

**Asymmetrien und Hindernisse im christlich-islamischen Dialog.
Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation in Deutschland***

Dr. theol. Andreas Renz, München

Seit Jahren wird die Notwendigkeit des christlich-islamischen Dialogs von nahezu allen Seiten der Gesellschaft und seine Bedeutung für ein friedliches, vorurteilsfreies Zusammenleben betont. Terroranschläge (11. September 2001 in New York, 11. März 2003 in Madrid) und Morde „im Namen Allahs“ (van Gogh, Niederlande), Anschläge auf Moscheen, wie auch die (gesellschafts-)politische Diskussion, ja Auseinandersetzung um das Kopftuch, die Rede von muslimischen „Hasspredigern“ und „Parallelgesellschaften“, der ideologisch geführte Streit um „Multi-Kulti“ – all dies überlagert, vermengt und verstärkt sich gegenseitig zu dem großen gesellschaftspolitischen „Problem Islam“.

In die Forderung nach einem Dialog mit dem Islam und den Muslimen mischt sich seit dem 11. September 2001 aber auch zum Teil massive Kritik am längst praktizierten Dialog, besonders der Kirchen, – von „Blauäugigkeit“, „Naivität“, „Schmusekurs“ ist da die Rede.¹ Bisweilen wird sogar grundsätzliche Skepsis an der Möglichkeit und den Chancen eines solchen Dialogs geäußert. Selbst der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, bezweifelte in einem Interview in „Die Welt“ vom 9. Dez. 2004, dass bislang „überhaupt ein ernsthafter Dialog stattgefunden“ habe und „Wechselseitigkeit“ im Dialog von islamischer Seite her gegeben sei.²

Unabhängig von der Frage, ob diese von verschiedensten Seiten geäußerte Kritik berechtigt und fair ist und aus welchen Motiven und Erfahrungen heraus sie jeweils formuliert wird, abgesehen auch davon, dass derartige Äußerungen unzählige vielleicht kleine, aber wichtige Dialoginitiativen, die teilweise seit vielen Jahren in Gemeinden und Stadtteilen auf bi- und multilateraler Ebene bestehen (z.B. Christlich-Islamische Gesellschaften), ignorieren, gar diskreditieren – fordert die Kritik doch zu einer nüchternen Analyse der Voraussetzungen, Be-

* Abgedruckt in: Egbert Ballhorn/Tom O. Brok/Kristina Hellwig/Dagmar Stoltmann (Hg.), Lernort Jerusalem. Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen, Münster 2006, 57-70.

¹ Vgl. z.B. Ursula Spuler-Stegemann, Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen, Freiburg/Basel/Wien 2002, 327, 329; Bassam Tibi, Selig sind die Betrogenen. Der christlich-islamische Dialog beruht auf Täuschungen und fördert westliches Wunschenken, in: Die Zeit vom 29. Mai 2002/23, 9; Johannes Kandel, „Lieber blauäugig als blind“? Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam, in: EZW-Materialdienst 66 (2003), 176-183; dazu die Replik von Ulrich Dehn, Wie naiv ist unser Dialog mit Muslimen? Anmerkungen zu Johannes Kandel: „Lieber blauäugig als blind“?, in: EZW-Materialdienst 66 (2003), 228-231; Ralph Sauer, Ist ein Dialog zwischen Christen und Muslimen möglich?, in: Pastoralblatt 55 (2003), 151-156, bes. 154f; dazu meine Replik „Der Dialog zwischen Christen und Muslimen ist möglich. Eine Entgegnung auf Ralph Sauer, in: Pastoralblatt 55 (2003), 215-220.

² Karl Kardinal Lehmann, „Nur Gequatsche“. Kardinal Lehmann bezweifelt Chancen für einen ehrlichen Dialog mit dem Islam, in: Die Welt vom 9.12.2004.

dingungen und Kontexte des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland heraus. Eine solche Analyse kann helfen, möglichen Enttäuschungen auf einer oder beiden Seiten vorzubeugen und bestehende oder auftretende Probleme zu erkennen, richtig zu deuten und konstruktiv anzugehen.

Der folgende Beitrag kann und will keinen vollständigen Überblick über die Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland geben, vielmehr beschränken sich die Ausführungen und Überlegungen auf zum Teil grundsätzliche, zum Teil wohl auch nur zeit- und kontextbedingte Asymmetrien und Hindernisse der Begegnung. Dabei werden sowohl theologische wie auch soziologische, kulturelle und psychologische Faktoren und Dimensionen zur Sprache kommen müssen. Zu einer solchen Analyse gehört auch eine Diskussion und Definition des Dialogbegriffs auf beiden Seiten.

