus einem anderen Zusammenhang ist das Verhältnis von Arzt und Patient.⁹ Auch wenn der Arzt in aller Regel einen Wissensvorsprung hat, ist Augenhöhe möglich, wenn der Arzt den Patient als mündiges Gegenüber sieht und dieser aktiv an seiner Behandlung und Heilung mitzuwirken bereit ist. Dennoch handelt es sich hier um ein einseitiges Verhältnis, das für den christlich-islamischen Dialog nicht modellhaft sein kann.

Vor diesem Hintergrund lautet die Leitfrage für die folgenden Überlegungen, inwiefern Asymmetrie und Augenhöhe im christlich-islamischen Dialog in Deutschland vorzufinden sind und inwieweit Augenhöhe trotz Asymmetrien möglich ist und bereits verwirklicht wird. Es handelt sich dabei um eine Grundsatzfrage des Dialogs, die bislang noch nicht Gegenstand intensiver systematischer Reflexionen war und somit ein zentrales Postulat darstellt.¹⁰

KEL, Helmut (Hg.): *Frieden als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur theologischen Friedensforschung* (Festschrift für Reinhold Mokrosch), Göttingen 2005, S. 247–260, hier S. 256, der einen differenzorientierten Ansatz vertritt: „In diesem symmetrischen Modell des Dialogs und der Anerkennung auf gleicher Augenhöhe stehen die Gemeinsamkeiten im Vordergrund wie im Harmonisierungs-Modell.“

⁸ Vgl. den Hinweis bei KLINKHAMMER, Gritt/SATILMIS, Ayla: *Kriterien und Standards der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation – Eine Evaluation des Dialogs mit dem Islam. Projektabschlussbericht*, Bremen 2007, S. 52, „dass mit dem ‚Dialog auf gleicher Augenhöhe‘ ein Austausch unter gleichwertigen und gleichberechtigten Dialogpartnern gemeint ist, den es im Dialog (perspektivisch) herzustellen gilt“ [Hervorhebung H. S.].

⁹ Vgl. dazu z. B. NASSEHI, Armin: *Organisation, Macht, Medizin. Diskontinuitäten in einer Gesellschaft der Gegenwart*, in: SAAKE, Irmhild/VOGD, Werner (Hg.): *Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung*, Wiesbaden 2008, S. 379–397.

¹⁰ So treffend HÜNSELER, Peter: *Neuere Akzente der Deutschen Bischofskonferenz im Dialog mit dem Islam*, Teil 1, in: CIBEDO-Beiträge 1 (2006), S. 4–8, hier S. 7: „Diese Forderung nach Augenhöhe im Dialog wird jedoch kaum näher detailliert erläutert.“

1. Eigene Dialogerfahrungen als Zugang? Hermeneutische Haltungen

Auch ein analytischer Zugang zum christlich-islamischen Dialog ist von der jeweiligen hermeneutischen Haltung geprägt. Ein distanzierter oder gar dialogkritischer Beobachter würde sicherlich anders gewichten als jemand, der selbst an Dialogen beteiligt ist. Die persönliche Prägung lässt sich aber nicht eliminieren, sie fließt ein und bringt – wie zu zeigen ist – sogar Chancen mit sich.

Der Zugang des Verfassers des vorliegenden Beitrags ist durch eigene Dialogerfahrungen sowie eine grundsätzliche Sympathie für Dialog geprägt. Auch wenn es hier um eine möglichst objektive Analyse geht, steht der Verfasser in einer Doppelrolle als Akteur und Beobachter. Dem Argument, dass dies die Analyse einseitig prägen könnte, ist Folgendes entgegenzuhalten: Eine neutrale Perspektive auf den Dialog gibt es nicht. Beobachter und Akteur sind idealtypische Rollen; in der Realität existieren kontinuierliche Abstufungen „einer weiten Skala hermeneutischer Haltungen“¹¹. Auch als Akteur des Dialogs tut man gut daran, das eigene Handeln von Zeit zu Zeit aus kritischer Distanz zu betrachten. Dies geschieht allerdings nicht mit einer fragwürdige Interessen unterstellenden „Hermeneutik des Verdachts“¹², sondern mit dem Vorsatz, gleichermaßen positive wie negative Seiten des Dialogs wahrzunehmen. Die Erfahrungen als Akteur bringen ferner den Vorteil mit sich, dass man sowohl für eine christliche Perspektive als auch für eine muslimische Perspektive sensibilisiert wird. Eine solche Doppelperspektive bleibt für jemanden, der gänzlich ohne eigene Erfahrung als Akteur auf den Dialog blickt, oftmals verschlossen.

Da es wichtig ist, den eigenen Hintergrund als Akteur transparent zu machen, sollen eingangs einige zentrale persönliche Dialogerfahrungen stehen. Diese entstammen der Tätigkeit an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, einer Einrichtung, die gesellschaftliche Prozesse aufgreift, reflektiert, moderiert und mitgestaltet. In Bezug auf christlich-islamischen Dialog nimmt sie – ebenso wie auch andere kirchliche Akademien – folgende Aufgaben wahr:

- Sie bietet eine *Plattform* für Dialoge, die gegensätzliche Positionen zusammenführen und an anderen Orten so nicht möglich wären. Interessanterweise heben Muslime immer wieder hervor, dass Veranstaltungen der Akademie ebenfalls Raum für innermuslimische Dialoge eröffnen. Entscheidend ist

¹¹ BERNHARDT, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005, S. 162.

¹² RICŒUR, Paul: Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./JÜNGEL, Eberhard (Hg.): Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S. 24–50, hier S. 33f.

eine Sensibilität für die anstehenden Fragen und eine geeignete Zusammensetzung der Gesprächspartner. Zudem muss eine Balance zwischen Rücksichtnahme auf Empfindlichkeiten und Verletzungen einerseits sowie Kritik und Auseinandersetzung andererseits gefunden werden.

- Sie ist *Kooperationspartner* verschiedener muslimischer Einrichtungen und Vereinigungen. Dass solche Kooperationen möglich sind, ist erst eine Entwicklung der letzten Jahre. Kooperationen erfordern oft ein regelrechtes Ringen um ein gemeinsam getragenes Konzept. So lernt man jedoch intensiver und besser den Partner und auch die eigene Position kennen. Oftmals gehen islamische Einrichtungen in einem solchem Rahmen erste Schritte in die Öffentlichkeit. Dabei handelt es sich nicht um punktuelle öffentliche Inszenierungen, sondern es werden Verbindlichkeiten geschaffen – so beispielsweise in den „Tagungen für Imane, kirchliche und gesellschaftliche Multiplikatoren“¹³ –, die auch Konsequenzen für beide Seiten nach sich ziehen.
- Sie ist auch eine Institution der *Recherche* und *Reflexion* über Dialog. Ihr Zugang zum Dialog ist von Neugierde und einem intensiven Hinschauen geprägt. Im Projekt „Gesellschaft gemeinsam gestalten – Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg“ konnten so vielfältige lokale Dialogerfahrungen ausfindig gemacht und ausgewertet werden, wobei gerade auch unterschiedliche Wahrnehmungen sowohl innerhalb als auch zwischen den Religionen eine wichtige Rolle spielten.¹⁴
- Sie widmet sich dem *Aufbau eines Netzwerks* des wissenschaftlich-theologischen Dialogs zwischen Christen und Muslimen. Im von der Akademie getragenen „Theologischen Forum Christentum – Islam“ ist eine große Dynamik vor allem auf islamischer Seite zu erleben.¹⁵ Zugleich wird deutlich, wie instabil verschiedene muslimische Strukturen gerade auch im universitären Bereich noch sind und wie sehr sie sich noch in einer Phase des Aufbaus befinden.
- Sie arbeitet auch an der *Nachwuchsförderung*, indem sie ausgehend vom „Theologischen Forum Christentum – Islam“ junge Nachwuchswissenschaftler in Sachen Dialog qualifiziert. Die in den Sommersemesterferien stattfindende Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europä-

¹³ Siehe dazu unten 5. (2).

¹⁴ Vgl. SCHMID, Hansjörg/AKCA, Ayşe Almıla/BARWIG, Klaus: Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg, Baden-Baden 2008.

¹⁵ Vgl. die gleichnamige Buchreihe im Verlag Friedrich Pustet, in der zwischenzeitlich vier Bände erschienen sind. Tagungsberichte erscheinen in der Regel in den Zeitschriften „Islamochristiana“, „Religionen unterwegs“ und „Zeitschrift für Interkulturelle Theologie“.

ischen Kontext“ mit je zur Hälfte muslimischen und christlichen Teilnehmern und Dozenten aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, Bosnien-Herzegowina und der Türkei bietet eine intensive gemeinsame Zeit des Lernens.¹⁶

- Sie bringt bestimmte Themen und Kontexte gezielt in die öffentliche Debatte ein und betreibt so eine Art *Agenda-Setting*. Ein Beispiel dafür ist die Beschäftigung mit dem bosnischen Islam, der bis vor kurzem in Deutschland kaum wahrgenommen wurde. Durch Tagungen, Kooperationen, Einbeziehung entsprechender Personen und Veröffentlichungen, die wiederum Aktivitäten anderer nach sich ziehen, kann das Bewusstsein dafür gestärkt werden, dass diese Realisierungsform von Islam zahlreiche Anstöße für die Debatte in Deutschland geben kann.¹⁷
- Sie agiert schließlich auch in einer *Vermittlerrolle*. Dies kommt beispielsweise in der Diskussion über die Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zum Tragen. Da die Akademie sowohl bei staatlichen Einrichtungen als auch bei Muslimen ein hohes Maß an Vertrauen genießt, kann sie jeweils Verständnis für Anliegen der anderen Seite wecken und sowohl in öffentlichen Veranstaltungen als auch im Hintergrund Personen und Positionen zusammenführen und Lösungsvorschläge einbringen.

Es ist klar, dass durch diese Erfahrungen und durch diese Arbeitsweise ein Zugang zum Dialog vorgegeben ist, der besonders die Dynamiken und Möglichkeiten des Dialogs herausstellt. Die Erfahrungen belegen, dass der christlich-islamische Dialog viel bewirken kann und dazu immer auch einer gründlichen Reflexion bedarf. Es reicht natürlich nicht aus, bei einer eigenen Einschätzung stehen zu bleiben. Deshalb wird im Folgenden ein breites Spektrum an Literatur über Dialog verarbeitet. Außerdem sind viele der Überlegungen im Gespräch mit Kollegen entstanden, die wiederum andere Erfahrungshorizonte mitbringen.¹⁸

¹⁶ Vgl. auch die beiden aus der ersten Studienwoche hervorgegangenen Essays: Modelle für den Dialog zwischen Christen und Muslimen, in: CIBEDO-Beiträge 2/2008, S. 19–26.

¹⁷ Vgl. dazu SCHMID, Hansjörg: Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisationsstruktur, Sozialethik, in: IDRIZ, Benjamin/LEIMGRUBER, Stephan/WIMMER, Stefan (Hg.): Perspektiven eines Islams in Europa, Kevelaer 2010 (im Erscheinen).

¹⁸ Stellvertretend für viele andere gilt mein besonderer Dank Werner Höbsch, Dr. Gabriele Lautenschläger, Dr. Thomas Lemmen, Volker Meißner, Dr. Andreas Renz und Katrin Visse M.A., die für den vorliegenden Beitrag zahlreiche wichtige Hinweise gegeben haben.

2. Was ist überhaupt christlich-islamischer Dialog? Definition und Eingrenzung

Jede Einschätzung zum Stand des Dialogs ist davon geprägt, welche Dialoge sie in Blick nimmt und welche nicht. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf in der Regel bilateralen¹⁹ interreligiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen, der eine gewisse Kontinuität aufweist. Aus Gründen des Umfangs müssen weitere Eingrenzungen vorgenommen werden: So wird es in erster Linie um die katholische Kirche und in zeitlicher Hinsicht um Dialogaktivitäten nach dem 11. September 2001 gehen, wobei hier weltpolitische Ereignisse bereits vorhandene Entwicklungen in Deutschland verstärkt haben.²⁰

Unter interreligiösem christlich-islamischem Dialog werden gemeinsame, auf Verständigung ausgerichtete Aktivitäten von Muslimen und Christen verstanden,²¹ die einer ausdrücklich religiösen Motivation entspringen und bei denen sich die Handelnden eigens als Mitglieder der christlichen oder muslimischen Glaubensgemeinschaft verstehen. Bei den Aktivitäten kann es sich um dialogische Begegnungen, Gespräche, Veranstaltungen oder Projekte handeln, bei denen die Dialogpartner idealerweise in einem symmetrischen Verhältnis stehen. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der anderen Religion gehört zur Vorbereitung von Dialog, ist aber selbst noch kein Dialog, an dem beide Religionen beteiligt sein müssen.

Dialog kann in mehrfacher Hinsicht differenziert werden, und zwar nach

- *Anlass* (alltagsbezogen – „inszeniert“): Während alltagsbezogene Dialoge konkrete Ereignisse und oft lokale Alltagskonflikte wie z. B. Moscheebau-

¹⁹ Lediglich zwei der Beispiele repräsentieren einen „Trialog“ (siehe unten 3. [3] und 5. [4]). In der Studie von Eva Hinterhuber werden auch bilaterale Initiativen berücksichtigt (1.3).

²⁰ Dieses Datum wird vielfach als ein Einschnitt bewertet, durch das der christlich-islamische Dialog an Relevanz gewonnen hat. Vgl. dazu HUBER-RUDOLF, Barbara: Zeichen der Solidarität setzen. Schwierigkeiten und Perspektiven des Dialogs mit dem Islam, in: Herder-Korrespondenz 56 (2002), S. 497–502; KLINKHAMMER, Gritt: Der Dialog mit Muslimen – Interessen, Ziele und Kontroversen, in: Dies./SATILMIS, Ayla (Hg.): Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation, Münster 2008, S. 25; TEZCAN, Levent: Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 28/29 (2006), S. 26–32, hier S. 28.

²¹ Entsprechend weit formuliert PÄPSTLICHES SEKRETARIAT FÜR DIE NICHT-CHRISTEN: Dialog und Mission (1984), in: Una Sancta 43 (1988), S. 201–209, Nr. 3: „Es [das Wort Dialog, H. S.] bezeichnet nicht nur das Gespräch, sondern auch das Ganze der positiven und konstruktiven Beziehungen zwischen den Religionen [...]“.

vorhaben verarbeiten, können Tagungen oder Dialogveranstaltungen als „inszeniert“ eingestuft werden.

- *Dialogfeld/Thema* (Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung)²²: Es handelt sich hierbei um eine breit rezipierte Typologie, die noch weiter differenziert werden kann.
- *Intensität* (Kontakt – Austausch – Zusammenarbeit): Hier geht es um eine wachsende Verbindlichkeit von gegenseitigen Besuchen und einander Kennen über wechselseitigen Austausch bis hin zu gemeinsam verantworteten Projekten.
- *Ebene* (lokal – regional – Länderebene – Bundesebene): An dieser Stelle geht es um die räumliche Bezugsebene des Dialogs. Die Ebenen lassen sich klar voneinander trennen, auch wenn es Dialoge gibt, die mehrere Ebenen umfassen.
- *Organisationsform* (Kooperation getrennter Institutionen – gemeinsame Institution – nicht institutionell): Im Fall des institutionellen Dialogs macht es einen Unterschied, ob Dialogpartner mittels ihrer Herkunftsinstitutionen Dialog betreiben oder neue Institutionen für den Dialog schaffen. Vor allem der Dialog des Lebens ist in der Regel nicht institutionalisiert und von daher auch schwer greifbar.²³
- *kirchlicher Einbindung* (offiziell – unabhängig): Während die offiziellen Dialoge an eine kirchenamtliche Beauftragung rückgebunden sind, entspringen die unabhängigen allein der persönlichen Motivation und Berufung von Christen (und der ihrer muslimischen Partner).