1. Asymmetrien in der Sozialstruktur

Bevor überhaupt religiöse oder theologische Faktoren des christlich-islamischen Verhältnisses in den Blick kommen können, bestimmen soziale Fakten die Voraussetzungen und Bedingungen der Begegnung und des Dialogs.

a) Numerisches Ungleichgewicht

Christlich-islamischer Dialog in Deutschland heißt Dialog zwischen einer großen Mehrheit und einer kleinen Minderheit: Etwa 57 Mio. Christen (28 Mio. Katholiken, 28 Mio. Protestanten, 1 Mio. Orthodoxe) stehen etwa 3,2 Mio. Muslimen (ca. 2,4 Mio. Sunniten, ca. 600.000 Aleviten, ca. 160.000 Schiiten, 60.000 Ahmadis) gegenüber, also ein rein zahlenmäßiges Verhältnis von etwa 18:1. Sich in einer derartigen Diasporasituation zu befinden ist für die meisten eingewanderten Muslime in Deutschland völlig neu. Freilich sind auf kirchlicher Seite keineswegs alle Kirchenmitglieder auch engagierte Christinnen und Christen, aber auch auf muslimischer Seite ist nach mehreren statistischen Erhebungen davon auszugehen, dass etwa ein Drittel der nominellen Muslime (sog. „Kulturmuslime“) ihren Glauben nicht mehr oder nur sehr punktuell (z.B. Ramadanfasten) praktiziert, so dass das numerische Verhältnis in etwa gleich bleibt.

So kommt es, dass bei Begegnungs- und Dialogveranstaltungen einer Gruppe von Christen oft nur ein oder zwei Muslime als Gesprächspartner zur Verfügung stehen, was nicht selten den Eindruck erweckt, die große Mehrheit der Muslime sei am Dialog nicht interessiert. Erschwerend kommt hinzu, dass die Muslime in Deutschland von ihrer Herkunft und Ausrichtung her geradezu zersplittert sind, während die Christen kulturell weitgehend eine homogene Gruppe

darstellen: etwa zwei Drittel der Muslime sind türkischer Herkunft und selbst innerhalb dieser Gruppe nochmals stark ethnisch und religiös diversifiziert, der Rest verteilt sich auf den Iran, den Nahen Osten, Afrika, Asien, Osteuropa als Herkunftsland bzw. Herkunftsregion.³ Diese Pluralität spiegelt sich in der Organisation der Muslime in Deutschland wider, was für Außenstehende meist kaum zu überblicken und einzuordnen ist. „Wer ist unser Dialogpartner?“ – dies ist eine häufig gestellte Frage, auf die es nur eine Antwort geben kann: Die konkreten Menschen vor Ort.

b) Institutionelle und staatsrechtliche Asymmetrien

Zum numerischen Ungleichgewicht zwischen Christen und Muslimen in Deutschland kommen institutionelle und rechtliche Asymmetrien, die zum einen aus grundsätzlichen Unterschieden beider Religionen, zum anderen auch aus der Migrationssituation des Islams resultieren.⁴ Der Islam kennt von seiner Geschichte und von seinem Wesen her keine den christlichen Kirchen vergleichbare institutionelle Verfasstheit. Moscheen können im Prinzip von jedermann gebaut und unterhalten werden, traditionell geschieht es durch sogenannte Stiftungen. Für das Ritualgebet sind keine Priester und keine offiziellen, sei es vom Staat, sei es von einer religiösen Institution legitimierten und finanzierten Leiter notwendig. Im sunnitischen Islam gibt es keine hierarchische Geistlichkeit, keine Institution, die als verbindliche Lehrautorität für alle (sunnitischen) Muslime sprechen könnte. Eine gewisse Analogie besonders zur katholischen Hierarchie, Geistlichkeit und Lehrautorität gibt es lediglich im schiitischen Islam.⁵

Erste Anfänge einer Institutionalisierung des Islams in Deutschland gibt es zwar bereits seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Islam-Institut zu Berlin 1927, Islamischer Weltkongress Deutschland e.V. 1932), verstärkt jedoch erst seit den 70/80er Jahren und zwar in Form von Moschee- und Kulturvereinen in der Rechtsform von eingetragenen Vereinen.⁶ Diese Form ist bis heute die einzige Möglichkeit für Muslime in Deutschland, Rechtsfähigkeit als juristische Person zu erlangen. Diese für den Islam jedoch bislang weitgehend unbekannte Form der Institutionalisierung, die räumliche Zerstreuung der Muslime, die Entfremdung von

³ Vgl. Zentrum für Türkeistudien (Hrsg.), Das ethnische und religiöse Mosaik der Türkei und seine Reflexionen auf Deutschland, Münster 1998; Thomas Lemmen, Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 2001, bes. 35-51; Faruk Şen/Hayrettin Aydin, Islam in Deutschland, München 2002.

⁴ Vgl. Muhammad Salim Abdullah, Muslime in Deutschland – Geschichte und Herausforderungen, in: Tilman Hannemann/Peter Meier-Hüsing (Hrsg.), Deutscher Islam – Islam in Deutschland, Marburg 2000, 35-62, bes. 50f, 54f.

⁵ Vgl. Heinz Halm, Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994, 120ff; Wilfried Buchta, Die Schiiten, München 2004, 41ff.

⁶ Vgl. Marfa Heimbach, Die Entwicklung der islamischen Gemeinden in Deutschland seit 1961, Berlin 2001; Th. Lemmen, Muslime in Deutschland, 52-128.

religiösen Wurzeln und der lange Zeit von den muslimischen Einwanderern selbst empfundene Gastarbeiterstatus haben dazu geführt, dass lediglich eine Minderheit der Muslime in Deutschland überhaupt organisiert sind und an einem Gemeindeleben aktiv teilnimmt (10 bis max. 30%, je nach Quelle und Zählweise).

Eine Anerkennung auch nur einer dieser Vereine, die sich dann zum Teil zu Dachverbänden oder Spitzenorganisationen (Islamrat, Zentralrat) zusammengeschlossen haben und nicht selten um Mitglieder und Einfluss konkurrieren, als Körperschaft des öffentlichen Rechts wie im Falle der Kirchen ist bis heute nicht erfolgt, so dass die bestehenden Moscheevereine den verfassten christlichen Kirchen (wie auch dem Zentralrat der Juden) rechtlich nicht gleichgestellt sind wie etwa in Bezug auf die Steuererhebung.⁷ Folglich müssen sich die Moscheevereine und ihre Aktivitäten im Gegensatz zu den verfassten Kirchen aus Spenden und Mitgliedsbeiträgen selbst finanzieren. Auch die politische und gesellschaftspolitische Einflussnahme (z.B. durch öffentlich-rechtliche Medien) ist reduziert.

Diese Situation führt zu der auf kirchlicher Seite immer wieder gestellten Frage: Wer ist überhaupt unser Ansprechpartner, wer kann die Muslime oder auch nur einen bestimmten Teil davon gegenüber Kirchen und Staat repräsentieren. Dazu kommen die bereits erwähnte ethnische Separierung der muslimischen Vereine und Organisationen und ihre zum Teil noch starke Abhängigkeit vom Herkunftsland sowie die zum Teil sehr unterschiedlichen, ja sogar gegensätzlichen politischen Ausrichtungen. Gibt es also auf christlicher Seite trotz der vielen verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, wie sie zum Beispiel auf der Ebene der regionalen und lokalen „Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen“ organisiert sind, doch ein relativ übersichtliches Feld, so steht man auf muslimischer Seite einer nahezu unüberschaubaren Vielfalt von Organisationen und Richtungen gegenüber, die wiederum nur einen Teil der Muslime repräsentieren.

Es gibt aber nicht nur gruppenbezogene institutionelle und rechtliche, sondern auch individuelle rechtliche Asymmetrien, die sich durch die Migrationssituation ergeben: Auch wenn inzwischen vielleicht ein knappes Drittel der Muslime in Deutschland die deutsche Staatsbürgerschaft erhalten oder angenommen hat, so sind die meisten doch immer noch „Ausländer“, welche nicht dieselben Staatsbürgerrechte (z.B. Wahlrecht), aber doch weitgehend dieselben

⁷ Vgl. dazu Hans G. Kippenberg, Was spricht gegen eine öffentliche Anerkennung des Islam als einer weiteren deutschen Konfession?, in: Tilmann Hannemann/Peter Meier-Hüsing (Hg.), Deutscher Islam – Islam in Deutschland, Marburg 2000, 106-116. Im Anschluss an Charles Taylor plädiert Kippenberg für eine „Politik der Anerkennung“, bes. 114 ff.

Pflichten besitzen wie die Einheimischen.⁸ Durch das EU-Recht stehen sie in dieser Hierarchie sogar an dritter Stelle nach den EU-Bürgern in Deutschland.

c) Asymmetrien hinsichtlich der sozialen Schichtung und Bildung

Schließlich gibt es bezüglich der Sozialstruktur beider Seiten eine Asymmetrie hinsichtlich der sozialen Schichtung: Während die am Dialog interessierten Christen in der Regel eher dem „Bildungsbürgertum“ und der Mittelschicht angehören, entstammt der Großteil der ersten Einwanderergeneration von Muslimen eher dem ländlichen Milieu und der Arbeiterschaft mit verhältnismäßig niedriger Schulbildung („Gastarbeiterislam“).⁹ Aus diesen unterschiedlichen sozialen Kontexten ergeben sich auch unterschiedliche lebensgeschichtliche Erfahrungen und Prägungen. Zwar ändert sich die Sozialstruktur der Muslime in der zweiten und dritten Einwanderergeneration, doch nicht ausschließlich zum Besseren: Während ein Teil höhere Schulen besuchte, unternehmerisch tätig wurde und so den sozialen Aufstieg schaffte, droht ein anderer Teil durch mangelnde Deutschkenntnisse, schlechte Schulabschlüsse, Arbeitslosigkeit und mangelnde Integration weiter in der sozialen Skala abzurutschen. Letzteres ist vor allem in bestimmten Stadtteilen von Großstädten und Ballungszentren zu beobachten und zu befürchten, in denen sich die Bevölkerung hauptsächlich aus Menschen mit Migrationshintergrund und sozial schwachen Deutschen zusammensetzt. Aus strukturellen Asymmetrien in der Gesellschaft, die unterschiedliche Chancen und Zugänge zu Bildung, Arbeit und Status zur Folge haben, ergeben sich auf diese Weise soziale Asymmetrien in Form von Hierarchien.¹⁰

Bislang fehlende theologische Ausbildungsstätten für Imame und islamische Religionslehrer sind ein zusätzlicher Grund dafür, dass von vielen gut ausgebildeten Theologen auf christlicher Seite kaum adäquate Partner für einen Dialog auf theologischer und wissenschaftlicher Ebene zur Verfügung stehen.¹¹ Auch diese Situation ändert sich nur allmählich, etwa mit der Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie (Münster, Erlangen). Die derzeit zur Verfügung stehenden Imame dagegen kommen zu einem Großteil aus dem Ausland (vor allem Türkei), sind meist nur einige Jahre in Deutschland und deshalb der deutschen Sprache

⁸ Vgl. Ralf Geisler, *Das Eigene als Fremdes. Chancen und Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs*, Hannover 1997, 13; M.S. Abdullah, *Muslimen in Deutschland*, 51.