Es muss auch darauf hingewiesen werden, dass alle Klassifizierungen idealtypische Abstraktionen darstellen, die sich in der Praxis vielfach überschneiden. In Bezug auf den zuletzt genannten Aspekt spielt das zugrunde liegende Kirchenverständnis eine zentrale Rolle: Versteht man Kirche als Volk Gottes, in dem allen Getauften eine spezifische Berufung zukommt,²⁴ wäre es verengt,

²² Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG/KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991, Nr. 42.

²³ Vgl. TROLL, Christian W.: Islam in Deutschland – Der Dialog und seine Themen. Zur Nachbarschaft von Christen und Muslimen in Deutschland, in: GEORGES-ANAWATI-STIFTUNG (Hg.): Wo bist Du? Christliche und muslimische Kinder sehen sich an, Düsseldorf 2007, S. 74–95, hier S. 89: „Für die Fortsetzung des ‚Lebensdialogs‘ reicht die Begegnung von einzelnen nicht aus. Gruppen, Gemeinden und Institutionen sollten die Kontakte tragen.“

²⁴ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, Nr. 9–17.

nur offizielle Dialogaktivitäten in den Blick zu nehmen. Dementsprechend muss das Dialogengagement von Christen in möglichst großer Breite in den Blick genommen werden.

Da inhaltliche Abgrenzungen schwierig sind, wird hier ein Dialogverständnis zugrunde gelegt, das Dialog in einer möglichst großen Breite von Arbeitsfeldern erkennt, so z. B. auch im Bereich der Bildung oder der sozialen Arbeit. Dialog findet auch in Schulen und im Bereich von Kindertagesstätten, Krankenhäusern und Caritas statt. Als Beispiele für kirchliche Institutionen, die sich entsprechend positionieren, können die Caritas²⁵ oder der Kindertagesstättenverband²⁶ genannt werden. Diese Felder des interreligiösen Dialogs sind jedoch oft weniger präsent und auch weniger gut erfasst. Daher ist die seit Oktober 2008 laufende vierteilige Fortbildung „Interreligiöse Kompetenz“ hervorzuheben, welche die Erzdiözese Köln zusammen mit dem Diözesan-Caritasverband und der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen durchführt und die sich explizit an Hauptamtliche aus Caritas, Seelsorge, Bildung und Schule richtet.²⁷

²⁵ Vgl. *Miteinander leben. Perspektiven des Deutschen Caritasverbands zur Migrations- und Integrationspolitik*, Freiburg im Breisgau 2008, unter dem Leitsatz „Vielfalt achten – Dialog und Begegnung fördern“ wird auf den Islam (S. 25) und die Vorreiterrolle der Kirchen im Dialog mit muslimischen Verbänden (S. 28) Bezug genommen. Programatisch heißt es: „Der Deutsche Caritasverband beteiligt sich als Teil der Kirche an der Förderung des interreligiösen Dialogs und interreligiöser Begegnung. Dabei engagiert er sich insbesondere für einen Dialog des Handelns und des Lebens.“ (S. 29).

²⁶ Auch Kindertagesstätten können Motoren des Dialogs sein, da sie oftmals muslimische Kinder aufnehmen. Vgl. das Dokument: *Die multireligiöse Situation in Kindertageseinrichtungen. Leitlinien für Ausbildung, Fortbildung und Fachberatung*, in: VERBAND KATHOLISCHER TAGESEINRICHTUNGEN FÜR KINDER (Hg.): *Die Welt der Religionen im Kindergarten. Grundlegung und Praxis interreligiöser Erziehung*, Freiburg im Breisgau 2001, S. 37–39, mit Bezug zur Dialogpraxis mit Kindern und Eltern. Vgl. auch *Leitlinien für die religiöse Erziehung konfessionsloser und andersgläubiger Kinder in katholischen Kindertageseinrichtungen*, in: DERS. (Hg.): *Religion für alle Kinder? Konfessionslose und andersgläubige Kinder in katholischen Kindertageseinrichtungen*, Freiburg im Breisgau 2003, S. 36f., wo von der Balance zwischen einer konfessionellen und einer „dialog- und begegnungsoffenen religionspädagogischen Arbeitsweise“ gesprochen wird (S. 4.). Vgl. dazu auch HUBER-RUDOLF, Barbara: *Muslimische Kinder im Kindergarten. Eine Praxishilfe für alltägliche Begegnungen*, München 2002.

²⁷ Vgl. http://opencms.erzbistum-koeln.de/seelsorge/bildung_und_dialog/erwachsenenbildung/bildungsprojekte/-inter_kompetenz/fortbildung_interreligioese_kompetenz.html.

3. Wie lässt sich Dialog messen und auswerten? Methode und Forschungsstand

Der Versuch einer Gesamteinschätzung zum Stand des Dialogs in Deutschland steht vor verschiedenen hermeneutischen und methodischen Problemen, da Dialoge nicht ohne weiteres greifbar und zugänglich sind. Jeder Versuch einer Analyse steht vor folgenden Problemen:

- *Auffindbarkeit*: Die Landschaft des Dialogs ist vielfältig und unübersichtlich. Viele örtliche Dialoginitiativen sind überregional unbekannt. So besteht die Gefahr, dass die Auswahl an Beispielen lückenhaft und willkürlich ist. Tendenziell wird man – so auch im vorliegenden Beitrag – übergeordnete Ebenen bevorzugen, obwohl möglicherweise auf lokaler Ebene mindestens ebenso ertragreiche und nachhaltige Dialogergebnisse vorliegen können. Daher setzen verschiedene Projekte bei der Erfassung von Dialogaktivitäten auch auf dieser Ebene an.²⁸
- *Dokumentation*: Die Dialoge selbst sind in der Regel schwer zugänglich, da sie sich in der Begegnung zwischen Menschen abspielen. Damit auch nicht unmittelbar Beteiligte einen Zugang dazu finden können, bedarf es einer Dokumentation in der Form von Berichten, Zusammenstellungen von Vorträgen und Materialien, Einladungen, Rundbriefen, Internetseiten und Medienberichten.²⁹ Da sehr viele Dialoge nicht oder nur fragmentarisch dokumentiert sind, stellt sich die Quellenlage als schwierig dar.³⁰ Je weniger professionell Dialogaktivitäten sind, desto weniger Dokumentationsmaterial liegt in der Regel vor.

²⁸ Landkarten des Dialogs wurden bzw. werden durch die Projekte „Gesellschaft gemeinsam gestalten“ (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart; vgl. die der Publikation SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft [s. Anm. 14], beiliegende CD-ROM), „Prodia – Aktives Dialogmanagement in Deutschland“ (Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs [KCID]), „Interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen in Deutschland: eine quantitative und qualitative Vernetzungsarbeit“ (Universität Bremen) erstellt. Eine Schwierigkeit liegt in der Instabilität des Feldes (wechselnde Ansprechpartner, oftmals begrenzte Dauer und geringer Institutionalisierungsgrad der Dialogaktivitäten).

²⁹ Vgl. zur Praxis und Möglichkeiten der Medien- und Öffentlichkeitsarbeit HINTERHUBER, Eva Maria: Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen, Stuttgart 2009, S. 114–116. Dankenswerterweise hat mir die Autorin ihre Studie vor Drucklegung zur Verfügung gestellt.

³⁰ Ein Beispiel dafür ist die seit 1995 bestehende „Islamisch-Christliche Konferenz“ (ICK). Es handelt sich hierbei um ein dreimal jährlich in Pforzheim stattfindendes „Forum für Dialog und Begegnung zwischen Muslimen und Christen im süddeutschen Raum“, dessen Erfahrungen und Ergebnisse an keiner Stelle dokumentiert sind.

- *Deutung*: Ein objektiver Zugang zum Dialoggeschehen ist nicht möglich. Ein und dasselbe Dialoggeschehen kann sich aus unterschiedlicher Sicht ganz verschieden darstellen. Zur Vielschichtigkeit und Vielfalt von Dialogen kommt eine Vieldeutigkeit je nach Erfahrungen und Interessen hinzu. Bei einer Auswertung oder Einschätzung von außen besteht die Gefahr, dass man bestimmten Deutungsmonopolen unterliegt und andere Deutungen übergeht.
- *Wirkung*: Ein wesentlicher Faktor von Dialogen ist deren Wirkung. Es wäre ein verengtes Verständnis, wenn man Dialoge nur nach Inhalt einschätzen oder als Selbstzweck begreifen würde. Wirkungen wie der Eingang von Dialogergebnissen in Predigt, Katechese und Religionsunterricht, konkrete Handlungen und Aktivitäten, der Anstoß von Entscheidungen und gesellschaftlichen Prozessen oder der Aufbau von Projekten und Strukturen lassen sich jedoch nur mit erheblichem Aufwand messen.
- *Auswertung*: Dokumente und Materialien allein sind oft wenig aussagekräftig. Reflexionen des Dialoggeschehens auf einer Metaebene oder durch einen externen Blick, die dessen Wirkungen und vielfältige Deutungen mit bedenken, gibt es jedoch nur in seltenen Fällen.

Anhand von drei Beispielen soll nochmals dargestellt werden, vor welchen Schwierigkeiten man bei der Auswertung von Dialogen steht:

(1) Dass nicht nur Vorträge und Beiträge von christlicher und muslimischer Seite vorliegen, sondern auch gemeinsam formulierte Texte als Ergebnisse von Dialogen, ist noch immer eine Seltenheit. Als Beispiel ist das 2008 entstandene evangelisch-muslimische Kommuniqué „Mission und Religionsfreiheit in einem säkularen Staat“ zu nennen.³¹ Der Text wurde von den Spitzen der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau und der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck sowie der „Islamischen Religionsgemeinschaft in Hessen“ und der „Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion“ (DITIB) anlässlich einer Tagung verabschiedet. Er umfasst eine klare Bejahung der Religionsfreiheit und des Rechts auf Religionswechsel. Manipulative oder gewaltsame Missionierungsversuche werden abgelehnt. So erfreulich ein derartiger Text als Ergebnis ist, stellen sich in Bezug auf eine Auswertung dennoch weitergehende Fragen: Wie wirkt sich der Text konkret auf das Handeln der beteiligten Institutionen aus? Welche Maßnahmen wurden unternommen, um den Text zu verbreiten? Handelt es sich um einen punktuellen Akt oder wurden weitere Schritte der Zusammenarbeit vereinbart? Um den Text für eine

³¹ Der Text ist zugänglich unter www.kcid.de/phpwcms/download.php?baffcf858cf7c9b23b10d246dbd4d4f7. Als ein weiteres Beispiel ist die von drei Autoren verfasste Einführung zu nennen: ALBOĞA, Bekir/BIENEMANN, Georg/HÖBSCH, Werner: Christen und Muslime Tür an Tür. Basiswissen kompakt, München 2008.

Auswertung des Dialogs heranziehen zu können, bedarf es somit der Recherchen über den Text hinaus.

(2) Ein wichtiger Ort des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland sind die in der Regel alle zwei Jahre stattfindenden Katholikentage. Erfreulicherweise liegt hierzu eine Dokumentation vor, die die Entwicklung dieser Dialoge nachzeichnet.³² Hier wird dargestellt, wie aus einer Teilfrage des Ausländerthemas ein eigenständiges Programmsegment wurde, das inzwischen von einer christlich-muslimischen Vorbereitungsgruppe verantwortet wird. Als Strukturmerkmal der Katholikentage wird hervorgehoben, „dass einerseits bestimmte Themenbereiche im neuen Gewand immer wiederkehren und dass andererseits aktuelle Problemfelder neu hinzukommen“³³. Über weite Strecken kann die Dokumentation in ihrem begrenzten Rahmen nicht weit über eine Themenzusammenstellung hinausgehen. Auch hier bleiben Fragen offen: Was sind Ergebnisse der Dialoge? Welche innerkirchlichen bzw. gesamtgesellschaftlichen Wirkungen haben die Veranstaltungen? Welche Kontinuität können sie trotz wechselnder Besetzung entfalten?

(3) Erleichtert wird die Auswertung, wenn bereits Evaluationen vorliegen. Dies ist beim gemeinsam von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), dem Zentralrat der Juden in Deutschland, dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und DITIB getragenen Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ (2004–2007) der Fall.³⁴ Es stellt den einzigen offiziellen Dialog in den letzten Jahren auf Bundesebene dar, der als echte Zusammenarbeit qualifiziert werden kann. Es handelte sich um ein Programm zur Aktivierung, Förderung und Dokumentation kleinerer lokaler Dialogvorhaben, von denen mehr als 120 im Rahmen des Projekts gefördert wurden. Die Evaluation des Projekts unter Berücksichtigung externer Perspektiven dient der Ergebnissicherung und der kritischen Reflexion im Blick auf Folgeprojekte. Es handelt sich hierbei um den einzigen bekannten Fall der letzten Jahre, in dem eine derartige Auswertung

³² Vgl. VÖCKING, Hans: Vom Gastarbeiter zum Muslim. Die Begegnung mit Muslimen auf den Katholikentagen seit 1980. Ein fünfundzwanzigjähriger Prozess, in: GEORGES-ANAWATI-STIFTUNG (Hg.): 25 Jahre Begegnung von Christen und Muslimen auf Katholikentagen und Evangelischen Kirchentagen in Deutschland 1980 bis 2005, o.O. 2006, S. 9–25. In diesem Band findet sich auch ein Beitrag von Heinz Klautke zu den Evangelischen Kirchentagen.

³³ A. a. O., S. 19.

³⁴ Vgl. WOLLEH, Oliver/ZUNZER, Wolfram: Evaluation der Initiative ‚Weißt Du, wer ich bin? – Das Projekt der drei großen Religionen für friedliches Zusammenleben in Deutschland‘, o. O. 2007. Zusätzlich liegen Materialsammlungen und zwei Initiativenhefte vor, in denen die lokalen Projekte kurz vorgestellt und anhand von Presseberichten dokumentiert werden (www.weisstduwerichbin.de/htdocs/index.php?SID=08). Die Weiterführung des Projekts bis 2011 hat im Dezember 2008 begonnen.

vorliegt. Mit den Dokumentationen liegt erfreulich viel Material über die geförderten lokalen Dialoge vor. Eine ausführliche Auswertung der lokalen Dialoge konnte allerdings in diesem Rahmen nicht stattfinden, so dass die Evaluation bezüglich des Dialogs vielfach auf einer Metaebene bleibt.

Die Beispiele (1) und (2) zeigen, dass eine reine Literatur- und Textauswertung (Erklärungen, Tagungsprogramme, Tagungsberichte, Publikationen) unzulänglich bleibt, weshalb im Fall von (3) ein breiterer Zugang gewählt wurde. Aber selbst auf dieser Ebene liegt in Bezug auf den christlich-islamischen Dialog in Deutschland fast keine Forschung vor. Die Geschichte des Dialogs und seiner Institutionen – wie die „Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle“ (CIBEDO), die christlich-islamischen Gesellschaften oder der „Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs“ (KCID) – muss also noch geschrieben werden.³⁵ Es wurde jedoch inzwischen begonnen, Dialog mit der empirischen Sozialforschung im Sinne einer methodisch reflektierten Datenerhebung und Datenauswertung zu untersuchen. Befragungen von Akteuren und deren Aussagen mit objektiven Ergebnissen (z. B. Medienberichte, Publikationen) in Relation zu bringen, erweist sich als plausibelster Weg einer Auswertung von Dialog.