⁹ Vgl. R. Geisler, *Eigene als Fremdes*, 15f; U. Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland*, 347.

¹⁰ Vgl. Birgit Rommelspacher, *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2002, bes. 156ff.

¹¹ Einen solchen Dialog auf wissenschaftlich-theologischer Ebene mit langfristiger Perspektive in Gang zu setzen versucht das von Hansjörg Schmid, Jutta Sperber und dem Autor 2003 initiierte „Theologische Forum Christentum – Islam“ an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Im März 2005 fand das erste Forum zusammen mit muslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern statt; siehe dazu H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hrsg.), *„Im Namen Gottes ...“: Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam*, Regensburg 2005 (in Vorbereitung).

kaum mächtig. Sie können zudem die gesellschaftliche Situation und die Verortung des Dialogs der deutschen Gesellschaft nicht immer richtig einschätzen.¹² Erschwerend kommt für die wissenschaftliche Ebene des Dialogs hinzu, dass es mittlerweile zwar eine ganze Reihe christlicher Theologen gibt, die zugleich Islamwissenschaftler sind, es dagegen so gut wie keine muslimischen „Christentumswissenschaftler“ gibt.

2. Kulturelle Asymmetrien und Barrieren

Asymmetrien gibt es im christlich-islamischen Verhältnis auch durch unterschiedliche kulturelle Prägungen. Unter „Kultur“ wird hier im Anschluss an F.R. Vivaldi die Art und Weise verstanden, „in der Menschen produzieren, handeln, ihren Alltag organisieren, lieben und arbeiten, ihre politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse normieren und regeln, sich geistig, d.h. religiös, künstlerisch, literarisch etc. betätigen.“¹³ Während die Christinnen und Christen in Deutschland fast ausnahmslos von der deutschen und – sofern man davon (noch oder überhaupt) als einer einheitlichen Größe sprechen kann – westlich-abendländischen Kulturtradition geprägt sind, sind auch bei den Muslimen in zweiter und dritter Generation, selbst bei Muslimen, die ihren Glauben nicht mehr intensiv praktizieren (sog. „Kulturmuslime“), die kulturellen Traditionen ihrer jeweiligen Herkunftsländer noch ziemlich stark wirksam. Dies äußert sich etwa in familiären Strukturen, im Umgang zwischen Männern und Frauen bzw. in den Geschlechterrollen, in Kleidungs- und Speisegewohnheiten, im Musikgeschmack, in der gesamten Lebensführung. Das Unbekannte und Unvertraute wird als schlechthin Anderes wahrgenommen und führt zu Fremdheitserfahrungen bzw. Fremdheitskonstruktionen, die zudem nicht zwischen der kulturellen und der religiösen Ebene unterscheiden: das kulturell Andere und Fremde wird mit dem Islam schlechthin identifiziert.¹⁴

Am Beispiel der Geschlechterrollen (Patriarchalismus) und der Kleidungsvorschriften (vor allem in Bezug auf Frauen) stellt sich die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis der Religion zur Kultur der Moderne und Aufklärung. Dass der Islam im Gegensatz zum Christentum (zumindest in dessen westeuropäischer Ausformung) die Aufklärung noch nicht vollzogen habe und sich somit noch im „vormodernen“ Paradigma befinde, ist eine häufig aufgestellte Behauptung, mit der bestimmte Phänomene der islamischen Welt und des Gastarbeiterislams

¹² Vgl. Thomas Lemmen/Melanie Miehl, *Miteinander leben. Christen und Muslime im Gespräch*, Gütersloh 2001, 76.

¹³ Monika Tworuschka, *Zu Gast bei den Religionen der Welt. Eine Entdeckungsreise für Eltern und Kinder*, Freiburg i.Br. 2000, 10.

¹⁴ Vgl. Iris Keßner, *Christen und Muslime – Nachbarn in Deutschland. Ein Beitrag zu einer interkulturellen Hermeneutik*, Gütersloh 2004, 142.

eine plausible Erklärung zu finden scheinen.¹⁵ Unbestreitbar ist, dass die große Mehrheit der im Ausland ausgebildeten islamischen Theologen und Imame und folglich der einfachen muslimischen Gläubigen einen eher unkritischen Umgang mit ihrer Religion vermittelt bekommen und weiter vermitteln. Ein historisch-kritisches Bewusstsein gerade hinsichtlich der zentralen religiösen Quellen Koran und Sunna ist bislang erst bei einzelnen Intellektuellen vorhanden.¹⁶

Diese derzeit noch bestehende Asymmetrie dürfte sich vor allem auch nach der Einrichtung theologischer Ausbildungsstätten an staatlichen Universitäten in Deutschland und anderen europäischen Ländern allmählich abschwächen. Dem Faktum einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft und damit auch einer zunehmenden Individualisierung, Pluralisierung und Privatisierung des Glaubens können sich auch die meisten Muslime der zweiten und dritten Einwanderergeneration kaum mehr entziehen. Selbst in islamischen Ländern ist der Islam inzwischen in viel stärkerem Maße von Säkularisierungs- und Modernisierungsprozessen und damit auch Aufklärungsdiskursen betroffen, als dies bislang wahrgenommen wurde.

Diese intellektuelle Auseinandersetzung in der islamischen Welt mit der geistig-kulturellen modernen Aufklärung ist dabei keineswegs nur eine Übernahme westlicher Diskurse, sondern verdankt sich durchaus auch eigener Impulse und Bewältigungsstrategien seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert.¹⁷ Dabei gibt es nicht nur Antagonismen (islamischer Fundamentalismus versus Westen), sondern auch erstaunliche Parallelen zwischen westlichem und islamischem Denken. Es ist also davor zu warnen, derzeit (noch) bestehende Asymmetrien hinsichtlich der Aneignung von Moderne und Aufklärung zu zeit- und kontextunabhängigen Wesensunterschieden zwischen beiden Religionen und Kulturen zu erklären. An die Stelle derartiger „Essentialisierung“ muss eine „Kontextualisierung“ treten. Die häufig begegnende unkritische

¹⁵ So z.B. Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, München 1981; ders., *Selig sind die Betrogenen*, 9, wo er von „verschiedenen Welten“ spricht. Um dies zu beweisen, gibt er folgende Begebenheit wieder: Ein katholischer Bischof besuchte eine Moschee und ließ sich als Zeichen des Respekts und der Toleranz vom Imam einen Koran schenken. Der Imam seinerseits jedoch lehnte das Geschenk des Bischofs in Form einer Bibel ab. Für Tibi paradigmatisches Beispiel verschiedener, unvereinbarer Dialog- und Toleranzkonzepte. Leider jedoch konnte Tibi bei einer persönlichen Nachfrage weder selbst noch durch Quellenangabe das Faktum dieser Begegnung nachweisen. Der betreffende Bischof jedenfalls hat inzwischen wiederholt öffentlich erklärt, dass diese Begegnung im Zusammenhang mit seiner Person nicht stattgefunden hat (vgl. *KirchenZeitung* vom 7.11.2004, 2). Inzwischen hat Tibi dieselbe „Geschichte“ in einem Wiederabdruck in Ursula Spuler-Stegemann, *Feindbild Christentum im Islam*, Freiburg/Basel/Wien 2004, 54-61, modifiziert, indem er nun von einem nicht näher identifizierten „Pfarrer“ spricht, vgl. ebd. 55. Sollte die erzählte Begebenheit also eher Beispiel für „Legendenbildung“ sein, weil sie so schön etwas zu beweisen scheint, was man allzu gerne beweisen möchte? Seriöse Wissenschaft jedenfalls ist dies nicht.

¹⁶ Vgl. z.B. Sadik al-Azm, *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*, Frankfurt/Main 1993; Nasr Hamid Abu Zaid, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt/Main 1996; Erdmute Heller/H. Mosbahi (Hrsg.), *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*, München 1998; Fatima Mernissi, *Islam und Demokratie. Die Angst vor der Moderne*, Freiburg/Basel/Wien 2002; Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, Würzburg 2005.

¹⁷ Vgl. Geert Hendrich, *Islam und Aufklärung. Der moderne Diskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004.

Gleichsetzung von Westen und Moderne einerseits und Islam und Vormoderne andererseits entspringt der Konstruktion von Selbstbildern und Fremdbildern, die der Identitäts- und Gruppenbildung dienen¹⁸ – damit sind wir bei den psychologischen Faktoren angekommen.

3. Psychologische Barrieren und Asymmetrien

Viele der bereits genannten sozialen und kulturellen Asymmetrien können zu psychologischen Barrieren und Asymmetrien führen und wiederum durch diese verstärkt werden. Sie sind im gegenwärtigen Diskurs höchst präsent, werden aber meist nicht bewusst gemacht, offen diskutiert und reflektiert. Vielmehr verbergen sie sich oft hinter vordergründigen, scheinbar sachlichen und rationalen Themen, die dann als Platzhalter oder „Nebenkriegsschauplätze“ für die unausgesprochenen und unausgetragenen Konflikte fungieren (z.B. die Debatte um das Kopftuch).¹⁹

Das zahlenmäßige Ungleichgewicht führt auf Seiten der Minderheit oft zu einem Unterlegenheitsgefühl, das durch mangelnde Sprachkenntnisse, niedrige Bildung und Unsicherheit bei Umgangsformen bisweilen noch verstärkt wird. Die deutsche und christliche Mehrheit dagegen fürchtet nicht selten um den Verlust etablierter Besitzstände, von Macht, Status und Einfluss, letztlich auch von Identität, wie sich am Beispiel vieler Moscheebaukonflikte²⁰ zeigt: Während die Muslime ihnen zustehende Rechte in Anspruch nehmen, soziale und rechtliche Anerkennung und Gleichstellung einfordern, werden von Teilen der Mehrheitsgesellschaft bestehende soziale und rechtliche Besitzstände und Hierarchien verteidigt und zu legitimieren versucht. Die im Zusammenhang mit den Kulturunterschieden bereits angesprochenen Fremdheitserfahrungen, oder besser: Fremdheitskonstruktionen, dienen dazu, „das Selbst abzusichern, indem im Bild des Fremden all das angesammelt wird, was für das Ich bedrohlich erscheint“.²¹ Eine kulturelle, religiöse, ethnische Differenz wird „umso mehr als Fremdheit verstanden, je mehr die Unvertrautheit in den Vordergrund geschoben und die Differenz als symbolische Grenze erfahren wird, die zwischen ‚Ihr‘ und ‚Wir‘ trennt ... Je entschiedener die Grenzen gegenüber dem Anderen gezogen und die Gemeinsamkeiten getilgt werden, desto