Eine wissenschaftlich verantwortete Gesamteinschätzung wäre nur auf der Basis einer Vielzahl von empirischen Einzelstudien möglich. Die empirische Dialogforschung steht jedoch erst in ihren Anfängen und befindet sich derzeit in einer explorativen Phase, in der vor allem qualitativ gearbeitet wird.³⁶ Dies zeigt, dass die hier gestellte Aufgabe eigentlich nicht verantwortet zu leisten ist. Daher sind nur erste Annäherungen an Grundstrukturen anhand von ausgewählten Beispielen möglich.³⁷

³⁵ Vgl. lediglich SOYHUN, Mehmet: *Almanya Frankfurt'taki Hristiyan-İslâm Münasebetleri ve Dokümantasyon Merkezi'nin „CİBEDO“ (Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle) Tarihi ve Kültürel Faaliyetleri*, Konya 2001 (unveröffentlichte Masterarbeit); VÖCKING, Hans: 30 Jahre CIBEDO. Die Gründungsgeschichte, in: CIBEDO-Beiträge 4/2008, S. 4–9. Es wäre wünschenswert, dass vergleichbare Studien zu denen in Bezug auf christlich-jüdischen Dialog entstehen. Vgl. MÜNZ, Christoph/SIRSCH, Rudolf W. (Hg.): „Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?“ Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR), Münster 2004; FROSCHEPOTH, Josef: *Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*, Göttingen 1993.

³⁶ Vgl. KLINKHAMMER, Dialog (s. Anm. 20), S. 31: „Es liegen bislang leider keine empirischen Erhebungen und Analysen zu Bedingungen und Wirkungen bestehender Dialoge vor.“

³⁷ Die Vielschichtigkeit der christlich-islamischen Beziehungen in Deutschland wird auch im Fazit bei PRATT/GÖB, *Islam* (s. Anm. 3), S. 61, hervorgehoben.

Vier Studien wurden innerhalb des letzten Jahres abgeschlossen: Gritt Klinkhammer und Ayla Satilmis (Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Universität Bremen) haben 24 Interviews mit Dialogakteuren und teilnehmende Beobachtung bei Dialogprojekten, in denen Christen und Muslime eine gemeinsame Plattform haben, durchgeführt.³⁸ Sieben Dialoginitiativen wurden untersucht. Bei den Interviewten handelt es sich in der Regel um Schlüsselpersonen von Dialogen. Hansjörg Schmid, Ayşe Almıla Akca und Klaus Barwig (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart) haben auf der Basis von 89 Fragebögen und 61 Leitfadeninterviews eine Untersuchung zu Baden-Württemberg durchgeführt.³⁹ Dabei ging es ausschließlich um die kommunale Ebene, wobei neben interreligiösen auch kommunale Dialoge und entsprechende Interviewpartner berücksichtigt wurden. Der Fokus dieser Studie lag auf islamischen Vereinigungen, so dass in erster Linie Kooperationen getrennter Institutionen untersucht wurden. Die Studie von Eva Hinterhuber (Maecenata-Institut, Humboldt-Universität Berlin) beruht auf 31 Fragebögen von abrahamischen Initiativen, die dialogisch angelegt sind oder als bilaterale Aktivitäten die dritte Religion zumindest symbolisch einbeziehen.⁴⁰ Interviews konnten im Rahmen dieses Projekts nicht durchgeführt werden. Dafür enthält die Studie zusätzlich acht Länderstudien und einen ausführlichen Theorieteil. Dirk Halm (Zentrum für Türkeistudien) hat 27 Interviews mit Vertretern aus Politik und Verwaltung, interreligiösem Dialog und islamischen Verbänden durchgeführt.⁴¹ Der Fokus seiner Studie liegt auf der Konstruktion von Islambildern.

Noch in Arbeit befinden sich drei weitere Forschungsprojekte, von denen bereits erste Zwischenergebnisse vorliegen: Levent Tezcan (Institut für Konflikt- und Gewaltforschung, Universität Bielefeld) führt ein Projekt durch mit dem Titel „Macht und kulturelle Selbstbehauptung in der interreligiösen Kommunikation. Konflikt im Dialog? Eine empirische Analyse des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland“, in dessen Rahmen 25 Dialogakteure und -beobachter interviewt wurden.⁴² Barbara Göb (Zentrum für Interreligiöse Studien, Universität Bamberg) untersucht den christlich-islamischen Dialog aus katholischer

³⁸ Vgl. ebd. und KLINKHAMMER/SATILMIS, Kriterien (s. Anm. 8).

³⁹ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14).

⁴⁰ Vgl. HINTERHUBER, Dialog (s. Anm. 29).

⁴¹ Vgl. HALM, Dirk: Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland, Wiesbaden 2008. Eine methodische Auseinandersetzung mit der Studie kann in diesem Rahmen nicht stattfinden.

⁴² Vgl. TEZCAN, Dialog (s. Anm. 20); TEZCAN, Levent: Kultur, Gouvernamentalität der Religion und der Integrationsdiskurs, in: WOHLRAB-SAHR, Monika/DERS. (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa, Baden-Baden 2007, S. 51–74.

Perspektive.⁴³ Dorit Birkenfeld (Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt) forscht über den Dialog in kirchlichen Akademien.⁴⁴

Soweit möglich, werden im Folgenden Ergebnisse der genannten Studien berücksichtigt und um eigene Einschätzungen und Analysen ergänzt. Mit dem Votum für einen empirischen Zugang ist nicht ausgesagt, dass dieser für sich allein ausreichend wäre. Erforderlich ist ein methodisch kontrolliertes Zueinander von Dialogtheologie und empirischer Dialogforschung.⁴⁵

4. Asymmetrie oder Augenhöhe? Zur strukturellen Ausgangslage

Das Verhältnis von Muslimen und Christen in Deutschland ist durch verschiedene Asymmetrien geprägt, vor allem was das Zahlenverhältnis, die Organisations- und Sozialstruktur, die gesellschaftliche Einbindung, den Bildungsstand und die Sprachfähigkeit betrifft. In diesem Zusammenhang ist auch der mit Privilegien verbundene Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts zu nennen, der zwar grundsätzlich allen Religionsgemeinschaften offen steht, den aber die Muslime noch nicht erlangt haben. Hinzu kommen kulturelle und theologische Asymmetrien, die vor allem in der zeitlichen Abfolge beider Religionen und dem Anspruch des Islam, vorausgehende Religionen einzuschließen und damit zu überbieten, begründet liegen.⁴⁶

Den sozialen und organisationsstrukturellen Asymmetrien wird auch von mehreren empirischen Studien hohe Bedeutung beigemessen, was unterstreicht, dass diese ein zentrales Strukturmerkmal des christlich-islamischen Dialogs darstellen: Klinkhammer/Satilmis sprechen von einer „strukturellen Schiefelage“

⁴³ Vgl. GÖB, Barbara: Christlich-islamische Frauendialoge in Deutschland – ein Weg zu mehr Diskursgerechtigkeit für Frauen?, in: *Annali di studi religiosi* 8 (2007), S. 51–61; DIES., Eschatologisches Vertrauen – ein brauchbares Paradigma für den christlichen Dialog mit dem Islam in Deutschland heute?, in: HEIMBACH-STEINS, Marianne/WIELANDT, Rotraud (Hg.): *Was ist Humanität? Interdisziplinäre und interreligiöse Perspektiven*, Würzburg 2009 (im Erscheinen).

⁴⁴ Vgl. BIRKENFELD, Dorit: Wie kann Religion Kommunikation schaffen? Konzeptuelle Überlegungen zum Dialog, in: KLINKHAMMER/SATILMIS, *Dialog* (s. Anm. 19), S. 67–82.

⁴⁵ Vgl. HOCK, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, S. 9 und 169, sowie Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1997, S. 44.

⁴⁶ Vgl. RENZ, Asymmetrien (s. Anm. 4), S. 69f.; ZIRKER, Hans: *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1992, vor allem S. 55–85. Zirker bezeichnet dies als „asymmetrisches Konkurrenzverhältnis“ (S. 26).

und beziehen sich in erster Linie auf die Dialogakteure.⁴⁷ Die Schieflage zeigt sich vor allem darin, dass muslimische Ehrenamtliche in der Regel christlichen Hauptamtlichen mit universitärer Ausbildung gegenüber stehen, und wird durch ein politisches Machtgefälle verstärkt. Von muslimischen Befragten wird das Fehlen kompetenter Leute auf muslimischer Seite beklagt und ein Qualifizierungs- und Professionalisierungsbedarf gesehen.⁴⁸ Die Überlastung der muslimischen Akteure wirkt sich in der Regel nachteilig auf die „externe Kommunikationssituation“ aus und kann schließlich zu einem Rückzug aus dem Dialog führen. Auch Tezcan hebt Asymmetrien hervor: „Diese Asymmetrie ist zugleich von institutioneller Natur, insofern die traditionsreichen christlichen Kirchen mit ihrem differenzierten Organisationsapparat Moscheevereinen begegnen, die als solche – als Verein – eine sehr junge organisatorische Gestalt sind und sich erst im Aufbau befinden.“⁴⁹ Die von Hinterhuber Befragten nennen den Mangel an zeitlichen, finanziellen und personellen Ressourcen als Grenze des Dialogs, wobei die christliche Seite über die bessere Ausstattung verfügt und von ihr daher auch die meisten Dialoginitiativen ausgehen.⁵⁰

Diese Asymmetrien wirken sich auf fast alle Dialoge aus.⁵¹ So ist auch in der Evaluation des Projekts „Weißt du, wer ich bin?“ von „strukturellen Asymmetrien“ die Rede, die dazu führen, dass den christlichen Beteiligten bei Entscheidungen (z. B. bei der Auswahl förderungswürdiger Projekte) ein größeres Gewicht zukam: „Allgemein kann man konstatieren, dass Christen in Hinblick auf professionelles hauptamtliches Personal, Räume und zur Verfügung stehende Ressourcen in den Gemeinden, deutlich besser ausgestattet sind als Juden oder Muslime.“⁵² Vorhandene Asymmetrien kommen also selbst in einem paritätisch angelegten Projekt mit gemeinsamer Trägerschaft und formellen Gremien der Entscheidungsfindung zum Tragen.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden KLINKHAMMER/SATILMIS, Kriterien (s. Anm. 8), S. 39–41 und 78.

⁴⁸ Ähnliche Aspekte werden von den Befragten bei HINTERHUBER, Dialog (s. Anm. 29), S. 138f., genannt.

⁴⁹ TEZCAN, Dialog (s. Anm. 20), S. 30. Ähnlich HALM, Islam (s. Anm. 41), S. 32 („Macht-Asymmetrien“), S. 58.

⁵⁰ Vgl. HINTERHUBER, Dialog (s. Anm. 29), S. 140f. Ähnlich HALM, Islam (s. Anm. 41), S. 44.

⁵¹ Vgl. KÖHLER, Axel Ayyub: Erwartungen von Muslimen und Christen im christlich-islamischen Dialog – auch unter dem Eindruck der Ereignisse vom 11. September 2001, in: SIEDLER, Dirk Chr./NOLLMANN, Holger (Hg.): „Wahrhaftig sein in der Liebe!“ Christliche und islamische Perspektiven zum interreligiösen Dialog, Berlin 2002, S. 39–46, hier S. 43: „Der Dialog findet in unserer Gesellschaft unter ungleichen Partnern statt.“

⁵² WOLLEH/ZUNZER, Evaluation (s. Anm. 34), S. 45f.

Als zentrales Moment der Asymmetrien gelten die Organisationsstrukturen und institutionellen Ressourcen für den christlich-islamischen Dialog, die im Blick auf die katholische Kirche kurz vorgestellt werden sollen: Hier sind auf überdiözesaner Ebene die Unterkommission der Deutschen Bischofskonferenz für Interreligiösen Dialog und die Fachstelle CIBEDO zu nennen, die in Deutschland einzigartigen Charakter hat und für die es auf evangelischer Seite kein Äquivalent gibt.⁵³ In den meisten Bistümern gibt es Beauftragte für den interreligiösen oder speziell christlich-islamischen Dialog, wobei der Stellenzuschnitt unterschiedlich ist. Aufgrund seiner Größe und Vielfalt an Aktivitäten ist das „Referat für Dialog und Verkündigung“ (1991 bis 2006 „Referat für Interreligiösen Dialog“, zuvor seit 1974 „Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen“ [ÖKNi]) im Erzbistum Köln hervorzuheben, das Beratung, Fortbildungen sowie Dialog- und Informationsveranstaltungen anbietet.⁵⁴ Ein Ergebnis des Studenttags der Deutschen Bischofskonferenz zum Thema „Der Islam in Deutschland – Herausforderung und Chance für die Kirche“ (September 2001) lautete: „Eine Stärkung der kirchlichen Infrastruktur für den Dialog mit dem Islam wird grundsätzlich befürwortet, wobei die Entscheidung über die zu setzenden Prioritäten den Diözesen obliegt.“⁵⁵ Somit kam es hier zu keinem koordinierten Vorgehen.

In struktureller Hinsicht stehen die kirchlichen Fachstellen für den Dialog in zwei Spannungsfeldern: Handelt es sich um eine Delegation des Dialogs an einzelne Beauftragte oder wird Dialog als Querschnittsaufgabe verstanden? Sind die Beauftragten „Einzelkämpfer“ oder vielmehr Motor für den Aufbau von Strukturen in der Fläche? Inwieweit es diözesane Arbeitskreise und Beauftragte auf regionaler Ebene gibt, ist wiederum von Diözese zu Diözese sehr unterschiedlich. Aus der Dialogpraxis wird zurückgemeldet, dass es sich auch bei vielen im Dialog aktiven kirchlichen Hauptamtlichen um ein zusätzliches Engagement zu den Kernaufgaben handelt und die Kirche, was die zeitlichen Möglichkeiten, die Klä-

⁵³ Vgl. www.cibedo.de sowie programmatisch HUBER-RUDOLF, Barbara: Dialog zwischen Katholiken und Muslimen: CIBEDO als eine Kommunikationsstelle, in: KIRSTE, Reinhard (Hg.): Vision 2001. Die größere Ökumene, Köln u. a. 1999, S. 99–113, hier S. 100–105; HÜNSELER, Akzente (s. Anm. 10).

⁵⁴ Vgl. www.erzbistum-koeln.de/seelsorge/bildung_und_dialog/refidi/index.html sowie die Broschüre Referat für Interreligiösen Dialog (Hg.): 30 Jahre ÖKNi, Köln o. J. [2004] (als PDF verfügbar unter www.kjw-koeln.de/Extras.104.0.html). Zur hier wesentlich verantworteten Fortbildung „Interreligiöse Kompetenz“ siehe oben 2. und Anm. 27. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch das Dokument ERZBISCHÖFliches GENERALVIKARIAT KÖLN (Hg.): Katholisch-islamische Ehen. Eine Handreichung, Köln 2006 (www.erzbistum-koeln.de/export/sites/erzbistum/seelsorge/bildung_und_dialog/refidi/galerien/download/kath-islam_Ehen.pdf), das aus einer dezidiert dialogischen Haltung heraus formuliert ist (vgl. S. 6).