¹⁸ Vgl. Lutz Hoffmann, Feindbild Islam. Warum man hierzulande den Islam erfinden würde, wenn es ihn nicht schon gäbe, in: Tilmann Hannemann/Peter Meier-Hüsing (Hg.), Deutscher Islam – Islam in Deutschland, Marburg 2000, 63-81, 78ff.

¹⁹ Vgl. I. Keßner, Christen und Muslime, 162.

²⁰ Vgl. Thomas Schmitt, Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg 2003; I. Keßner, Christen und Muslime, bes. zum Konflikt um die Mannheimer Yavuz-Sultan-Selim-Moschee, 63-138; Hansjörg Schmid, Neue Sichtbarkeit. Wenn in Deutschland Moscheen gebaut werden, in: HerKor 58 (2004), 452-457, bes. 454f.

²¹ B. Rommelspacher, Anerkennung und Ausgrenzung, 10; zur Hermeneutik des Fremden vgl. auch Bernhard Waldenfels, Der Stachel des Fremden, Frankfurt/M. 1990; Theo Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

mehr wird der Fremde zum Feind.“²² Mit dieser zunächst kognitiven und emotional-affektiven Distanzierung wird schließlich „auch eine soziale Asymmetrie hergestellt, indem dem Anderen Wertschätzung und Anerkennung verweigert wird“²³. Ein Dialog auf Augenhöhe, ein herrschaftsfreier Diskurs ist in einem solchen Kontext nicht möglich.

Belastend hinzu kommen asymmetrische Zuschreibungen und Empfindungen von Täter- und Opferrollen auf Grund geschichtlicher, aber mehr noch tagespolitischer Ereignisse und Entwicklungen: Muslime fühlen sich zum Teil heute noch als Opfer christlicher Kreuzzüge, der Reconquista und des westlichen Kolonialismus und Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert und schreiben oft – ohne jegliche Selbstkritik – den Christen und dem Westen die Schuld an der gegenwärtigen Rückständigkeit und Armut islamischer Gesellschaften zu. Viele Christen ihrerseits fühlen sich entweder tatsächlich schuldig oder aber sehen sich selbst als Opfer eines seit jeher bestehenden islamischen Expansionsdrangs oder des gegenwärtigen islamischen Fundamentalismus und islamisch verbrämten Terrorismus. An diesen Beispielen wird deutlich, wie auf beiden Seiten jeweils geschichtliche Konfrontationen zwischen Kollektiven auf die gegenwärtigen Kollektive übertragen und damit essentialisiert, d.h. zu übergeschichtlichen Konflikten stilisiert werden („tradierte Konfrontationen“)²⁴.

Außerdem können sich Deutsche, seien sie Christen oder nicht, als Opfer der Arbeitsmigration sehen: eigene Arbeitslosigkeit, Statusverlust, Belastung der Bildungs- und Sozialsysteme, Kriminalität und andere Probleme werden nicht selten pauschal den Einwanderern oder Ausländern und damit auch den Muslimen angelastet („Sozialneid“).²⁵ Lebensgeschichtliche und sozioökonomische Faktoren spielen hierbei eine große Rolle.

Muslime und islamische Organisationen wiederum sehen sich derzeit permanenten Rechtfertigungszwängen und des Generalverdachts sowie der rechtlichen Benachteiligung und Ausgrenzung durch Staat und Gesellschaft ausgesetzt. Diese wechselseitigen, auf religiöse und ethnische Kollektive bezogenen Zuschreibungen von Täter- und Opferrollen führen zu Vorurteilen, Stereotypen und Feindbildern²⁶ und drohen den Dialog zu blockieren. Derartige Rollenmuster können und müssen überwunden werden, indem jede Seite ihre Ängste und Gefühle artikulieren darf, jeder dem anderen zuhört und sich in die Lage des anderen hinein zu ver-

²² B. Rommelspacher, Anerkennung und Ausgrenzung, 11; zur Wahrnehmungsebene im christlich-islamischen Verhältnis vgl. auch I. Keßner, Christen und Muslime, bes. 140-153.

²³ B. Rommelspacher, Anerkennung und Ausgrenzung, 14.

²⁴ L. Hoffmann, Feindbild Islam, 72 f.

²⁵ Vgl. I. Keßner, Christen und Muslime, 122 ff.