⁵⁵ www.dbk.de/aktuell/meldungen/2895/index.html#2-1.

rung der Zuständigkeiten und die Veröffentlichung von Strukturen für den Dialog betrifft, vielfach nicht besser dasteht als die Muslime.⁵⁶ Auffällig ist auch, dass es trotz der hohen gesellschaftlichen Bedeutung des Dialogs mit dem Islam bis auf das seit 2001/2002 bestehende viersemestrige, von Lehraufträgen getragene Studienprogramm „Islam und christlich-islamische Begegnung“ an der Hochschule der Jesuiten in Frankfurt⁵⁷ keine spezifischen Einrichtungen an den theologischen Fakultäten gibt. Auch spielt der christlich-islamische Dialog keine verbindliche Rolle in Studium und Ausbildung katholischer Theologen.⁵⁸ Als offizielles Dialogorgan auf Bundesebene zwischen den großen Kirchen und islamischen Verbänden gibt es die 1976 gegründete „Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft“ (ICA)⁵⁹. Allerdings ist derzeit nicht erkennbar, dass diesem Gremium von Seiten der beteiligten Institutionen ein besonderes Gewicht zukäme und von ihm wegweisende Impulse ausgingen.⁶⁰ Möglicherweise werden entsprechende Funktionen inzwischen von anderen Gremien wahrgenommen, die auch stärker konkrete Ergebnisse hervorbringen.⁶¹

So sind auf kirchlicher Seite weitreichende und konstante professionelle Strukturen vorhanden, die durch die Sparprozesse der letzten Jahre zwar an verschiedenen Stellen kleinere Einbußen erfahren haben, im Großen und Ganzen jedoch erhalten geblieben sind. Eine besondere Priorität oder gezielte Schwerpunktsetzung in Bezug auf christlich-islamischen Dialog ist jedoch nicht zu erkennen. Zu Ver-

⁵⁶ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 276f.

⁵⁷ Vgl. www.sankt-georgen.de/studium/islamst.html.

⁵⁸ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Rahmenordnung für die Priesterbildung (Die deutschen Bischöfe 72), Bonn 2003. Während das Judentum in seiner Bedeutung eigens dargestellt wird (Nr. 83), wird der Islam den „anderen Religionen“ zugeordnet. Vgl. Nr. 84: „Das Kennenlernen anderer Religionen und der Dialog mit ihnen ist im Studium insbesondere der Fundamentaltheologie zugewiesen.“ Faktisch spielt dies in der Fundamentaltheologie allenfalls eine Nebenrolle.

⁵⁹ Gegründet als „Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe zu Ausländerproblemen“, was bereits im Namen ein hohes Maß an Asymmetrie zum Ausdruck bringt. Vgl. dazu die Beiträge in epd-Dokumentation Nr. 53 (Dezember 2006), S. 19. Darin findet sich auch das Dokument „Möglichkeiten der Glaubensgemeinschaften im Prozess der Integration. Eine Erklärung der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe (ICA) nach 30 Jahren Zusammenarbeit auf Bundesebene“ (S. 4–6) mit einer ganzen Reihe von Rückblicken und Positionsbestimmungen.

⁶⁰ Vgl. auch die kritische Betrachtung bei MICKSCH, Jürgen: Was bringen interkulturelle und interreligiöse Dialoge?, in: KLINKHAMMER/SATILMIS: Dialog (s. Anm. 20), S. 83–100, hier S. 93f.

⁶¹ Hier ist an die Islamforen (siehe unten 5. [1]) oder in Bezug auf politische Fragen an die „Deutsche Islam Konferenz“ zu denken.

änderungen kam es in den letzten Jahren vor allem auf muslimischer Seite.⁶² Eine ganze Reihe von Beobachtungen sprechen dafür, dass von daher die Asymmetrien abgenommen haben und noch weiter abnehmen werden. Diese Aspekte kommen in den vorliegenden empirischen Studien nicht deutlich genug zum Vorschein:

- Mit der weitgehend in Deutschland aufgewachsenen und sozialisierten Generation junger Muslime gibt es in wachsender Zahl sprachfähige und qualifizierte Persönlichkeiten, die auch als Ansprechpartner für Dialoge zur Verfügung stehen. Indem sich die eingewanderten Muslime in Deutschland beheimaten, in wachsender Zahl deutsche Staatsangehörige sind und immer weniger primär mit ihren Herkunftsländern verbunden sind, nehmen Asymmetrien zwischen „Alteingesessenen“ und „Hinzugekommen“ ab. So wird der Islam durch den Kontext in Deutschland geprägt und ist wie die Kirchen mit gesellschaftlichen Entwicklungen wie Individualisierung, Pluralisierung und Säkularisierung konfrontiert.⁶³
- Außerdem sind in den letzten Jahren mehrere neue muslimische Institutionen entstanden, die ebenfalls am Dialog beteiligt sind: Hier sind die seit 2004 bestehende Muslimische Akademie in Berlin⁶⁴, das seit 2008 bestehende „Forschungszentrum für Religion und Gesellschaft“ in Köln⁶⁵ sowie die verschiedenen Lehrstühle für islamische Theologie und Religionspädagogik zu nennen.⁶⁶ Daneben bestehen schon seit längerem Einrichtungen wie das „Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen“ (BFmF, gegründet 1996)⁶⁷ und das „Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung“ (ZIF, gegründet 1995)⁶⁸ – beide in Köln –, die aufgrund ihrer hohen Professionalität Augenhöhe erreicht haben.

⁶² Zu Veränderungen auf Seiten des organisierten Islam vgl. LEMMEN, Thomas: Wer kann für wen sprechen? Aktuelle Standortbestimmungen muslimischer Gemeinschaften in Deutschland, in: Herder-Korrespondenz 59 (2005), S. 182–187.

⁶³ Vgl. BOMMES, Michael: Wieviel Islam darf's denn sein? Integrationspolitische Prognosen zur Rolle der Muslime in der Gesellschaft, Vortrag auf der Tagung „Islam 2020. Szenarien für den gesellschaftlichen Dialog zwischen Christen und Muslimen“, 17.–19.11.2006 ([www.akademie-rs.de/veranstaltungaktuell.html?tx_crieventmodule_pi1\[showUid\]=25338](http://www.akademie-rs.de/veranstaltungaktuell.html?tx_crieventmodule_pi1[showUid]=25338)).

⁶⁴ Vgl. www.muslimische-akademie.de.

⁶⁵ Vgl. www.forege.de.

⁶⁶ Vgl. dazu DIETRICH, Myrian: Zum aktuellen Stand der verschiedenen Schulversuche und Studienmodelle in Deutschland, in: BEHR, Harry Harun/ROHE, Mathias/SCHMID, Hansjörg (Hg.): „Den Koran zu lesen genügt nicht!“ Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht, Münster 2008, S. 9–15.

⁶⁷ Vgl. www.bfmf-koeln.de.

⁶⁸ Vgl. www.zif-koeln.de.

- Hervorzuheben ist ferner die Einführung von islamischem Religionsunterricht als Modellversuch in mehreren Bundesländern. Auf diese Weise entsteht Augenhöhe mit katholischem und evangelischem Religionsunterricht in den Schulen. Muslimische Kinder bekommen die Chance, auch in der Schule eine religiöse Grundbildung zu erhalten. Mit den Lehrkräften stehen an den Schulen und darüber hinaus kompetente Ansprechpartner zur Verfügung.
- Zudem haben sich zahlreiche islamische Vereinigungen verstärkt auf Dialog ausgerichtet. So gibt es inzwischen in vielen lokalen Gemeinden und auf Dachverbandsebene Dialogbeauftragte oder Sprecher.⁶⁹ DITIB unterhält in der Kölner Zentrale seit 1999 eine eigene Abteilung für interreligiösen Dialog und hat seit 2007 zusätzlich in sechs Regionen Dialogbeauftragte eingesetzt. Hinzu kommt die Qualifizierung von mehreren Hundert Moscheeführern. Auch der „Verband der Islamischen Kulturzentren“ (VIKZ), die „Islamische Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG) und der ZMD verfügen über Dialogbeauftragte. Inzwischen laden auch muslimische Einrichtungen zu Dialogveranstaltungen ein, so dass Muslime nicht mehr nur einseitig in der Rolle der Eingeladenen sind.
- In besonderem Maß werden Asymmetrien in gemeinsamen Institutionen und Dialoggruppen von Muslimen und Christen überwunden.⁷⁰ Hier sind insbesondere die christlich-islamischen Gesellschaften zu nennen, deren erste 1982 in Köln gegründet wurde. Diese haben in der Regel paritätisch besetzte Vorstände und sind von den offiziellen Kirchen- und Verbandsstrukturen unabhängig. 2003 haben sich mehrere christlich-islamische Gesellschaften zum KCID zusammengeschlossen, der inzwischen 17 Mitgliedsvereinigungen umfasst.⁷¹

⁶⁹ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 248f. Vgl. dazu kritisch im Blick auf die Kirchen LEMMEN, Thomas, Erfahrungen mit muslimischen Vereinen im Dialog (unveröffentlichtes Manuskript), S. 3: „Zieht man in Betracht, dass die Kirchen in diesem Bereich in den vergangenen Jahren verschiedene Stellen eingespart haben, ist es umso bemerkenswerter, dass muslimische Vereine ihrerseits Ansprech- und Kooperationspartner zur Verfügung stellen.“

⁷⁰ Vgl. die Kritik eines Befragten bei HINTERHUBER, Trialog (s. Anm. 29), S. 95, dass angesichts vorhandener Asymmetrien „Kommunikation auf Augenhöhe“ nur ein Schlagwort sei.

⁷¹ Vgl. dazu www.chrislages.de; www.kcid.de sowie LEMMEN, Thomas: Christlich-islamische Gesellschaften als Erfahrungsfelder des theologischen Dialogs zwischen Muslimen und Christen, in: SCHMID, Hansjörg/RENZ, Andreas/SPERBER, Jutta (Hg.): Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart 2005. TROLL, Relations (s. Anm. 3), S. 190, spricht von „one of the most creative develop-

Diese Faktoren haben zur Folge, dass Muslime bei der Gestaltung von Dialogen an Gewicht gewinnen und sich inzwischen in einer stärkeren Position befinden. Geht man davon aus, dass zu stark ausgeprägte Asymmetrien den Dialog erschweren, hat sich die Ausgangslage für Dialog in den letzten Jahren verbessert.

5. Inwiefern sind die Asymmetrien prägend? Konsequenzen für Ziele, Inhalte und Formen des Dialogs

Indem Dialog Respekt, Verständnis und Kennenlernen des Anderen fördert, trägt er zum weiteren Abbau von Asymmetrien bei. Vor allem für organisierte Muslime besteht ein vorrangiges Ziel darin, Anerkennung und Gleichstellung mit den christlichen Kirchen zu erlangen. Dialog ist für sie ein Mittel, dafür relevante Außenkontakte aufzubauen.⁷² Entsprechend den Asymmetrien ist die Frage der Repräsentanz und der rechtlichen Anerkennung der Muslime ein zentrales, auch von der christlichen Seite und der Politik in den Vordergrund gestelltes Thema⁷³ – in typisch deutscher Ausprägung auf den Staat als Gegenüber, nicht auf die Zivilgesellschaft fokussiert.⁷⁴ Hinterhuber kommt zu dem Ergebnis, dass sowohl was die Ziele als auch was die Themen betrifft gesellschaftspolitische Fragen vor theologischen Themen stehen. Als Ziele werden zuoberst Friede und der Abbau von Vorurteilen, als Themen insbesondere Migration, Integration, religiöser Pluralismus, Zusammenleben, Religionen im säkularen Staat genannt.⁷⁵

ments during the past twenty years or so, in the field of Christian-Muslim relations in Germany“. Siehe auch unten 5. (5).

⁷² Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 203f., sowie KANDEL, Johannes: „Klarheit und gute Nachbarschaft“. Die evangelische Kirche im Interreligiösen Dialog, in: HÜNSELER, Peter (Hg.): Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen (Festschrift für Christian W. Troll), Regensburg 2008, S. 147–179, hier S. 169.

⁷³ Vgl. HALM, Islam (s. Anm. 41), S. 66 und 77 – jeweils mit dem Wunsch nach einem „einheitlichen Ansprechpartner“.

⁷⁴ Vgl. dazu HUSSAIN, Dilwar: Faith and Social Capital, in: JOHNSON, Nick (Hg.): Citizenship, Cohesion and Solidarity, London 2008, 52–60, 60; HUBER, Wolfgang: Säkularisierung oder Laizismus. Welches Modell bestimmt in Zukunft das Verhältnis von Staat und Kirche?, in: SCHMIDT, Susanna/WEDELL, Michael (Hg.): „Um der Freiheit willen ...“. Kirche und Staat im 21. Jahrhundert (Festschrift für Burkhard Reichert), Freiburg im Breisgau u. a. 2002, S. 31–39, hier S. 38.

⁷⁵ Vgl. HINTERHUBER, Trialog (s. Anm. 29), S. 128–131, 79–81 und 93f. Vgl. auch a. a. O. S. 188.: „Es fällt auf, dass die Ziele vorwiegend (gesellschafts-)politisch ausge-

Auch die katholische Kirche bekennt sich zu dem Ziel, einen Beitrag zum friedlichen und gleichberechtigten Zusammenleben zu leisten, was die Überwindung ungerechtfertigter Asymmetrien mit einschließt.⁷⁶ Die Situation ist immer noch davon geprägt, dass der Islam eine relativ junge und unbekannte Religion in der deutschen Gesellschaft darstellt. Von kirchenoffizieller Seite liegt der Schwerpunkt in erster Linie auf Information, innerkirchlicher Bildung und Positionierung.⁷⁷ Die Arbeitshilfe „Christen und Muslime“ greift die asymmetrische Ausgangslage auf, indem sie zunächst breit über den Islam informiert, dann aber thematisiert, welche Konsequenzen für das kirchliche Handeln sich aus der Präsenz der Muslime in Deutschland ergeben.⁷⁸ Die seit 2006 wieder erscheinende vierteljährliche Zeitschrift „CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen“ informiert über aktuelle Fragen christlich-islamischer Beziehungen.⁷⁹

Daneben gibt es für Religionslehrer, haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter zahlreiche Fortbildungsangebote zum Thema Islam. Ein Beispiel dafür sind Multiplikatorenschulungen mit dem Ziel, den Dialog auf eine breitere Basis zu stellen, wie sie (anfangs unterstützt von CIBEDO) im Bistum Würzburg durchgeführt wurden.⁸⁰ Derzeit läuft auch eine vier Studienwochen umfassende „Qualifizierung im christlich-islamischen Dialog“ für kirchliche Hauptamtliche,

richtet sind. Hauptanliegen ist es, einen Beitrag zum gesellschaftlichen Frieden leisten zu wollen.“

⁷⁶ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.): Christen und Muslime in Deutschland (Arbeitshilfen 172), Bonn 2003, Nr. 37, 46 und 314f., wo jeweils vom „friedlichen Zusammenleben“, Nr. 318, wo von „Säkularität als Grundlage [...] des gleichberechtigten Zusammenlebens verschiedener Religionen“ die Rede ist.