²⁶ Zum Thema „Feindbild“ im christlich-islamischen Verhältnis vgl. Jochen Hippler/Andrea Lueg, Feindbild Islam, Hamburg 2002; U. Spuler-Stegemann, Feindbild Christentum im Islam, Freiburg 2004 (allerdings mit einigen problematischen Beiträgen, in denen selbst Feindbilder wie z.B. „protestantische Kirchenfunktionäre“, 176, aufgebaut werden; vgl. auch Anm. 15); B. Rommelspacher, Anerkennung und Ausgrenzung, 99-108.

setzen lernt (Empathie) und beide Seiten zur Versöhnung bereit sind. Dies setzt auch die Bereitschaft und Fähigkeit zu Selbstkritik voraus.²⁷

Dass sowohl auf Seiten von Christen als auch auf Seiten von Muslimen wechselseitige und meist stark spiegelbildliche Feindbilder existieren, ist evident, wie stark sie ausgeprägt und verbreitet sind, ist dagegen strittig und hängt von der Definition von „Feindbild“ bzw. von der Grenzziehung zwischen Feindbildbegriff und berechtigter Kritik ab. Repräsentative Untersuchungen jedenfalls zeigen, dass zumindest in Teilen der deutschen Bevölkerung die Bedrohungsängste und Vorbehalte gegenüber dem Islam und den Muslimen relativ stark sind. Äußern sich diese in generell ablehnenden Einstellungen, kulturellen Abwertungen und distanzierenden Verhaltensabsichten gegenüber Muslimen und ihrem Glauben, so kann man von einer „Islamphobie“ sprechen und diese als religiöse Form oder Komponente einer gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit deuten.²⁸

4. Asymmetrien im Dialogverständnis und in der Dialogbereitschaft?

Hinter die Formulierung dieser Zwischenüberschrift ist bewusst ein Fragezeichen gesetzt, da sich hinsichtlich des Dialogverständnisses und der Dialogbereitschaft keine einheitlichen und repräsentativen Aussagen für beide Seiten machen lassen. Allein auf christlicher Seite existieren zwischen und innerhalb der verschiedenen Kirchen unterschiedliche Dialogkonzepte. Am ehesten lässt sich für die katholische Kirche mit ihren lehramtlichen Schreiben ein ausgearbeitetes Dialogkonzept feststellen, das nach den Ebenen des Dialogs im Alltag, in der Theologie, in der Praxis und in der Spiritualität unterscheidet.²⁹

Häufig wird man auf christlicher Seite mit der Frage konfrontiert, ob denn die Muslime überhaupt zum Dialog bereit seien. In der Vergangenheit war es wohl tatsächlich eher die christliche Seite, die den Dialog suchte, in den letzten Jahren jedoch, vor allem nach dem 11. September haben sich viele Muslime und Moscheevereine von sich aus für Begegnung und Austausch geöffnet (z.B. Tag der offenen Moschee am 3. Oktober). Dabei geht es den dialoginteressierten Christen meist um ein Kennenlernen der islamischen Religion und Kultur. Demgegenüber müssen die Christen und besonders christliche Theologen häufig feststellen, dass es den Muslimen weniger um ein Kennenlernen des Christentums und um theologische Fragen

²⁷ Dass Ängste, Bedrohungsgefühle, Vorurteile durch angeleitete Begegnung zumindest bei einem Teil der Bevölkerung, besonders der religiös geprägten, tatsächlich abgebaut werden können, kann die Studie von I. Keßner, Christen und Muslime, bes. 131-134, empirisch nachweisen.

²⁸ Vgl. Jürgen Leibold/Steffen Kühnel, Islamphobie. Sensible Aufmerksamkeit für spannungsreiche Anzeichen, in: Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Deutsche Zustände. Folge 2, Frankfurt/Main 2003, 100-119, bes. 101, 105; Eberhard Seidel, Die schwierige Balance zwischen Islamkritik und Islamphobie, in: ebd., 261-278.

²⁹ Vgl. Sekretariat für die Nichtchristen, Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Rom 1984.

geht, als vielmehr um ganz praktische Probleme des Alltagslebens, die sich für sie aus der Migrations- und Diasporasituation ergeben. Steht im Christentum nämlich seit der frühen Kirche die Theologie, die Frage nach dem rechten Glauben („Orthodoxie“) im Zentrum, so im Islam seit früher Zeit die Rechtswissenschaft und die Frage nach dem rechten Handeln („Orthopraxie“).

Für beide Seiten noch weithin ungeklärt und kaum offen angesprochen ist auch das Verhältnis von Dialog und Mission: Beide Religionen können die Notwendigkeit und Berechtigung des Dialogs begründen und halten gleichzeitig an ihrem jeweiligen Missionsauftrag fest. So mag es sowohl Christen als auch Muslime geben, die den Dialog als Mittel der Mission betrachten. Häufig jedoch ist auf Seiten dialoginteressierter Christen eher eine Haltung der Selbstkritik bis hin zur Selbstinfragestellung zu beobachten, während die muslimische Seite die Begegnungssituation nicht selten zur Selbstdarstellung und Werbung nutzt.