⁷⁷ Auch Information kann auf Dialog aufbauen. Ansonsten kann mit Martin Buber die dialogische Wahrnehmungsweise des Innewerdens klar vom Beobachten oder Betrachten („ein von ihnen selber und ihrem persönlichen Leben abgetrennter Gegenstand“) unterschieden werden. Innewerden kennzeichnet er wie folgt: „Vielleicht habe ich etwas an ihm [am Du, H. S.] zu vollbringen; aber vielleicht habe ich nur etwas zu lernen [...]“ (BUBER, Martin: Das dialogische Prinzip, Gerlingen 1992, S. 151 bzw. 152)

⁷⁸ Vgl. Christen und Muslime (s. Anm. 76), Teil 1, mit dem programmatischen Titel „Von der Wahrnehmung zur Begegnung“. Vgl. zu dieser Programmatik auch LEMMEN, Thomas: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 2001, S. 11–14.

⁷⁹ Vgl. dazu www.cibedo.de/cibedo-beitraege.htm. Die Zeitschrift erschien bereits von 1987 bis 1999, wurde dann aber eingestellt.

⁸⁰ Vgl. LAUTENSCHLÄGER, Gabriele: Christlich-muslimische Begegnung: Multiplikatorenschulung im virtuellen Seminar, in: Info-Dienst Erwachsenenbildung 47 (2008), S. 5–8; HUBER-RUDOLF, Barbara: Christlich-muslimische Begegnung: Multiplikatorenschulung im virtuellen Seminar, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2006), S. 41–44. Zu einem weiteren Beispiel siehe oben Anm. 27.

die vom Theologisch-Pastoralen Institut in Mainz, dem Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising und CIBEDO verantwortet wird.⁸¹ Eine Besonderheit ist hier, dass jeder Teilnehmer im Rahmen der Qualifizierungsmaßnahme einen Dialog mit Muslimen aufbaut oder weiterführt. Auch die Qualifikationsmaßnahme für Ehrenamtliche „Theologie im Fernkurs“ enthält im Aufbaukurs seit 2008 ein eigenes Studienwochenende „Christentum und Islam“.⁸² Inzwischen ist es auch Standard, dass bei den genannten Veranstaltungen ebenso wie bei Tagungen zu Islam- und Dialogthemen an den kirchlichen Akademien in der Regel muslimische Referenten beteiligt sind. Obwohl von Seiten der Bischöfe klar zum Dialog aufgefordert wird,⁸³ spielen wirklich gemeinsam getragene Dialogaktivitäten auf kirchenoffizieller Seite bisher eine Nebenrolle. Kommt es zum Gespräch mit Muslimen, steht oftmals der „Dialog als Informationsaustausch“⁸⁴ im Mittelpunkt.

Aufgrund der Asymmetrien finden Reflexionen über Muslime auch im Kontext des diakonischen und caritativen Handelns der Kirche statt. So ist das Wort der deutschen Bischöfe „Integration fördern – Zusammenleben gestalten“ von der Leitidee der Anwaltschaft für Integration getragen mit dem Ziel „der langfristigen Gleichstellung von Einheimischen und dauerhaft Zugewanderten“⁸⁵. In Bezug auf die zunächst einseitig auf die Muslime bezogenen Themen kommt

⁸¹ Vgl. www.theologischefortbildung.de/pdf/kursbeschreibungen/Islamkurs_-_Flyer.pdf.

⁸² Vgl. www.fernkurs-wuerzburg.de.

⁸³ Als Anspruch ist jedoch klar formuliert: „Gesprächskreise in den Gemeinden sollten nicht bei Informationen und dem Austausch der Erfahrungen mit dem Islam stehen bleiben, sondern zu Gesprächskreisen mit Muslimen werden.“ (Christen und Muslime [s. Anm. 76], Nr. 279). Es würde keinen Sinn machen, diese Aufforderung auf die lokale Ebene begrenzt zu sehen.

⁸⁴ WROGEMANN, Henning: Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam, Frankfurt am Main 2006, S. 405, innerhalb seiner an Dialogzielen orientierten Typologie (vgl. S. 402–412). Da die Ziele oft nur implizit erkennbar sind, unter den Beteiligten nicht selten divergieren und sich hier Selbstdarstellung und kritische Analyse von außen stärker als bei anderen Merkmalen unterscheiden, wurde dieser Aspekt bei den eingangs dargestellten Typologien (siehe oben 2.) zunächst ausgeklammert. Vgl. dazu SCHMID, Hansjörg: Wozu Dialog? Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen, in: HILBERATH, Bernd Jochen / KUSCHEL, Karl-Josef (Hg.): Theologie im Gespräch. Eine Agenda für die Zukunft (Festschrift für Urs Baumann), Frankfurt am Main 2006, S. 171–190.

⁸⁵ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (Hg.): Integration fördern – Zuwanderung gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten (Die deutschen Bischöfe 77), Bonn 2004, S. 19. Vgl. S. 19–21.

kirchlichen Akteuren die Rolle von Vermittlern oder Anwälten zu.⁸⁶ Um zu vermeiden, dass dabei ein Gefälle aufrechterhalten wird, bedarf es einer dialogischen und partnerschaftlichen Basis.

Bei einer Reihe auch langjähriger Dialogkontakte zeigt sich jedoch eine fort-dauernde „Interessendifferenz“⁸⁷. Kirchliche Gesprächspartner wünschen sich vielfach einen Dialog über theologischen Fragen: „Das christliche Interesse [...] zielt offenbar darauf, durch den praktischen Dialog zum eigentlichen Dialog zu gelangen, der sich um Glaubensfragen drehen soll.“⁸⁸ Dialog wird als Teil des christlichen Sendungsauftrages verstanden und erhält von daher auch eine theologische Bedeutung, was auf muslimischer Seite nicht immer erkennbar ist. Muslime bevorzugen dagegen in der Regel einen handlungsorientierten Dialog und kritisieren einen rein verbalen Austausch.⁸⁹ Christen hingegen wollen die neue, ihnen vielfach fremde Religion kennenlernen, so dass sie sich oft in die Rolle der Fragenden begeben, wodurch Muslime wiederum in die Rolle der Antwortenden gedrängt werden.⁹⁰ Die asymmetrische Ausgangslage hat somit zur Folge, dass den Islam oder die Situation der Muslime betreffende Themen oft den Dialog beherrschen, was aber auch Ausdruck einer „Hegemonie der christlichen Seite bei der Themensetzung“⁹¹ sein kann. Gemeinsame Perspektiven (z. B. in ethischen Fragen) sind erst in Ansätzen Gegenstand von Dialogen. Während Dialoge für manche Christen Bildungsveranstaltungen sind, stellen sie für viele Muslime existentielle Emanzipationsmittel dar.

Wie mit den Asymmetrien umgegangen wird, soll wiederum anhand einiger Beispiele kontinuierlicher Dialoge gezeigt werden:

⁸⁶ Vgl. dazu SCHMID, Hansjörg: Anwälte, Vermittler oder Partner? Zur sozialen Rolle kirchlicher Akteure im christlich-islamischen Dialog, in: HÜNSELER, Im Dienst der Versöhnung (s. Anm. 72), S. 115–145.

⁸⁷ SCHMID, Hansjörg: Dialog konkret. Worüber Muslime mit Christen in Deutschland sprechen, in: Herder-Korrespondenz 62 (2008), S. 470–475, hier S. 472.

⁸⁸ TEZCAN, Dialog (s. Anm. 20), S. 29. Wenn später von einer „Überbetonung der praktischen Dimension bei Muslimen“ (S. 30) gesprochen wird, bleibt unklar, womit sich die negative Konnotation einer Überbetonung hier begründet.

⁸⁹ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 208 und 216; HINTERHUBER, Dialog (s. Anm. 29), S. 141, mit dem Hinweis, dass „auf christlicher Seite der Wunsch nach einem theologischen Austausch stärker ausgeprägt ist, während auf der muslimischen Seite es häufig darum geht, Lösungen für praktische Probleme zu finden“.

⁹⁰ Einen Beitrag zur Wechselseitigkeit leistet eine Broschüre von CIBEDO: HUBER-RUDOLF, Barbara/RUDOLF, Alexander: Einladung. Ein Kirchenführer für Muslime, Frankfurt am Main 2003.

⁹¹ HALM, Islam (s. Anm. 41), S. 53.

(1) *Deutsches Islamforum und Islamforen in mehreren Bundesländern.*⁹²

Diese werden vom unabhängigen Interkulturellen Rat organisiert und bestehen seit 2002. Es handelt sich um nichtöffentlich tagende Kommunikationsorgane für Vertreter des Islam und der Mehrheitsgesellschaft, darunter auch der Kirchen. Die muslimischen Teilnehmer repräsentieren ein breites Spektrum islamischer Verbände. Erfreulicherweise wurden auf dieser Ebene gemeinsame Texte erarbeitet, so z. B. die Informationsfaltblätter „Scharia als Glaubensweg von Muslimen“ (2006), „Arbeitsgrundlage für das Deutsche Islamforum“ (2006), „Moscheen als Orte der muslimischen Spiritualität und Integration“ (2008), „Das Islambild verändern – Positionen zur Überwindung von Islamfeindlichkeit“ (2008).⁹³ Im Rahmen eines Clearingprojekts werden gezielt Konfliktpunkte in den Blick genommen und bearbeitet mit dem Ziel, Informationsmaterial zu erarbeiten und zur Transparenz islamischer Organisation beizutragen. In den Länderforen lag ein Schwerpunkt auf dem Thema Islam in der Schule und Religionsunterricht. Auch von vielen kirchlichen Vertretern werden die Islamforen als wichtige Orte des Dialogs geschätzt, wenngleich sich interreligiöse und interkulturelle Anliegen vermischen. Durch ihre inhaltliche Arbeit nehmen die Islamforen für den interreligiösen Dialog Funktionen wahr, die die Kirchen ansonsten selbst auf die Beine stellen müssten. Schon der Name signalisiert eine einseitige Fokussierung auf den Islam, der auch in den Texten zum Ausdruck kommt. Die Islamforen sind somit noch deutlich von der Idee der Anwaltschaft getragen und befinden sich noch nicht auf der Ebene einer gemeinsamen Interessenformulierung von Christen und Muslimen.

(2) *Tagungsreihe „Religionen im säkularen Staat“ mit Imamen, kirchlichen und gesellschaftliche Multiplikatoren:* Die Bundeszentrale für politische Bildung führt diese Tagungen seit 2004 im Auftrag des Bundesministeriums des Innern zusammen mit DITIB, seit 2007 auch mit dem VIKZ und kirchlichen Kooperationspartnern durch.⁹⁴ 2008 fanden zudem eine Tagung mit der „Alevitischen Gemeinde Deutschland“ (AABF) und eine Frauentagung in Zusammenarbeit mit mehreren islamischen Organisationen (DITIB, VIKZ, BFmF, „Institut für interreligiöse Pädagogik und Didaktik“ [IPD]) Bisher haben insgesamt 15

⁹² Vgl. MICKSCH, Jürgen: Islamforen in Deutschland. Dialoge mit Muslimen, Frankfurt am Main 2005. Islamforen gibt es in Nordrhein-Westfalen, Hessen, Rheinland-Pfalz, Berlin, Bayern und übergreifend für die neuen Bundesländer.

⁹³ Die Texte finden sich unter www.interkultureller-rat.de.

⁹⁴ Erste Schritte zu intensiven Gesprächen mit Imamen gingen von der evangelischen Kirche aus. So veranstaltete die „Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung“ in Wuppertal ab 1988 und die hannoversche Landeskirche in Loccum ab 1997 regelmäßig Pastoralkollegs für Pfarrer und Imame. Neben theologischen Themen standen dort Jugendarbeit, Altenarbeit sowie Fragen von Ehe und Familie auf der Tagesordnung.

Tagungen unter dem Leitthema „Religionen im säkularen Staat“ in verschiedenen Teilen Deutschlands stattgefunden. Neben grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses von Staat, Religionen und Gesellschaft geht es um konkrete Möglichkeiten der Zusammenarbeit vor Ort. Ziel ist es, die Kommunikations- und Dialogfähigkeit der Imame zu verbessern. Auch strukturelle Probleme wie der in der Regel auf vier Jahre beschränkte Aufenthalt in Deutschland und die mangelnden Sprachkenntnisse der DITIB-Imame werden auf den Seminaren kontrovers diskutiert. Auf lokaler Ebene sind zahlreiche Kooperationen aus den Seminaren hervorgegangen, wobei es in einem Fall zu einer Folgetagung mit dem Titel „Konflikt als Chance“ kam, für die DITIB im Februar 2006 in Köln als Gastgeber verantwortlich zeichnete. Hervorzuheben ist die gemeinsame Vorbereitung der Tagungen, die sich auch in den Anteilen im Tagungsprogramm und der gemeinsamen Trägerschaft niederschlägt. Ein Gefälle bleibt dennoch bestehen: Gerade im Blick auf die oft noch wenig in Deutschland verwurzelten Imame sind die Asymmetrien besonders ausgeprägt, zumal diese strukturell nicht mit Pfarrern gleichgesetzt werden können.⁹⁵ In mehreren Tagungen überwogen zahlenmäßig die muslimischen Teilnehmer. Während oftmals die Konsequenzen der Tagungen für die jeweils beteiligten islamischen Verbände thematisiert werden, ist nicht bekannt, dass auf christlicher Seite eine systematische Auswertung stattgefunden hat und aus den Tagungen tiefgreifende Konsequenzen für das kirchliche Handeln gezogen wurden. Es ist daher anzunehmen, dass diese Dialogtagungen für die muslimischen Verbände eine weit größere Bedeutung besitzen als für die Kirchen.

(3) *Gesprächskreis „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken*: Das seit 2000 bestehende Gremium setzt sich aus elf Christen und acht Muslimen zusammen. Eine Aufgabe ist die Vorbereitung des christlich-muslimischen Programms für die Katholikentage. Daneben werden aktuelle Fragen des Verhältnisses von Christen und Muslimen erörtert. 2008 hat der Gesprächskreis erstmals eine gemeinsame Erklärung mit dem Titel „Islamischer Religionsunterricht als Chance für Integration und Dialog“ vorgelegt.⁹⁶ Im Mittelpunkt steht der islamische Religionsunterricht, der auch als Anlass genommen wurde, gemeinsam über Fragen wie Konfessionalität des Religionsunterrichts und des interreligiösen Lernens nachzudenken. Zumindest in Ansätzen wurde hier der Weg von einem Islamthema hin zu einer gemeinsamen Ebene gegangen. Dass der Text auch eine muslimische Befürwortung des christlichen Religions-

⁹⁵ Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 30–32 und 256–268.

⁹⁶ Islamischer Religionsunterricht als Chance für Integration und Dialog. Erklärung des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, 3. November 2008 (www.zdk.de/data/erklarungen/pdf/Islamischer_RU_2008_11_03_vp_1228735836.pdf).

unterrichts enthält, kann im Sinne einer wechselseitigen Anwaltschaft verstanden werden. Dadurch dass der Gesprächskreis organisatorisch im katholischen Rahmen angesiedelt ist und in erster Linie Christen Adressaten der Erklärung sind, bleiben dennoch Asymmetrien bestehen. Hervorzuheben ist jedoch, dass strittige Fragen wie der Repräsentanzanspruch muslimischer Verbände im Verhältnis zu den Elterninteressen oder das Verhältnis von Schule und Moschee ohne Scheuklappen aufgegriffen werden.