Tauschen sich die Dialogpartner daher nicht von Anfang an und immer wieder über ihre jeweilige Anliegen, Motive und Dialogziele, aber auch über die aktuellen Befindlichkeiten (Verletzungen, Irritationen etc.) aus, kann der Dialogprozess schnell zum Erliegen kommen. Die Asymmetrie bezüglich des Dialogverständnisses wird durch die bereits erwähnten Asymmetrien hinsichtlich Bildung und Ausbildung noch verstärkt. Aber auch grundsätzliche theologische Asymmetrien spielen hier möglicherweise eine nicht zu unterschätzende Rolle:

5. Theologische Asymmetrien

Die grundsätzliche und deshalb nicht aufhebbare theologische Asymmetrie³⁰ im Verhältnis beider Religionen besteht darin, dass der Islam nach dem Christentum entstanden ist. Als nachchristliche monotheistische Religion nahöstlichen Ursprungs bezieht sich der Islam bereits in seiner Heiligen Schrift, dem Koran, auf das Christentum und relationiert sich dadurch theologisch, wenn auch nicht in eindeutiger und systematischer Weise.³¹ Durch die faktische Bezugnahme auf christliche Traditionen – z.B. Anerkennung Jesu als Propheten und Gesandten –, allerdings in Form von Neuaneignung, Umformung und sogar Widerspruch (z.B. in Bezug auf die Gottessohnschaft und den Kreuzestod Jesu), und den Anspruch, die christliche Offenbarung wenigstens zum Teil inhaltlich zu bestätigen, ist der Islam sowohl religions- wie offenbarungsgeschichtlich ohne das Christentum nicht zu denken.

³⁰ Sehr deutlich hat diese Asymmetrie herausgearbeitet Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, bes. 24-27.

³¹ Vgl. dazu Andreas Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 94-134. Zur theologischen Verhältnisbestimmung beider Religionen vgl. auch Andreas Renz, *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg 2002.

Das Christentum seinerseits jedoch sieht sich als letztgültige, universale, unüberbietbare Offenbarungsreligion und sah sich deshalb – von wenigen Ausnahmen abgesehen – lange Zeit nicht genötigt, theologisch auf die Existenz und den Anspruch des Islams zu reagieren. Das Christentum könnte theologisch sehr gut, wahrscheinlich sogar besser ohne den Islam existieren – was nicht heißen soll, dass die Existenz des Islam nicht auch theologisch positiv gewürdigt werden kann. Von islamischer Seite wird diese Asymmetrie oft in der Form beklagt, dass man im Islam Jesus als Propheten anerkenne, umgekehrt aber die Anerkennung Muhammads christlicherseits verweigert werde. Aber auch der Islam hat trotz seiner religionsgeschichtlichen offenbarungstheologischen Bezugnahme auf das Christentum in seinem Mainstream weitgehend bis heute darauf verzichtet, sich mit dem real existierenden Christentum oder den Heiligen Schriften der Christen zu beschäftigen und hat sich stattdessen mit den im Koran über die Christen und ihren Glauben enthaltenen, für endgültig und unverfälscht gehaltenen Aussagen begnügt.³²

Eine ähnliche Asymmetrie besteht im Verhältnis von Judentum und Christentum mit dem Unterschied, dass das Christentum die Heilige Schrift der Juden in den eigenen Kanon aufgenommen, dafür aber das nachbiblische Judentum nahezu 2000 Jahre theologisch enterbt hat. Aber auch das Judentum sah sich im Laufe der Jahrhunderte kaum genötigt, sich theologisch mit dem Christentum zu beschäftigen. Die grundsätzlichen theologischen Asymmetrien im Verhältnis der drei abrahamitischen Religionen zueinander, verbunden mit einer gewissen Konkurrenzsituation, lassen sich nicht beheben, wohl aber die Selbstgenügsamkeit, die in der Vergangenheit daraus resultierte: Juden, Christen und Muslime leben heute in der einen Welt, sie leben in einer Gesellschaft nebeneinander und miteinander. Sie können und müssen aufeinander zugehen, einander kennen lernen, einander zuhören, voneinander lernen. Weder gesellschaftlich noch theologisch können sie sich heute noch einen Isolationismus und Solipsismus leisten. Juden, Christen und Muslime müssen sich immer wieder fragen, was Gott ihnen durch die Existenz des Anderen sagen will. Sie müssen lernen, den Anderen in seinem Anderssein wahr zu nehmen und auszuhalten und zugleich entdecken, was ihnen gemeinsam ist.

Schluss

Die aufgezeigten Asymmetrien und Hindernisse im christlich-islamischen Dialog in Deutschland sind sicher nicht vollständig und sie mögen nicht immer und überall in dieser Form vorhanden sein oder von allen Beteiligten in gleicher Weise empfunden werden. Die vorange-

³² Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München/Zürich 2004, 586, spricht in diesem Zusammenhang von einem „Selbstgenügsamkeitsdogma“.

gangenen Ausführungen basieren vielmehr auf persönlichen Erfahrungen und der kritischen Sichtung des vorliegenden Materials zum christlich-islamischen Dialog. Manche dieser Asymmetrien und Hindernisse sind, wie gezeigt wurde, grundsätzlicher Natur und deshalb nicht aufhebbar, andere sind zeit- und kontextbedingt. Alle aber stellen sie Herausforderungen, Aufgaben und Chancen für die Christen und Muslime im Dialog und in der Begegnung dar. Wichtig ist, dass beide Seiten sich der bestehenden Probleme bewusst werden, sie gemeinsam besprechen und reflektieren und – wo möglich – abbauen. Nur dann kann der christlich-islamische Dialog gelingen und einen echten Lernprozess zum Wohl der Menschen bewirken.