(4) *Interreligiöse und überparteiliche Fraueninitiative „Sarah und Hagar“*: Die Initiative, die eine Institutionalisierung als interreligiöser Interessenverband plant, hat 2006 ein Dokument „Impulse für eine geschlechtergerechte Sozialpolitik auf der Basis jüdischer, christlicher und muslimischer Traditionen“⁹⁷ vorgelegt, welches ein seltenes Beispiel für ein „Konsensdokument“⁹⁸ darstellt. Es beruht auf einer gleichberechtigten Mitwirkung von Frauen aus den drei Religionen, die vielfach als Multiplikatorinnen in der Bildungsarbeit tätig sind. Hier wurde anders als in ansonsten oft noch asymmetrischen Dialogen ein gemeinsames Thema aus den religiösen Grundlagen heraus bearbeitet. Das gemeinsame Anliegen ist so stark, dass keine Asymmetrien sichtbar sind. Das Dokument kann als Beleg dafür gesehen werden, dass bestimmte Positionen über Grenzen von Religionsgemeinschaften hinweg geteilt werden. Vor allem geht es um Gewaltverzicht, die Vereinbarkeit von Familie und Beruf, Chancengleichheit von Frauen in der Arbeitswelt und Bildung in sozialer Verantwortung. Jedoch liest sich das Dokument über weite Strecken wie ein politisches Papier zu den Themen Familie, Arbeit und Bildung. An religiöse Traditionen wird nur knapp und allgemein gehalten angeknüpft. So wird lediglich auf interreligiöses Lernen, den Auftrag zur Mitgestaltung der Schöpfung, die Sorge für den Anderen und die Wertschätzung der Familie Bezug genommen. Zwar ist die gemeinsame Ebene hier sehr ausgeprägt; es besteht dabei jedoch die Gefahr, dass das religiöse Profil zu wenig erkennbar bleibt.

(5) *„Christlich-Islamisches Forum in Nordrhein-Westfalen“ der Christlich-Islamischen Gesellschaft*: Ziel des Forums, das viermal jährlich zusammenkommt, ist die Vernetzung von Funktionsträgern aus christlichen und muslimischen Institutionen in Nordrhein-Westfalen. Neben den förmlichen Zusammenkünften gibt es zahlreiche moderierende und vertrauensbildende Aktivitäten im Hintergrund. Mehrfach fanden im Rahmen des Forums große öffentliche Tagungen mit Schwerpunkt auf dem Dialog des Handelns statt. So

⁹⁷ Vgl. epd-Dokumentation Nr. 6, 31. Januar 2006, S. 10–18. Vgl. dazu auch MEHLHORN, Annette: Religion – Politik – Gender: Geschichte und Hintergründe der interreligiösen und überparteilichen Fraueninitiative „Sarah und Hagar“, in: a. a. O., S. 6–9; HINTERHUBER, Triolog (s. Anm. 29), S. 85.

⁹⁸ Vgl. GÖB, Frauendialoge (s. Anm. 43), S. 59. Siehe auch oben 1. (1).

2002 zum Thema „Begegnung verbindet – Begegnung bereichert“ und 2005 zum Thema „Gemeinsam vor gesellschaftlichen Herausforderungen“.⁹⁹ Hierbei wurden Themen wie Armut, Gewaltbereitschaft unter Jugendlichen und interkulturelle Seelsorge diskutiert. Eine Besonderheit ist die Kooperation mit mehreren muslimischen Verbänden, u. a. DITIB, VIKZ und IGMG, was einen eindrucksvollen Beleg für die integrative Kraft der Christlich-Islamischen Gesellschaft darstellt. Aus dem Forum ist ein Projekt zur Notfallseelsorge mit einer eigenen Arbeitsgruppe hervorgegangen, die an einer Qualifizierung von Muslimen für die Hilfe in Notfallsituationen arbeitet. Von dieser Gruppe ausgehend fand im Jahr 2008 eine dialogisch angelegte Fachtagung statt.¹⁰⁰ Es handelt sich um ein Beispiel dafür, dass ein gesprächsorientierter Austausch zum gemeinsamen Handeln führt.

(6) *Theologisches Forum Christentum – Islam*.¹⁰¹ Dieses seit 2003 bestehende Netzwerk und Diskussionsforum zu theologischen Fragen des christlich-islamischen Verhältnisses ist an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart angesiedelt. Schwerpunkt der Arbeit ist ein einmal jährlich stattfindender Kongress mit anschließender Publikation, die sowohl die Vorträge als auch die Dialoge dokumentiert. Beides wird von einem christlich-muslimischen Team vorbereitet und verantwortet. Auch die Tagungen sind dialogisch angelegt und paritätisch besetzt. Themen waren bisher das Gebet, wechselseitige Abgrenzungen, Deutungen menschlichen Leidens, ethische Fragen und die jeweilige Schriftauslegung. Trotz des theologischen Profils wird jeweils die gesellschaftliche Relevanz der Themen herausgearbeitet. Das Forum erarbeitet keine gemeinsamen Erklärungen. Am Ende jedes Bandes steht jedoch ein Beitrag, der die Ergebnisse bündelt und gemeinsam von einem Muslim und einem Christen verantwortet wird. Das Forum ist ein Beleg dafür, dass Asymmetrien im theologischen Bereich aufgearbeitet und teilweise überwunden werden können. Es

⁹⁹ Vgl. dazu www.chrislages.de/20cig.htm und www.chrislages.de/pdf/schwerte_2005_flyer.pdf.

¹⁰⁰ Vgl. www.chrislages.de/seelsorge_2008.htm.

¹⁰¹ Vgl. die Darstellung des Forums und inhaltlicher Ergebnisse bei SCHMID, Hansjörg: Theologische Themenfelder im Gespräch von Christen und Muslimen. Erfahrungen und Ergebnisse im gesellschaftlichen Kontext Deutschlands, in: Lebendiges Zeugnis 63 (2008), S. 109–120, hier S. 113–120. Ein weiteres Beispiel für theologischen Dialog sind die seit 2005 durchgeführten jährlichen Symposien der Eugen-Biser-Stiftung mit der Theologischen Fakultät der Universität Ankara (vgl. www.eugen-biser-stiftung.de/90.html), die auch in einer Buchreihe veröffentlicht werden (vgl. KÖRNER, Felix/HEINZ-MANN, Richard/SELÇUK, Mualla [Hg.]: Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam [Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 1], Stuttgart 2007). Im Unterschied zum Theologischen Forum Christentum – Islam handelt es sich hier ausschließlich um in der Türkei lehrende Dialogpartner.

zeigt sich so, dass ein theologischer Dialog in deutscher Sprache möglich ist, auch wenn das Potential an entsprechenden Experten auf muslimischer Seite noch geringer ist. Ein beispielhaftes inhaltliches Ergebnis liegt in dem Konzept einer „Identitätsbildung durch Abgrenzung ohne Abwertung des Anderen, [...] die dynamisch, offen, bereit für Lern- und Umkehrprozesse sein muss, weil es letztlich immer und in erster Linie um die Beziehungen zwischen konkreten Personen geht“¹⁰². Dialog stellt so ein Mittel dar, das konstruierte Bild vom Anderen immer wieder neu durch dessen Selbstsicht verändern und umgekehrt die eigene Selbstsicht durch Fremdwahrnehmung in Frage stellen zu lassen. Dies ermöglicht einen Umgang auf Augenhöhe mit theologischen Asymmetrien.

Als Fazit aus den vorgestellten Beispielen ist festzuhalten, dass sich dort eine paritätische oder zumindest annähernd paritätische Besetzung findet. Sie steht dafür, dass eine gemeinsame Projektverantwortung und Dialog auf Augenhöhe möglich ist, auch wenn die christliche Seite vielfach Möglichkeiten und Ressourcen hat, sich stärker einzubringen. Bisweilen braucht es für die religiösen Akteure noch einen Anstoß von außen, wie (1) und (2) zeigen. Mit Ausnahme von (2), das als erfolgreiches Beispiel für ein nach dem Kooperationsmodell arbeitendes Dialogprojekt gelten kann, wurden jeweils eigene Organisationsformen geschaffen, die aufgrund größerer Flexibilität von Vorteil sind. Bei (3) und (6) wird der Dialog von einer kirchlichen Institution initiiert und getragen; bei (2) und (5) ist die katholische Kirche offiziell beteiligt. Alle Projekte mit der Ausnahme von (3) haben eine christlich-ökumenische Basis. Der Schwerpunkt liegt auf gesprächsorientiertem Dialog (Austausch), allein (4) reicht darüber hinaus. Theologische Fragen im engeren Sinn stehen nur bei (6) im Mittelpunkt; ansonsten steht der Dialog des Handelns im Zentrum. Trotz der erreichten Augenhöhe kommen vielfach Asymmetrien zum Tragen: In den Fällen (1), (2) und zum Teil (3) steht die Situation der Muslime im Vordergrund; (4), (5) und (6) beziehen sich gleichermaßen auf beide Religionen.

¹⁰² RENZ, Andreas/HOCK, Klaus/TAKIM, Abdullah: Identität durch Anerkennung von Differenz. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen, in: SCHMID, Hansjörg/RENTZ, Andreas/SPERBER, Jutta/TERZI, Duran (Hg.): Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, S. 254–260, hier S. 258f.

6. Einflussmöglichkeiten oder Instrumentalisierung? Der Bezug zur Integrationsdebatte

Die hohe gesellschaftliche Bedeutung des Dialogs hängt in erster Linie mit der Integrationsdebatte zusammen, zu der häufig ein enger thematischer Bezug besteht.¹⁰³ Umstritten ist jedoch, ob darin ein Relevanzerweis oder eine Instrumentalisierung des Dialogs zu sehen ist. Hinterhuber formuliert als Fokus von Dialog die „Verhinderung von lokalen Desintegrationsprozessen [...], positiv gewendet, die Förderung von Prozessen der Integration und Inklusion, von Respekt und Akzeptanz von Pluralität“¹⁰⁴. Auch wenn der religiöse Zugang die Gefahr einer Verstärkung konfliktträchtiger Abgrenzungen in sich birgt, kommt dem Dialog faktisch ein hohes Integrationspotential zu, da dort eine gemeinsame Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Fragen und gerade keine religiöse Engführung stattfindet – so ihr Fazit.¹⁰⁵ Ähnlich betrachtet Klinkhammer den Dialog als „kooperatives Problemlösungshandeln“, als Mittel, „Problemlagen bezüglich der Integration zu diskutieren und konkrete Maßnahmen zur gesellschaftlichen Partizipation zu planen“¹⁰⁶.

Tezcan sieht dagegen eine Überlagerung durch den Integrationsdiskurs mit der Folge, dass Migranten zu Muslimen werden, für die ein „Bekenntnisdruck“ entsteht, und soziale Fragen regelrecht islamisiert werden. Auf diese Weise komme es zur Fremdsteuerung des Dialogs durch die Politik: „Die Kirchen betonen ihre Bedeutung als Integrationsmittler, muslimische Organisationen bieten sich als effektive Vermittler ihrer Community an. [...] Die ‚Integration der Muslime‘ erweist sich als Schaltstelle, über die beide Religionen ihre gesellschaftliche Relevanz unterstreichen.“ Die Folge ist eine einseitig „korporatistische“ Integrationspolitik. Dialog fungiert als „ein Identitätsdiskurs, der mehrdeutigen Identitäten Eindeutigkeit verleihen soll“, wodurch religiöse Erfahrungen zu kurz kommen.¹⁰⁷

¹⁰³ Vgl. KLINKHAMMER/SATILMIS, Kriterien (s. Anm. 8), S. 22, und TEZCAN, Dialog (s. Anm. 20), S. 28. Vgl. auch DERS., Kultur (s. Anm. 42), S. 55, wo Tezcan von der „Entdeckung des Islams als Integrationsagentur“ spricht.

¹⁰⁴ HINTERHUBER, Dialog (s. Anm. 29), S. 2.

¹⁰⁵ Vgl. a. a. O., S. 193. Vgl. ebd. auch das Votum: „In Hinblick auf Integration ist einer gesellschaftspolitischen Konnotation des interreligiösen Dialogs gegenüber einem ‚interreligiöse[n] Gespräch im engeren Sinne als Glaubensdialog‘ [...] der Vorzug zu geben.“

¹⁰⁶ KLINKHAMMER, Dialog (s. Anm. 20), S. 24, vgl. S. 29 und 41.

¹⁰⁷ TEZCAN, Dialog (s. Anm. 20), S. 31f. Vgl. DERS., Kultur (s. Anm. 42), S. 68: „der seiner selbst bewusste Muslim [...] wird in der Schmiede des interreligiösen Dialogs geformt“.

Sicherlich zu recht weist Tezcan darauf hin, dass der Integrationsdiskurs nur ein Teilthema des Dialogs sein kann. Seine Kritik impliziert jedoch ein romantisches Idealbild der existentiellen individuellen (und somit nicht institutionellen) Begegnung, die den gesellschaftlichen Gegebenheiten zu wenig Rechnung trägt. Der faktische Dialog zeigt, dass an dieser Stelle keine völlige Trennung möglich ist.¹⁰⁸ Der Idee einer Trennung liegt letztlich das Ideal eines reinen Glaubensdialogs zugrunde. Sieht man Gesellschaft und Theologie bzw. Dialog in einer Korrelation, wird die Integrationsdebatte notwendigerweise auch Thema der Theologie und des Dialogs.¹⁰⁹ Theologie bezieht sich auf Wirklichkeit insgesamt, so dass für gläubige Christen und Muslime auch die religiöse Legitimation gesellschaftspolitischer Sichtweisen zentral ist.¹¹⁰ Viele Themen des derzeitigen christlich-islamischen Dialogs sind also keine dogmatischen, sondern ethische, zumeist sozialetische Fragen – so z. B. die Frage von Werten, die Menschenrechte, die Rolle der Religionen in Staat und Gesellschaft, der Umgang mit Ungleichheiten, das notwendige Fundament für den Zusammenhalt der Gesellschaft oder die Tragweite von Säkularisierung. So hebt auch die Arbeitshilfe „Christen und Muslime“ die Bedeutung der ethischen Themen für den Dialog prominent hervor.¹¹¹

Ein falsch verstandener Bezug wäre es, wenn die Integrationsdebatte genutzt würde, um mittels eines einseitigen Integrationsverständnisses Asymmetrien zu zementieren und einen einseitigen Dialog zu führen, der nur von der muslimischen Seite Veränderungen und Anpassungen erwartet. Indem Dialog jedoch Augenhöhe herstellt und von Wechselseitigkeit geprägt ist, kann dadurch Integration befördert werden. Dialog erweist sich so auch als geeigneter Ort,

¹⁰⁸ So spricht Christian Troll von einem „overlapping of the two aspects [at every step, H. S.]“ (TROLL, Relations [s. Anm. 3], S. 183. Ähnlich HÜNSELER, Akzente (s. Anm. 10), S. 7.

¹⁰⁹ Vgl. Integration fördern (s. Anm. 85); RETHMANN, Albert-Peter: Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland, Münster 1996; LESCH, Walter: Fremde in Einwanderungsländern. Eine Ethik der Migration, in: HÖHN, Hans-Joachim (Hg.): Christliche Sozialetik interdisziplinär, Paderborn 1997, S. 291–308; ECKSTEIN, Christiane/FILIPOVIĆ, Alexander/OOSTENRYCK, Klaus (Hg.): Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozialetische Konzepte für eine moderne Gesellschaft, Münster 2007.

¹¹⁰ Vgl. KÖRNER, Felix: Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß, in: Stimmen der Zeit 226 (2008), S. 535–546, hier S. 541. Körner spricht deshalb von „theologischer Gesellschaftslehre“.

¹¹¹ Vgl. Christen und Muslime (s. Anm. 76), Nr. 307–311. Hier lasse sich entdecken, dass Christen und Muslime „einander hinsichtlich der gelebten Werte näher stehen als es ihnen zunächst erscheint“ (Nr. 311).

um über Fragen der Integration – verstanden als gesamtgesellschaftliche Aufgabe – zu diskutieren.¹¹²

Eine Instrumentalisierung würde implizieren, dass sich jemand des Dialogs bedient und Dialogakteure sich aus Schwäche oder Blindheit instrumentalisieren lassen. Ob eine derartige Instrumentalisierung vorliegt, muss jeweils im Einzelfall geprüft werden. Wie sich Einfluss- und Mitgestaltungsmöglichkeiten nutzen lassen, ohne dass es zu einer einseitigen Instrumentalisierung kommt, muss jeweils neu ausgelotet werden. „Dialog ist mehr als Konfliktbewältigung, er kann dazu beitragen, setzt aber nicht erst an dieser Stelle ein. Er ist keinesfalls Mittel zum Zweck.“¹¹³ Der Blick auf die vorgestellten Beispiele zeigt, dass eine staatliche finanzielle Förderung teilweise erst Dialogaktivitäten ermöglicht. Diese Förderung lässt den religiösen Akteuren jedoch ein hohes Maß an Unabhängigkeit. Eine Grenze wird von staatlicher Seite lediglich bei der Auswahl der muslimischen Dialogpartner gesetzt. Das vom Bundesministerium des Innern geförderte Theologische Forum Christentum – Islam¹¹⁴ arbeitet institutionell und inhaltlich unabhängig. Da es in diesem Projekt nicht um die Zusammenarbeit mit muslimischen Verbänden, sondern um Wissenschaftler als Einzelpersonen geht, ist die genannte Grenze hier nicht relevant. Bei den Imametagungen¹¹⁵ fungiert die Bundeszentrale für politische Bildung als ein Garant der Kontinuität zwischen den verschiedenen lokalen kirchlichen Kooperationspartnern und gewährt breiten Raum für interreligiöse Fragen. Die Tagungsreihe ist auch ein Beispiel dafür, dass die Fixierung auf DITIB als Gegenüber nicht zuletzt vermittelt durch kirchliche Dialogarbeit aufgebrochen werden konnte, das Spektrum der Kooperationspartner um den VIKZ und die AABF erweitert wurde und eine Kooperation mit dem „Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken“ (VIGB) in Planung ist.

Ein angemessener Umgang mit dem Bezug des Dialogs zur Integrationsfrage liegt weniger in einer prinzipiellen Zurückweisung derselben. Vielmehr geht es darum, über die Rolle des christlich-islamischen Dialogs und die Interferenzen von Religion und Politik nachzudenken.¹¹⁶ Lemmen hebt hervor: „Dabei

¹¹² Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 215f. und 294.

¹¹³ HÖBSCH, Werner: Nicht Kampf, sondern Dialog der Religionen! Muslime in Deutschland, in: BAER, Harald u. a. (Hg.): Katholizismus in moderner Kultur (Festschrift für Hans Gasper), Freiburg im Breisgau 2007, S. 231–242, hier S. 238.

¹¹⁴ Siehe oben 5. (6).

¹¹⁵ Siehe oben 5. (2).

¹¹⁶ „Im Integrationsprozess ist genau darauf zu achten, dass soziale Probleme nicht zu religiösen umgedeutet und religiöse Unterschiede in Konflikten nicht zur Durchsetzung je eigener Interessen instrumentalisiert werden.“ (Integration fördern [s. Anm. 85], S. 12) Hilfreich ist auch eine Differenzierung zwischen „Politik als Gegenstand und Kontextfaktor“ (WOLLEH/ZUNZER, Evaluation [s. Anm. 34], S. 48).

sind christlich-islamische Dialoginitiativen gut beraten, sich die interreligiöse Grundlage ihres Zusammenseins nicht durch gesellschaftspolitische Instrumentalisierungen nehmen zu lassen.¹¹⁷ Dialogakteure können auch darauf aufmerksam machen, dass Integration eine umfassende, über die Frage der Zuwanderung hinausgehende gesellschaftliche Aufgabe der zwischenmenschlichen Verständigung darstellt, auf die der Einzelne angewiesen ist.¹¹⁸ Die Schlüsselfrage eines so ausgerichteten Dialogs lautet: Was bedeutet es Muslim bzw. Christ zu sein in einer modernen Gesellschaft?¹¹⁹ Die Arbeitshilfe „Christen und Muslime“ gibt dafür ein von der sozialen Wirklichkeit ausgehendes hermeneutisches Programm mit folgenden Schritten vor: Wahrnehmung – Information – Selbstvergewisserung und Glaubenszeugnis – Zusammenarbeit.¹²⁰

Als ein von staatlichen Mitteln und Initiativen unabhängiges Beispiel für die Verknüpfung von Integration und Dialog kann der „Arbeitskreis Integration“ im Bistum Essen genannt werden.¹²¹ Das 2000 gegründete Gremium mit 15 Mitgliedern aus verschiedenen kirchlichen Arbeitsfeldern veranstaltet innerkirchliche Fortbildungen, Fachtagungen in Zusammenarbeit mit der Katholischen Akademie des Bistums Essen „Die Wolfsburg“ und hat die Einrichtung von Islambeauftragten in den Dekanaten in die Wege geleitet. Thematische Schwerpunkte sind soziale und theologische Fragen des christlich-islamischen Dialogs. Leitend ist die in einer Selbstdarstellung des Arbeitskreises formulierte Überzeugung: „Als eine gestaltende Kraft unserer Gesellschaft muss auch die katholische Kirche eine aktive Rolle im Integrationsprozess übernehmen.“ Auf diese Weise kann die Kirche eine Stellvertreter- und Vorreiterfunktion in Bezug auf die Gesellschaft übernehmen und auch über Konsequenzen für ihr eigenes Handeln reflektieren.

¹¹⁷ Vgl. LEMMEN, Erfahrungen (s. Anm. 69), S. 2.

¹¹⁸ Vgl. KORFF, Wilhelm: Migration und kulturelle Transformation, in: KLEBER, Karl-Heinz (Hg.): Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker 1987 in Passau, Passau 1988, S. 128–150; LESCH, Walter: Analyse – Beratung – Parteinahme. Überlegungen zum Status theologisch-ethischer Beiträge im Streit um Migration und Menschenwürde, in: BARWIG, Klaus/MIETH, Dietmar (Hg.): Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien, Mainz 1987, S. 178–210, hier S. 204f.

¹¹⁹ Vgl. KLINKHAMMER/SATILMIS, Kriterien (s. Anm. 8), S. 47: „Nahezu alle befragten Akteur/innen interessieren sich grundsätzlich dafür, welche Rolle Religion(en) bzw. den Religionsgemeinschaften in einer säkularisierten Gesellschaft zukommt.“

¹²⁰ Vgl. Christen und Muslime (s. Anm. 76), Nr. 274–290. Einen stärker anwaltschaftlichen Dreischritt formuliert LESCH, Analyse (s. Anm. 104).

¹²¹ Vgl. www.bistum-essen.de/index.php?id=163 sowie MEISSNER, Volker: Die Integration von Muslimen in Deutschland – Herausforderung für die Institution Kirche, in: SCHMID/RENN/SPERBER, Herausforderung (s. Anm. 69), S. 135–148.

7. Augenhöhe (un)erreichbar? Ergebnisse und Entwicklungspotentiale des Dialogs

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass seit 2001 eine quantitative und qualitative Erweiterung des Dialogs stattgefunden hat. Angesichts der Pluralität des Dialogs ist es schwierig, allgemeine Ergebnisse festzuhalten, da Ergebnisse jeweils zunächst auf der Ebene der Beteiligten liegen. Als eine Tendenz kann jedoch festgehalten werden, dass es vielerorts und auf verschiedenen Ebenen durch Dialog zu einem höheren Maß an Einbindung eines Teils von Muslimen und islamischer Vereinigungen kommt. Auch hat der Dialog inner-islamische Abstimmungen und Annäherungen verstärkt.¹²² Polemische Abgrenzungen zwischen Moscheevereinen, die verschiedenen Dachverbänden angehören, finden sich kaum noch, was auch in der Gründung des „Koordinationsrates der Muslime“ (KRM) im April 2007 seinen Ausdruck gefunden hat.

In den meisten Dialogen wird eine Balance von Abgrenzung und Gemeinsamkeit sichtbar. Trotz gesamtgesellschaftlicher Tendenzen hin zu einer verstärkten Abgrenzung¹²³ wird diese Balance auch von katholisch-kirchenamtlicher Seite aufrecht erhalten. Dies zeigt sich an den jüngsten Arbeitshilfen der deutschen Bischöfe zum gemeinsamen Gebet¹²⁴ und zum Moscheebau¹²⁵. An-

¹²² Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 275f.

¹²³ Vgl. HEITMEYER, Wilhelm: Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Ein normaler Dauerzustand, in: DERS. (Hg.): Deutsche Zustände, Folge 5, Frankfurt am Main 2007, S. 15–36, hier S. 20. Vgl. auch VON STOSCH, Klaus: Identität durch Abgrenzung? Anmerkungen zur Lage des christlich-muslimischen Dialogs, in: *Cardo* 6 (2008), S. 5–10.

¹²⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen (Arbeitshilfen 170), 2008 (2. überarbeitete und aktualisierte Auflage). Trotz zahlreicher Textänderungen bleibt der grundsätzlich positive Duktus der ersten Auflage (2003) noch erhalten. Beispiele für Streichungen sind folgende Aussagen: „Doch gab es in Teilen Europas auch Phasen, wo christliche und muslimische Gläubige in guter Nachbarschaft lebten.“ (II.2., neu I.2.) „So können Begegnungen daran anknüpfen, dass die Partner ähnliche religiöse Erfahrungen haben und sich dadurch letztlich nicht fremd sind. In Deutschland haben in den vergangenen Jahren Begegnungen von Christen, Juden und Muslimen erfreulich zugenommen. Dabei stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten und der Gestaltung der verschiedenen Formen multireligiöser Feiern.“ (III.1.) Eine weitere signifikante Textänderung: „So sind Christen und Muslime im Sprechen zu Gott einander nahe, [gestrichen: Dies bezeugen auch die arabisch sprechenden Christen, wenn sie für Gott das Wort ‚Allah‘ verwenden.] auch wenn der christliche Glaube an den trinitarischen Schöpfergott nicht mit dem muslimischen Gottesbild übereinstimmt [Zusatz kursiv, H. S.].“ (III.4., neu III.3.2)

¹²⁵ Vgl. Moscheebau in Deutschland. Eine Orientierungshilfe der deutschen Bischöfe, Fulda, 25. September 2008 (www.dbk.de/aktuell/meldungen/01761/index.html). Als Grundperspektive wird dort genannt: „Alle Möglichkeiten sollten genutzt werden, gemeinsam

ders sieht es auf evangelischer Seite mit der Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“¹²⁶ aus, von der sich Muslime gerade nicht als Partner auf Augenhöhe betrachtet sehen.¹²⁷ Die Vermutung, dass hier theologische Asymmetrien in Bezug auf den gesellschaftlichen Kontext instrumentalisiert werden, kann nicht ausgeschlossen werden, wobei auch umgekehrt Asymmetrien von Muslimen in Diskussionen strategisch eingesetzt werden können.¹²⁸

In Bezug auf theologische Asymmetrien erfordert der Anspruch von Augenhöhe, dass das Christentum aus islamischer Sicht als ebenbürtige, nicht als verfälschte Religion wahrgenommen wird.¹²⁹ Auch hierzu finden sich entsprechende Ansätze in der theologischen Reflexion von Muslimen in Deutschland.¹³⁰ Theologische Asymmetrien zwischen den beiden Religionen sind zumindest in

für das Wohl in unserem Land zu arbeiten.“ In Bezug auf Moscheebau wird differenziert: „Die Befürwortung des Rechtes zum Moscheebau schließt das Recht auf Kritik im Einzelfall nicht aus. In einer demokratisch verfassten Gesellschaft, die auch in religiöser Hinsicht pluraler wird, dürfen auch Debatten über Moscheebauprojekte geführt werden. Die Deutsche Bischofskonferenz verurteilt jedoch alle Versuche, Sorgen und Ängste der Bevölkerung politisch zu instrumentalisieren. Kritik ist erlaubt, Hetze nicht. Auch in besonders kontroversen Debatten muss der Geist eines gedeihlichen Zusammenlebens herrschen.“

¹²⁶ Vgl. KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, Hannover 2006. Die im Januar 2009 verabschiedete neue Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland „Abraham und der Glaube an den einen Gott. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen“ (www.ekir.de/ekir/dokumente/EKiR-LS2009_P18-Christen-Muslime.pdf) setzt sich in mancher Hinsicht klar davon ab.

¹²⁷ Vgl. HOFFMANN, Wilhelm Sabri: Zur Handreichung der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft“, unter: www.muslimliga.de/dmlb_stellungnahmen/hoffm_HOFFMANN_070508.pdf: „Die Vertreter der Muslime bekundeten, dass sie sich brüskiert fühlen durch einen oberlehrerhaften und missionarischen Ton der Handreichung, der nicht der Ton sei, mit dem man auf Augenhöhe spreche könne.“ Vgl. auch MIKSCH, Jürgen (Hg.): Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt am Main 2007; epd-Dokumentation Nr. 24, 5. Juni 2007, sowie HALM, Islam (s. Anm. 41), S. 103 – primär auf die evangelische Kirche bezogen: „Die Kirchenleitungen beteiligen sich durchaus bei der Etablierung islamkritischer Diskursstränge [...]“.“

¹²⁸ Siehe dazu auch oben Anm. 84. Asymmetrien beziehen sich in der Regel auf konkrete Sachverhalte, kommen aber im Dialog in erster Linie als gedeutete Asymmetrien zur Wirkung. Der Gesichtspunkt einer gezielten Instrumentalisierung und des strategischen Einsatzes von Asymmetrien wäre ein eigenes Thema, dem an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden kann.

¹²⁹ Vgl. HÜNSELER, Akzente (s. Anm. 10), S. 7.

¹³⁰ Vgl. ÖZSOY, Ömer: „Leute der Schrift“ oder Ungläubige? Ausgrenzungen gegenüber Christen im Koran, in: SCHMID/RENZ/SPERBER/TERZI, Identität (s. Anm. 102), S. 107–118; TAKIM, Abdullah: Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition

Grundsätzen – nicht unbedingt in ihrer Interpretation – konstitutiv, da die zeitliche und religionsgeschichtliche Abfolge von Christentum und Islam vorgegeben ist, während soziale Asymmetrien prinzipiell und organisationsstrukturelle Asymmetrien zumindest partiell variabel sind.¹³¹

Augenhöhe trotz Asymmetrien ist möglich – dies bedarf jedoch einer besonderen Reflexion und Qualifikation der Beteiligten. Georg Auernheimer spricht von der „Herstellung eines Gesprächsklimas [...], das trotz objektiver Asymmetrien ein Gespräch auf Augenhöhe ermöglicht“¹³². Vielfach ist es eine Frage der Perspektive, ob die Asymmetrien als unüberwindbare Dialoghindernisse oder als Lernmöglichkeiten wahrgenommen werden.¹³³ Anknüpfungspunkte für den Umgang mit Asymmetrien finden sich in der dialogischen Sprachphilosophie: Martin Buber hebt die Gegenseitigkeit wechselnder Rollen im Dialog hervor. Im Gegensatz zum technischen Dialog oder zum dialogisch verkleideten Monolog ist echter Dialog ein Dialog, „wo jeder der Teilnehmer den oder die anderen in ihrem Dasein und Sosein wirklich meint und sich ihnen in der Intention zuwendet, dass lebendige Gegenseitigkeit sich zwischen ihm und ihnen stiftet“¹³⁴. Im Dialog können Asymmetrien abgebaut werden,¹³⁵ indem der Dialogpartner so behandelt wird, „als bestünde zwischen ihm und anderen kein wesentlicher Unterschied“¹³⁶. Dialog auf Augenhöhe stellt so die Vorwegnahme einer Gleichberechtigung dar, die gesellschaftlich noch nicht verwirklicht ist.

und neue Ansätze in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar“, Istanbul 2007, S. 183–260.

¹³¹ Vgl. ROMMELSPACHER, Birgit: Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt am Main 2002, S. 14, die hervorhebt, dass soziale Asymmetrien vielfach durch Abwertung und Distanzierung erzeugt werden.

¹³² AUERNEIMER, Georg: Interkulturelle Kommunikation, mehrdimensional betrachtet, mit Konsequenzen für das Verständnis von interkultureller Kompetenz, in: DERS. (Hg.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität, Wiesbaden ²2008, S. 35–66, hier S. 58. Vgl. den Hinweis von Melanie Miehl, zitiert bei KLINKHAMMER/SATILMIS, Kriterien (s. Anm. 8), S. 52, dass „man sich anstrengen muss, eine gleichberechtigte Gesprächssituation herzustellen“.

¹³³ Vgl. in Bezug auf das christlich-jüdische Verhältnis PIEPER, Friedhelm: Von Asymmetrie zu Komplementarität. Der Wandel im christlich-jüdischen Dialog, in: Ökumenische Rundschau 57 (2008), S. 413–429, wobei Komplementarität im Sinne eines wechselseitigen „komplementären Lernens“ (S. 426) verstanden wird.

¹³⁴ BUBER, Prinzip (s. Anm. 77), S. 166.

¹³⁵ So auch BIRKENFELD, Religion (s. Anm. 44), S. 78; HALM, Islam (s. Anm. 41), S. 62.

¹³⁶ JACQUES, Francis: Die Bedeutung des Dialogs für die heutige Gesellschaft, in: SIMON, Josef/JACQUES, Francis: Dialog als Bedingung der differenzierten Gesellschaft, Stuttgart 1992, S. 31–54, hier S. 38. Vgl. auch S. 48: „Ein echter Dialog fordert Gleichheit des Ansehens, unbesehen unerheblicher individueller Differenzen [...]“.

Eine Idealisierung des Gleichheitsanliegens birgt jedoch wiederum die Gefahr in sich, selbst totalitär zu sein. Asymmetrie bedeutet auch Offenheit und Respekt gegenüber anderem. Hierzu bietet das Werk von Emmanuel Levinas wichtige Anregungen. Levinas charakterisiert die interpersonale Relation unabhängig von Eigenschaften der Individuen grundsätzlich als ungleich und asymmetrisch, woraus Verpflichtungen des Ich gegenüber dem Anderen erwachsen.¹³⁷ Es kann so nicht erwartet werden, dass die Initiative zum Dialog gleichermaßen von beiden Seiten ausgeht. Das Prinzip „par cum pari“ und die „Ebene der Gleichheit“ aus dem ökumenischen Dialog sind also den speziellen Gegebenheiten des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland anzupassen.¹³⁸ Angesichts von Asymmetrien ist die Gleichheit im Diskurs immer nur annäherungsweise zu erreichen. Es wäre eine ungerechtfertigte Idealisierung, die Symmetrien demokratischer Mitbestimmung oder ökonomischer Tauschbeziehungen auf den Dialog zu übertragen.¹³⁹ Umgekehrt darf der Fokus auf das Vorhandensein von Asymmetrien aber nicht dazu führen, ungerechte soziale Asymmetrien zu legitimieren und die Potentiale des Anderen in einer einseitig verstandenen Fürsorgerelation zu übersehen. Wer ohnehin schon in einer instabilen sozialen und ökonomischen Situation lebt, dem wird es schwerer fallen, sich noch zusätzlich der destabilisierenden Wirkung von Dialog auszusetzen.¹⁴⁰

¹³⁷ Vgl. LEVINAS, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 2002, S. 311f., 366f. Interessanterweise schreibt Levinas dem Anderen nicht nur den Status der Bedürftigkeit zu: „er erscheint als der Arme und Fremde, als Witwer und Waise, zugleich aber als Meister, der berufen ist, meine Freiheit einzusetzen und zu rechtfertigen“ (S. 366). Vgl. auch TANTRANSKÝ, Tomáš: A Reciprocal Asymmetry? Levinas's Ethics Reconsidered, in: Ethical Perspectives 15 (2008), S. 293–307, und VON SOOSTEN, Joachim: Heimsuchung der Urteilskraft. Grundprobleme einer Ethik der interkulturellen Kompetenz, in: KRUIP, Gerhard (Hg.): Schatten der Differenz. Das Paradigma der Anerkennung und die Realität gesellschaftlicher Konflikte, Münster 2006, S. 323–334, hier S. 324, der die „Kluft zwischen dem Eigenen und dem Fremden“ als „fundamentale Asymmetrie“ bezeichnet.

¹³⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ Nr. 9; SCHMID, Dialog (s. Anm. 81), S. 188f., sowie FALATURI, Abdoldjavad: Hermeneutik des Dialogs aus islamischer Sicht, in: DERS.: Dialog zwischen Christentum und Islam, Hamburg 2002, S. 74–87, hier S. 75.

¹³⁹ Vgl. SCHNABL, Christa: Ethik und Asymmetrie. Zur theoretischen Programmatik der Fürsorge, in: Theologische Quartalschrift 184 (2004), S. 49–72, hier S. 52, die vom „Fehlen der Symmetriebedingungen in der Realität“ spricht. Vgl. auch OLTHUIS, James H.: Face-to-Face. Ethical Asymmetry or the Symmetry of Mutuality?, in: SMITH, James K. A./VENEMA, Henry Isaac (Hg.): The Hermeneutics of Charity. Interpretation, Selfhood, and Postmodern Faith. Studies in Honor of James H. Olthuis, Grand Rapids 2004, S. 135–156.

¹⁴⁰ Dies präzisiert die These von KÖRNER, Dialog (s. Anm. 110), S. 537: „Dialog benennt das Risiko, die Wirklichkeit immer anders wahrzunehmen. Die Sicht des anderen kann

Es erweist sich daher als sinnvoll, Dialog als ethische Haltung aufzufassen, die einerseits wo nötig zur gemeinsamen Überwindung von Asymmetrien ansetzt und andererseits vorhandenen Asymmetrien bei der Gestaltung gemeinsamer Aktivitäten Rechnung trägt.

Es konnte aufgezeigt werden, dass in Deutschland in verschiedenen Foren und Projekten schon ein christlich-islamischer Dialog auf Augenhöhe realisiert ist. Abschließend sollen einige aus der Analyse resultierende Gesichtspunkte festgehalten werden, die dazu beitragen können, dass Dialog in Zukunft verstärkt auf Augenhöhe möglich ist:

- *Freiheit und Offenheit für Kritik:* Zur Augenhöhe gehört es auch, in einem angemessenen Ton Kritik am Anderen äußern zu dürfen bzw. Kritik vom Anderen anzunehmen. Eine faire Kritik berücksichtigt aber auch die asymmetrische Ausgangslage.
- *ein stärkerer gemeinsamer Themenfokus:* Angesichts der abnehmenden Asymmetrien ist es wichtig, stärker nach gemeinsamen Zielen und Interessen zu suchen. Auch wenn es um zunächst stärker die Muslime betreffende Fragen wie Einführung von Religionsunterricht oder staatliche Anerkennung geht, lassen sich diese Themen auch unter einem gemeinsamen Fokus behandeln.¹⁴¹
- *eine stärkere Ergebnisorientierung und Breitenwirksamkeit:* Die Erarbeitung gemeinsamer Positionen und vermehrte gemeinsame Aktivitäten könnten dem Dialog zu mehr Breitenwirksamkeit verhelfen. Viele Dialoge geschehen bislang in nichtöffentlichen Räumen; ihre Ergebnisse bleiben nach außen hin unbekannt. Wenn Dialogergebnisse stärker breitenwirksam werden, könnte dies auch der Gefahr von Resignation bei Dialogakteuren vorbeugen.
- *eine Professionalisierung und stärkere strukturelle Verankerung:* Dies betrifft zunächst die muslimische Seite, die durch einen höheren Grad an Ehrenamtlichkeit strukturell benachteiligt ist. Jedoch zeigt sich auch auf kirchlicher Seite, dass einheitliche Standards und flächendeckende Strukturen fehlen.¹⁴²

auch mein eigenes Weltverständnis wandeln.“

¹⁴¹ Vgl. die Zielvorgabe von „Nostra aetate“ Nr. 3, „gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“).

¹⁴² So auch die Ergebnisse bei KLINKHAMMER/SATILMIS, Kriterien (s. Anm. 8), S. 47; SCHMID/AKCA/BARWIG, Gesellschaft (s. Anm. 14), S. 276f.; SCHMID, Anwälte (s. Anm. 86), S. 143f.

- *ein höherer Verbindlichkeitsgrad*: Dabei geht es um eine Reflexion über die Wirkungen und die Nachhaltigkeit von Dialog. Konsequenzen dürfen jedoch nicht einseitig von Muslimen erwartet werden, sondern sind genauso in Bezug auf die kirchliche Seite zu reflektieren.¹⁴³ Wenn es stimmt, dass interreligiöser Dialog kein Randthema ist, sondern „innerhalb der Kernkompetenzen zu den ausdrucksstärksten Profilvermerkmalen des Christentums“¹⁴⁴ gehört, muss dieses Profil noch deutlicher sichtbar sein.
- *Freiräume neben Hierarchien*: Es wurde deutlich, dass gelingende Dialoge auf Augenhöhe oftmals leichter in freien Dialoginitiativen und Freiräumen neben den kirchlicher- wie islamischerseits vorhandenen institutionellen Hierarchien zu realisieren sind, wozu neben den Dialoginitiativen auch die kirchlichen Akademien¹⁴⁵ zu rechnen sind. Verbands- und Kirchenstrukturen können manchmal Dialog behindern. Es wäre allerdings wünschenswert, dass beide Felder stärker aufeinander bezogen arbeiten. Insbesondere sind Erfahrungen wirklich gemeinsamer Projekte stärker zu berücksichtigen und fruchtbar zu machen. Die in diesen Projekten aufgebauten vertrauensvollen Beziehungen sind eine wertvolle Grundlage für den Fall von Konflikten oder Krisen.
- *verstärkte Anstrengungen im theologischen Dialog*: Die theologischen Asymmetrien bedürfen einer verstärkten Klärung. Eine nicht weiterführende symmetrische Sichtweise wäre es, dass beide Religionen einander nicht brauchen, da der Islam die vorausgehenden Religionen enthält und das Christentum ebenfalls Ausdruck letztgültiger Offenbarung ist. Von dieser Position aus ist ein Weg hin zu Lernmöglichkeiten zu gehen, der Spannungen und Hinterfragungen mit sich bringt und somit auch ein Dialog der Dissonanzen sein wird. Eine „wenigstens ansatzweise auf Symmetrie angelegte Relation“¹⁴⁶ setzt eine Offenheit voraus, auch vom Anderen profitieren und lernen zu können. Wenn die theologische Ebene jedoch ausgeklammert wird, dann besteht die Gefahr, dass theologische Abgrenzungen im Integrations-

¹⁴³ Vgl. WROGEMANN, Henning: Hat sich der Islam in Deutschland verändert?, in: KOCH, Michael (Hg.): *Verändert der Dialog die Religionen? Religionsbegegnung und Interreligiöser Dialog*, Frankfurt am Main 2007, S. 21–32; FELDTKELLER, Andreas: Hat sich der Islam durch den Dialog verändert?, in: a. a. O., S. 11–19. Beide Beiträge reflektieren über die Veränderungen des Islam, wohingegen hier die Frage nach Veränderungen im Christentum weder in den Blick genommen noch erwähnt wird.

¹⁴⁴ HUBER-RUDOLF, Barbara: Alles Lüge? Für einen ehrlichen christlich-islamischen Dialog, in: *Herder-Korrespondenz* 59 (2005), S. 119–122, hier S. 122.

¹⁴⁵ Siehe dazu oben I.

¹⁴⁶ ZIRKER, Christentum (s. Anm. 46), S. 54.

diskurs und anderen gesellschaftlichen Debatten instrumentalisiert und damit Asymmetrien verstärkt werden.

Einen christlich-islamischen Dialog ohne Asymmetrien wird es – wie dargestellt – nicht geben können. Dialog auf Augenhöhe kann jedoch zu einem fairen Umgang mit Asymmetrien beitragen. Um das erreichte Maß an Augenhöhe zu halten und auszuweiten, bedarf es vermehrter Anstrengungen von allen Beteiligten. Wer, ob als Muslim oder als Christ, Augenhöhe im Dialog selbst erfahren hat, wird dies auch in gesellschaftliche Diskussionen und Gestaltungsprozesse einbringen können.

*Anhang: Ausgewählte Dialogforen und -projekte
(Übersicht mit Verweis auf die entsprechenden Abschnitte im Text)*

3. (2)	Christlich-islamisches Dialogprogramm auf den Katholikentagen	seit 1992	Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) mit verschiedenen muslimischen Dialogpartnern
3. (3)	„Weißt du, wer ich bin?“	2004–2011	Träger: Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), Zentralrat der Juden in Deutschland, Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und DITIB
4.	Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (ICA)	seit 1976	Arbeitsgruppe mit Vertretern der evangelischen, katholischen und orthodoxen Kirche sowie verschiedener islamischer Verbände
4.	Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e.V. (KCID)	seit 2003	Dachverband von 17 Dialogvereinigungen
5. (1)	Deutsches Islamforum und Islamforen in mehreren Bundesländern	seit 2002	Träger: Interkultureller Rat; Teilnehmer: Vertreter aus islamischen Verbänden, staatlichen Stellen, Zivilgesellschaft, Kirchen

5. (2), 6.	Tagungsreihe „Religionen im säkularen Staat“ mit Imamen, kirchlichen und gesellschaftlichen Multiplikatoren	seit 2004	Träger: Bundeszentrale für politische Bildung, kirchliche Kooperationspartner (z. B. Akademien oder Fachstellen), DITIB, seit 2007 VIKZ, seit 2008 Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF)
5. (3)	Gesprächskreis „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)	seit 2000	Träger: ZdK; Teilnehmer: kirchliche und muslimische Vertreter aus verschiedenen Kontexten
5. (4)	Interreligiöse und überparteiliche Fraueninitiative „Sarah und Hagar“	seit 2001	freies Netzwerk jüdischer, christlicher und muslimischer Frauen
5. (5)	„Christlich-Islamisches Forum in Nordrhein-Westfalen“ der Christlich-Islamischen Gesellschaft (CIG)	seit 2002	Träger: CIG; Teilnehmer: Dialogreferenten der Bistümer und Landeskirchen, DITIB, IGMG, VIKZ, weitere islamische Gruppierungen
5. (6), 6.	Theologisches Forum Christentum – Islam	seit 2003	freies Netzwerk christlicher und muslimischer Theologen, angesiedelt an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart