



David Rüschemschmidt

ZWISCHEN KIRCHTURM UND MINARETT

Der christlich-islamische Dialog seit 1973



Centrum für
Religion und Moderne
Center for Religion and Modernity

campus

Zwischen Kirchturm und Minarett

Schriftenreihe »Religion und Moderne«

Band 25

Herausgegeben im Auftrag des Centrums für Religion und Moderne (CRM) der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster von Thomas Großbölting, Detlef Pollack,
Barbara Stollberg-Rilinger und Ulrich Willems

Wissenschaftlicher Beirat

Thomas Bauer, Matthias Casper, Marianne Heimbach-Steins, Mouhanad Khorchide,
Judith Könemann, Hans-Richard Reuter, Perry Schmidt-Leukel, Martina Wagner-Egelhaaf
(alle Münster), Hans Joas (Berlin) und Hugh McLeod (Birmingham)

David Rüschemschmidt ist Historiker an der Universität Münster
und forscht zu Themen der Religionsgeschichte.

David Rüschemschmidt

Zwischen Kirchturm und Minarett

Der christlich-islamische Dialog seit 1973

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Dissertationsschrift des Autors, mit der er 2021
am Fachbereich Geschichte/Philosophie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
im Fach Neuere und Neueste Geschichte promoviert wurde.

ISBN 978-3-593-51498-7 Print
ISBN 978-3-593-45066-7 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer
Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2022 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Liebfrauenkirche und Minarett der DITIB Yavuz Sultan Selim Moschee
in Mannheim © www.pixabay.com

Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe GmbH ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

1. Einleitung	8
1.1 Gegenstand und Fragestellungen	10
1.2 Konzeptionelle und methodische Überlegungen	20
1.3 Forschungsstand und Quellenlage	30
2. Religiöser Wandel in (West-)Deutschland	37
2.1 Säkularisierung und/oder Individualisierung? Transformationsprozesse des Religiösen.....	38
2.2 Externe Pluralisierung	46
2.3 Öffentlicher Bedeutungsgewinn: Medialisierung, Politisierung, Polarisierung.....	49
3. Vor- und Rahmenbedingungen bis 1973	54
3.1 Kontinuitäten muslimischer Präsenz in Deutschland.....	55
3.2 Öffnungstendenzen im Christentum	66
3.3 Islamische Positionen zum Dialog vor 1973.....	86
3.4 Frühe Begegnungen von Christen und Muslimen in Westdeutschland nach dem Anwerbeabkommen mit der Türkei.....	89
3.5 Zwischenfazit: Die Genese des Dialogs.....	98
4. Vorläufer zivilgesellschaftlicher Dialoginitiativen	102
4.1 Wechselseitige Perzeptionen	102

4.2 Eine dialogische Initiative: Die ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslimen (JCM) in Bendorf am Rhein	116
4.3 Der Arbeitskreis Gelsenkirchen bis 1982: Kirchliche Ausländerarbeit und zivilgesellschaftliches Engagement.....	117
4.4 Im Spannungsfeld zwischen »Ausländerarbeit« und Mission: Die Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen.....	131
4.5 Eine Initiative auf Bundesebene: Die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe.....	138
4.6 Zwischenfazit.....	156
5. Die Etablierung des Dialogs in den 1980er Jahren	159
5.1 Die Gründungen in den 1980er Jahren.....	159
5.2 Gründungskonstellationen, Entwicklungsprozesse und Trägergruppen.....	186
5.3 Dimensionen der Vergemeinschaftung und die kommunikative Einhegung der religiösen Differenz	191
5.4 Akteurshandeln nach außen	195
5.5 Diskurs und Dialog: Die Rushdie-Affäre und die CIG.....	199
5.6 Dialog als Anerkennungsgeschehen	203
5.7 Zwischenfazit.....	206
6. Der christlich-islamische Dialog 1990–2001	209
6.1 Rekonstruktion der Gründungen ab 1990.....	209
6.2 Entwicklungen in den zuvor bestehenden Dialoginitiativen.....	216
6.3 Modi der Vergemeinschaftung	219
6.4 Akteurshandeln nach außen	225
6.5 Interdependenzen zwischen diskursrelevanten Ereignissen, Islam-Bildern und Reaktionen.....	239
6.6 Kritik am Dialog vor 2001.....	243
6.7 Interritualität und Kritik daran	252
6.8 Zwischenfazit.....	255

7. Der Dialog im Schatten des 11. Septembers.....	258
7.1 Der 11. September 2001 als islambild-relevantes Ereignis?.....	259
7.2 Die Neugründungen und die Arbeit in bestehenden Initiativen.....	264
7.3 Vergemeinschaftungsprozesse: Religiöse Gemeinsamkeiten und Zivilethos	281
7.4 Das zivilgesellschaftliche Akteurshandeln	285
7.5 Der Diskursbezug.....	292
7.6 Neue Strukturen des Dialogs	294
7.7 Der Dialog in der Kritik.....	302
7.8 Der christlich-islamische Dialog zwischen Religion und Politik.....	309
7.9 Zwischenfazit.....	316
8. Schlussbetrachtung	319
8.1 Resümee.....	319
8.2 Einordnung in die Zeitgeschichte der Religionen	328
8.3 Ausblick	333
Dank	336
Quellen und Literatur	338
Abkürzungsverzeichnis	362
Personenregister	364

1. Einleitung

Der Ezan-Ruf, mit dem der Muezzin die gläubigen Musliminnen und Muslime zum Gebet auffordert, erklang am 18. April 1970 von einer ungewöhnlichen Stelle: dem Ambo der evangelischen St. Reinoldi-Kirche in Dortmund.¹ Über 100 Interessierte hatten sich auf Einladung der Rheinisch-Westfälischen Auslandsgesellschaft (RWAG) zu einem Seminar eingefunden, das den »Dialog zwischen Christentum und Islam« zum Thema hatte. Am Rande dieses Seminars fand auch eine christlich-muslimische Gebetsandacht statt, anlässlich derer der Muezzin-Ruf ertönte. Im gotischen Chorgestühl des Kirchenbaus sitzend hörten Christen und Muslime Musik von Johann Sebastian Bach und lasen wechselseitig aus Bibel und Koran.

Aus dieser frühen Begegnung von einigen wenigen Christen und Muslimen im Ruhrgebiet ist rund 50 Jahre später eine komplexe Beziehungskonstellation zwischen den Angehörigen von Christentum und Islam erwachsen. Am 29. Mai 2018 berichtete die Tageszeitung *Welt* unter Hinweis auf eine Studie des in Washington ansässigen PEW Forschungszentrums: »Christen lehnen Muslime eher ab als Nichtgläubige.«² Ein zentrales Ergebnis dieser Studie zu »Christsein in Westeuropa« war, dass Angehörige christlicher Kirchen negativere Einstellungen gegenüber Muslimen und Migranten aufwiesen als Konfessionslose.³ Sind Christinnen und Christen⁴ aber auch aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit fremden- und islamfeindlicher? Etwas

1 Vgl. Dortmunder Kontaktgruppe der Kirchen mit Moscheevereinen, 2002, S. 7.

2 Vgl. Ansgar Graw, »Studie zu religiöser Einstellung: Christen lehnen Muslime eher ab als Nichtgläubige«, *Welt*, 29.05.2018, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article176794385/Studie-zu-religioeser-Einstellung-Christen-lehnen-Muslime-eher-ab-als-Nichtglaeubige.html> (zugegriffen am 05.02.2020).

3 Vgl. PEW Research Center 2018, S. 9.

4 Auch hier stellt sich die Herausforderung einer geschlechtergerechten Sprache. Da die Quellen zumeist keine Rückschlüsse ziehen lassen, ob es sich bei der Verwendung des Maskulinums um Angehörige beider Geschlechter handelt, wird auch hier weitgehend dem generischen Maskulinum gefolgt. Soweit es der Sache nach zutrifft, sind weibliche und Personen weiterer Geschlechter miteinbezogen.

differenzierter war das Ergebnis einer anderen Studie aus dem Folgejahr, in der Gert Pickel und andere Religionssoziologen die individuelle Bedeutung von Religion untersuchten. Noch immer sei für 57 Prozent der Menschen in Deutschland ihre religiöse Identität wichtig,⁵ mit höheren Anteilen in Westdeutschland als im weitgehend entkirchlichten Osten. Nicht eindeutig falle das Urteil darüber aus, wie diese religiöse Bestimmung der Identität sich sozial und hinsichtlich der Einstellung zu Nicht- und Andersgläubigen auswirke. Unter dieser Gruppe von sich religiös Verstehenden gebe es solche verschiedener religiöser Zugehörigkeit, welche „Menschen, die etwas anderes glauben oder leben, abwehren oder auf die wörtliche Auslegung der heiligen Schriften beharren«, so Pickel in einem Interview.⁶ Andere hingegen setzten sich »für Nächstenliebe, Offenheit für andere und Pluralismus« ein.⁷ Eine große Bedeutung wird dem interreligiösen Dialog und damit der Ausgestaltung konkreter Beziehungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen beigemessen. 66 Prozent derer, denen ihre Religion wichtig ist, befürworten den Dialog zwischen Angehörigen unterschiedlicher Glaubensrichtungen und Weltanschauungen.⁸

Als im Jahr 2020 die Corona-Pandemie auch die Bundesrepublik Deutschland in einen krisenhaften Ausnahmezustand versetzte, reagierten Angehörige sowohl des Christentums als auch des Islam gemeinsam: Unter dem Motto #allein fand am 11. April 2020 ein multireligiöses Gebet von und mit Menschen muslimischen und christlichen Glaubens in der Corona-Krise statt. Es ging zurück auf die Initiative der christlich-islamischen Gesellschaft (Sitz in Köln) und wurde von deren Angehörigen ausgearbeitet, durchgeführt und multipliziert von den Bistümern, Landeskirchen und islamischen Verbänden in NRW.

Aus diesen vier zeitlich disparaten Schlaglichtern ergibt sich die Frage, wie sich das Verhältnis von Gläubigen beider Religionen im letzten halben Jahrhundert entwickelte und heute darstellt. Diese Arbeit möchte zur Erhellung der Gegenwartsgeschichte des Verhältnisses von Christen und Muslimen beitragen und nimmt zu diesem Zweck den christlich-islamischen Dialog als Begegnungs- und Kooperationsgeschehen in den Blick, das in spezifische Zusammenhänge der (lokalen) Zivilgesellschaft, der Religions-

5 »Neue Studie: Religiös Unentschlossene in Deutschland werden weniger«, www.katholisch.de, 12.12.2019, <https://www.katholisch.de/artikel/23892-neue-studie-religioes-unentschlossene-in-deutschland-werden-weniger> (zugegriffen am 13.02.2020).

6 Sadigh/Pickel 2019.

7 Ebd.

8 Vgl. Pickel u.a. 2019, S. 32–33.

gemeinschaften, soziokulturelle Kontexte sowie religions- und sozialgeschichtliche Entwicklungen in Deutschland insgesamt eingebettet ist.

1.1 Gegenstand und Fragestellungen

Das Verhältnis von Christen und Muslimen, welches wiederum vor einem komplexen Hintergrund steht und in vielfältige Bedingungsgefüge der »Sozialgeschichte der Religion«⁹ der neusten Zeit eingebettet ist, wird in der vorliegenden Arbeit erschlossen. Sie zielt somit auf den Zwischenraum zwischen den metaphorisch im Titel der Arbeit als »Kirchturm« und »Minarett« figurierten Zentren der Religionsgemeinschaften.

Vermittels der Untersuchung solcher Begegnungskonstellationen wird eine kontextsensible Begegnungs- und Verhältnisgeschichte von Christen und Muslimen seit 1973 unter besonderer Berücksichtigung Nordrhein-Westfalens erarbeitet, wo sowohl ein Großteil der Muslime lebt und beinahe ein Drittel der Dialoginitiativen angesiedelt ist. Von besonderem Interesse sind Wechselwirkungen und Interdependenzen zwischen dem Begegnungs- und Dialoggeschehen auf lokaler Ebene, religions- und sozialhistorischen Entwicklungen sowie gesellschaftlichen, massenmedialen und kirchlichen Narrativen und Bildern von »dem Islam«, die nicht selten von national und international beachteten Ereignissen und Entwicklungen geprägt werden. Ferner ist anzunehmen, dass das Feld der christlich-islamischen Begegnung zugleich eines war, in dem sich vielfältige und vielschichtige Prozesse von Aushandlungen, Annäherungen, Kooperationen, aber auch Distanzierungen sowie Kämpfe um Anerkennung und Deutungshoheiten innerhalb eines sich pluralisierenden, schrumpfenden religiösen Feldes vollzogen. Doch was genau ist unter interreligiöser Begegnung und interreligiösem Dialog zu verstehen und wie verhalten sich diese beiden Dimensionen des Verhältnisses von Christen und Muslimen zueinander?

9 Ziemann 2009.

Interreligiöse Begegnung und interreligiöser Dialog

Der Begriff der »interreligiösen Begegnung« ist facettenreich.¹⁰ Er bezeichnet in einem weiter gefassten Sinne das Zusammentreffen von Personen oder Gruppen, die sich hinsichtlich ihrer religiösen Zugehörigkeit unterscheiden. Die Begegnung kann dann als »interreligiös« verstanden werden, wenn das jeweils religiöse Selbstverständnis der Akteure und ihre religiöse Zugehörigkeit im Begegnungsgeschehen relevant sind oder werden. Bei Friedman Eißler werden die englischsprachigen Begriffe »Encounter« und »Dialogue«, also »Begegnung« und »Dialog«, synonym verwendet,¹¹ dies greift meines Erachtens jedoch zu kurz. Zwar ist jeder interreligiöse Dialog zugleich und zwangsläufig eine interreligiöse Begegnung. Religionskriege, Zwangsmissionierungen, Kreuzzüge oder mittelalterliche Streitgespräche können indes kaum dem interreligiösen Dialog zugeordnet werden.

Als bestimmte Form des interreligiösen Dialogs bildet jener zwischen Christen und Muslimen den zentralen Gegenstand dieser Untersuchung. Etymologisch entstammt der Terminus »Dialog« dem Griechischen, geht auf das Lexem *διάλογος* (*diálogos*) zurück und bedeutet ursprünglich »Unterredung«, »Gespräch«. Der Theologe Andrew Wingate geht davon aus, dass »Dialogue begins when people meet people.«¹² Jedoch ist nicht jede Begegnung per se bereits ein Dialog. Der Gehalt des griechischen Verbums *διαλέγεσθαι* (*dialégesthai*),¹³ also sprechen, sich unterhalten, muss in dem Verständnis von Dialog enthalten sein. In einem basalen Sinne kann der Begriff »interreligiöser Dialog« demnach also eine Unterredung oder Gespräch bezeichnen, das zwischen zwei oder mehreren religiösen Akteuren – seien sie individuell oder kollektiv – geführt wird.¹⁴ Selbiges gilt für die von Fuad Kandil etymologisch hergeleitete Bestimmung, der interreligiöse Dialog sei als »jedes Gespräch religiösen Inhalts, welches zwischen zwei oder mehr Kommunikationspartnern, die unterschiedlichen Religionen angehören, mit dem Ziel gegenseitiger Aufklärung und Information geführt wird«, zu verstehen.¹⁵ Bei genauerer Betrachtung resultieren aus dieser Definition jedoch Folgefragen: Was ist ein religiöser Inhalt? Ist jener nur so zu definieren, dass er sich im engeren Sinne spekulativ auf die Grenze zwischen Immanenz und

10 Vgl. jüngst den interdisziplinären Band von Körs/Weiße/Willaime 2020.

11 Eißler 2010, S. 163–164.

12 Wingate 1991; Pratt 2014, S. XVI.

13 Vgl. Kluge 2012, S. 197.

14 Vgl. Schmidt-Leukel 2012, S. 157–175.

15 Kandil 2008, S. 225.

Transzendenz bezieht?¹⁶ Oder sind damit bereits ethische oder gar politische Fragestellungen verbunden? Wo genau besteht die Grenze zwischen Gesprächen religiösen und eben politischen oder ethischen Inhalts?

Auch die Zielperspektive, die durch »gegenseitige Aufklärung und Information« angegeben wird, wirft weiterführende Fragen auf, die sich zum einen darauf beziehen, was denn gegenseitige Aufklärung meint, und zum anderen darauf, ob definitorisch auszuschließen ist, was sich nicht unter gegenseitiger Aufklärung und Information subsumieren lässt. Versteht man »gegenseitige Aufklärung und Information« lediglich als Austausch religiöser Selbstbeschreibungen, sind damit andere Formen der Begegnung und des Dialogs, die etwa gemeinsames soziales Engagement oder religiöse Feiern betreffen, nicht unbedingt mitumfasst. Hansjörg Schmid meint etwa, dass der Dialog eben gerade mehr sein müsse als bloße wechselseitige Mitteilung von Meinungen, dass er nämlich eine »Verständigung« zum Ziel haben müsse und sich »nicht auf verbalen Austausch« beschränken dürfe.¹⁷ Die terminologische Definition, interreligiösen Dialog als eine Unterredung oder Gespräch zu verstehen, das sich zwischen mindestens zwei Akteuren verschiedener religiöser Zugehörigkeit entspinnt, sollte um die Klärung der Frage erweitert werden, was denn die »Christlichkeit« und »Islamität« des christlich-islamischen Dialogs ausmacht. Der Soziologe Levent Tezcan hat dazu produktive Überlegungen angestellt, in denen er darlegt, dass der christlich-islamische Charakter dadurch erreicht wird, dass »Islamität« oder »Christlichkeit« als solche entweder durch die Behandlung »thematisch-theologischer Fragen« oder vermittelt »religiös begründete[r] Positionsbestimmungen in nichttheologischen Fragen« oder »in personeller Hinsicht« sichtbar werden.¹⁸ Diese drei Bedingungen erscheinen sinnvoll und anschlussfähig.

Damit sind die Eckpfeiler einer Begriffsbestimmung des interreligiösen Dialogs markiert: Interreligiöser Dialog ist als Begegnung zwischen Akteuren, die unterschiedlichen religiösen Traditionen angehören, zu verstehen. Diese Begegnung ist ferner dadurch gekennzeichnet, dass entweder der Gegenstand des Gesprächs religiös bestimmt ist,¹⁹ dass die Positionsbestimmungen der Beteiligten zu nicht im engeren Sinne religiösen Themen sich durch Bezugnahme auf religiöse Komponenten oder Glaubensbestände

16 Vgl. Luhmann 2000, S. 118; vgl. auch Großbölting 2013a, S. 15–16.

17 Schmid 2012, S. 32–33.

18 Tezcan 2011, S. 293–295.

19 Religiös in dem Sinne, dass es auf die Differenz zwischen Immanenz und Transzendenz bezogen ist.

charakterisiert oder dass das in der Interaktion wirksame Selbstverständnis der sich Begegnenden durch religiöse Zugehörigkeit geprägt wird. Innerhalb dieser Grenzen sind vielfache Ausdifferenzierungen möglich.

Ein bedeutender Typus des interreligiösen und christlich-islamischen Dialogs findet im Rahmen von Gesellschaften, Vereinen, Gesprächskreisen, Arbeitsgemeinschaften und ähnlichen Dialoginitiativen statt. Quantitativ vereinen diese Arten von Zusammenschlüssen nur eine überschaubare Anzahl von Personen. Sie weisen aber zugleich über die Grenzen ihrer Mitglieder hinaus, denn sie stehen in gesellschaftlichen Kontexten, die durch religiöse Pluralität gekennzeichnet sind und sind mit diesen Kontexten durch Interdependenzen verschränkt.²⁰ Die in den Initiativen organisierten Personenkreise sind nicht nur Initiatoren von beispielsweise Vortrags- oder Diskussionsveranstaltungen, gemeinsamen Festen oder Gebeten, sondern begleiten auch Begegnungsprozesse und vermitteln in Konflikten jenseits ihrer Gruppengrenzen. Sie stehen außerdem stets in engem Kontakt zu den organisierten Religionsgemeinschaften vor Ort. Deswegen stehen sie im Zentrum der vorliegenden Studie. Der Religionswissenschaftler und Soziologe Alexander-Kenneth Nagel hat in Bezug auf das Ruhrgebiet eine Typologie von interreligiösen Aktivitäten erarbeitet, die interreligiöse Nachbarschaftsaktivitäten, Dialoginitiativen, interreligiöse Friedensgebete, interreligiöse Schulgottesdienste und interreligiöse Festivals unterscheidet.²¹

Diese idealtypische Unterscheidung muss insofern differenziert werden, als die genannten Formen stark wechselseitig miteinander verbunden sind oder der eine Typ die Ausprägung eines anderen ist. So sind Dialoginitiativen häufig ein Resultat von Nachbarschaftsaktivitäten oder sie initiieren und organisieren ebendiese. Weiterhin sind die Initiatoren von gemeinsamen Festen, Feiern und auch Gebeten häufig die Dialoginitiativen selbst oder jene Personen, die sich auch in den Dialoginitiativen engagieren. Aus diesen Gründen können die institutionalisierten Gemeinschaften, Arbeits- und Gesprächskreise als eine Art verdichtetes Begegnungs- und Beziehungsgeschehen angesehen werden, vermittels dessen man die pluriformen Facetten und Dimensionen interreligiöser Begegnungskonstellationen im lokalen Rahmen und damit eine relationale Geschichte von Christen und Muslimen

20 So finden sich christlich-islamische Dialoginitiativen besonders häufig in jenen Städten und Regionen, die durch Migration und von kultureller und religiöser Vielfalt geprägt sind. Vgl. Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs: »Landkarte des Dialogs | KCID«, <https://www.kcid.de/landkarte-des-dialogs> (zugegriffen am 03.07.2019); Vgl. auch Hero/Krech/Zander 2008.

21 Vgl. Nagel 2015b, S. 199–201.

erschließen kann. Dabei ist deren rekonstruktive Erschließung auf der Grundlage einer historisch-kritischen Analyse und Deutung der entsprechenden Quellen bereits ein Wert für sich und als Forschungsdesiderat vielfach angezeigt.²² Darüber hinaus wird jedoch auch angestrebt, durch konzeptionell geschärfte Zugänge analytische Erkenntnisse über die Bedingungen, Logiken, Mechanismen und Wirkungsweisen des christlich-islamischen Dialogs hervorzubringen und diese in die größeren Entwicklungen einer Zeitgeschichte der Religionen in Deutschland einzuordnen.

Fragestellungen

Hinsichtlich des umrissenen Themas stellen sich, nimmt man das Verhältnis von Christen und Muslimen und als dessen Ausprägung den interreligiösen Dialog in Nordrhein-Westfalen in den zeit- und religionsgeschichtlichen Blick, einige Fragen, die für diese Arbeit forschungsleitend sind.

Zunächst ist nach der Genese jener Situation im religiösen Feld zu fragen, im Verlauf derer es überhaupt zur Ausbildung des christlich-islamischen Dialogs als Modus der Begegnung mit dem jeweils religiös Anderen kam. Dafür relevante Faktoren sind Veränderungen der Präsenz des Islam in Deutschland durch Zuwanderung, Öffnungstendenzen sowohl im Katholizismus, vor allem manifest durch die einschlägigen Äußerungen im Zweiten Vatikanischen Konzil, als auch im protestantisch dominierten Ökumenischen Rat der Kirchen, sowie beginnende und sich intensivierende wechselseitige Wahrnehmungen von Christen und Muslimen da, wo sich Migranten muslimischen Glaubens ansiedelten.²³

In der Folge kam es zur Konstitution dieses neuen Modus der Religionsbegegnung: nämlich des christlich-islamischen und interreligiösen Dialogs als verstetigte, auf mittlere bis lange Frist angelegte Formation im Bereich der Zivilgesellschaft. Die zivilgesellschaftlichen Zusammenschlüsse auf der Grundlage der *religiösen Differenz* sind für sich genommen bereits eine Besonderheit. Zugleich weisen sie dadurch, dass sie in spezifischen sozialen, kulturellen, religiösen Kontexten stehen, und durch ihre Bezugnahmen in

²² Vgl. etwa Tezcan 2011; Schmid 2012. Dass dies für geschichtswissenschaftliche und ethnologische Studien ein legitimer Ansatz ist, räumt Detlef Pollack ein. Vgl. Pollack 2016, S. 66. Dieses Zugeständnis umfasst zugleich den Hinweis, dass Geschichte und Ethnologie bei deskriptiven Arbeiten stärker im Modus des »Verstehens« denn in jenem des »Erklärens« verfahren. Vgl. zu einer gelungenen Synthese Welskopp 2007.

²³ Diese Fragen zielen ihrerseits auf die Vorgeschichte des eigentlichen Gegenstands und werden weitgehend auf der Grundlage bereits unternommener Forschungen erarbeitet.

Stellungnahmen, Aktivitäten etc. über ihre Gruppengrenzen hinaus. Man kann den inneren Zusammenhang der Dialoginitiativen und Gruppen von deren Rahmen, den jeweiligen Kontexten, innerhalb derer die Dialoggruppe steht, unterscheiden. Dieser Unterscheidung schließen sich sodann weitere Fragen an: Was waren Gründe und Anlässe dafür, die Kontakte zwischen Christen und Muslimen in die dialogisch ausgestaltete, zivilgesellschaftliche Form zu überführen? Welche Akteure und Personengruppen fungierten als Träger der Begegnung und des Dialogs, welche Motive lagen ihren Handlungen und Interaktionen zugrunde und welche Ziele hatten sie sich gesetzt? Auf welcher Grundlage fanden sich Christen und Muslime zusammen, welches Selbstverständnis entwickelten sie? Wie kommunizierten und verhandelten sie die religiöse Differenz?

Hinsichtlich der äußeren Sphäre lassen sich weitere Fragen formulieren, die den Zusammenhang erhellen sollen. Welche Wechselwirkungen und Interdependenzen bestanden zwischen dem christlich-islamischen Dialog und dem Begegnungsgeschehen auf lokaler Ebene und gesamtgesellschaftlichen, stereotypisierten Bildern »vom Islam«? Die Analyse der christlich-muslimischen Begegnung und des Dialogs, die sich vornehmlich auf lokaler und regionaler Ebene manifestierten, soll vor dem Hintergrund gesellschaftlicher und auch kirchlicher Diskurse über »den Islam« vollzogen werden, die in der sozial- und religionswissenschaftlichen und auch der zeithistorischen Forschung bereits zum Gegenstand gemacht worden sind.²⁴ Beide Aspekte, sowohl die Begegnung und der Dialog als auch die Bilder »vom Islam«, wurden stets, direkt oder indirekt, von deutschland- oder gar weltweit beachteten Ereignissen und Entwicklungen geprägt. »Immer wieder sind es internationale Zusammenhänge, die das Image des Islam und damit auch die Wahrnehmung der Muslime in Deutschland beeinflussen«, stellt Thomas Großbölting in seiner Studie über die Geschichte der Religionen in Deutschland seit 1945 fest.²⁵ Exemplarisch kann man die Revolution im Iran 1979 nennen, durch die der Islam verstärkt als »politische Religion« wahrgenommen wurde, die Rushdie-Affäre, den Golfkrieg 1990/91 oder die zur Chiffre »9/11« gewordenen Terrorattentate vom 11. September 2001.

Ferner stellt sich die Frage nach der Bedeutung und der Relevanz des christlich-islamischen Dialogs, die ihm von Seiten der Politik beigemessen wurde. Hier arbeitet die Untersuchung Spannungslinien und Konvergenzen

24 Vgl. exemplarisch Halm 2008; Wagner 2011; Schooman 2014; Foroutan 2012; Bielefeldt 2007; Cakir 2014; Hafez 2013; Hafez/Schmidt 2015.

25 Großbölting 2013a, S. 213.

zwischen Politik und Dialogakteuren heraus, die sich vor allem nach 2001 ergaben.

Ebenfalls nach 2001 schienen Ansätze, die Transformationsprozesse im religiösen Feld als Säkularisierung interpretierten, gegenüber solchen, die eine »Rückkehr der Religion« oder eine »Wiederkehr der Götter« in einer nunmehr »postsäkularen Gesellschaft« mit »populärer Religion« an Zustimmungen eingebüßt zu haben. Wie ist schließlich der christlich-islamische Dialog vor dem Hintergrund der Debatten um fortschreitende Säkularisierung oder eine »Rückkehr der Religion« und »Wiederkehr der Götter« zu verorten?

Diesen hier entworfenen forschungsleitenden Fragen wird entlang einer diachronen Binnenperiodisierung des Untersuchungszeitraums nachgegangen, die im Folgenden kurz skizziert wird.

Die Binnenperiodisierung

Angehörige des Islam leben nicht erst seit der Arbeitsmigration der 1960er Jahre in Deutschland, sondern – mit Unterbrechungen – bereits seit dem 17. Jahrhundert. Die ersten Muslime in deutschen Gebieten waren Kriegsgefangene, die im Zuge der »Türkenkriege« in deutsche Gefangenschaft geraten waren, oder in Berlin lebende Diplomaten des osmanischen Reiches. Die erste Moschee, die auch tatsächlich zu religiösen Zwecken genutzt wurde,²⁶ wurde 1915 im Kriegsgefangenenlager im brandenburgischen Wünsdorf errichtet. Nach dem Ersten Weltkrieg bestand in Berlin eine vitale und vernetzte Gemeinschaft von Muslimen mit einigen Tausend Mitgliedern und auch eine erste »Deutsch-Moslemische Gesellschaft«, in der neben Muslimen auch Christen, Juden und orientalistisch interessierte Personen organisiert waren.²⁷

Die (Vor-)Geschichte der dialogischen Begegnungen und Beziehungen von Christen und Muslimen tritt mit dem Jahr 1961 in eine neue Phase, als das »Gastarbeiteranwerbeabkommen« zwischen der Bundesrepublik und der Türkei abgeschlossen wurde. Zwar folgten weitere solcher Abkommen mit muslimisch geprägten Staaten, wie etwa Marokko, Tunesien oder Jugoslawien, doch blieb jenes mit der Türkei das bedeutsamste. Mit dem Zuzug von

²⁶ In Abgrenzung zu orientalistisch-architektonischen Formen, die an islamische Sakralbauten erinnern, aber nie zu religiösen Zwecken genutzt wurden, etwa die »Rote Moschee« im Schwetzingener Schlossgarten oder das Maschinenhaus im Schlosspark Sanssouci.

²⁷ Vgl. Lemmen 2001, S. 24–26.

»Gastarbeitern« aus diesen Ländern stieg die Anzahl muslimischer Personen rapide an, von 16.000 Anfang der 1960er Jahre auf etwa eine halbe Million 1972.²⁸ Die Einwanderung von Gastarbeitern in den 1960er und 1970er Jahren ist für den Soziologen Levent Tezcan die entscheidende Zäsur in der Geschichte »des Islams« in Deutschland im 20. Jahrhundert.²⁹

Kirchengeschichtlich waren das Zweite Vatikanische Konzil 1962–1965 und die Würzburger Synode 1971–1975 von entscheidender Bedeutung für Möglichkeitsbedingungen einer dialogischen Öffnung zumindest der katholischen Kirche gegenüber anderen Weltanschauungen und Religionen.³⁰ Vor allem mit dem Zweiten Vatikanum vollzog die katholische Kirche eine geradezu kopernikanische Wende und überwand exklusivistische Paradigma »extra ecclesiam nulla salus«,³¹ also dass außerhalb der Kirche kein Heil zu erlangen sei. In den Dokumenten *Lumen gentium* und *Nostra aetate* kommt ein erneuertes Verständnis und eine veränderte Wahrnehmung der beiden anderen monotheistischen Religionen zum Ausdruck. Öffnungstendenzen gab es auch in der evangelischen Kirche, wo allerdings stärker am Vorhaben der Mission festgehalten wurde.³² Gesamtgesellschaftlich und medial wurde die Religion der »Gastarbeiter« praktisch kaum thematisiert.³³

In der Zeit zwischen dem Beginn der Arbeitsmigration aus der Türkei und 1973, als das Anwerbeabkommen aufgekündigt wurde, galt die Anwesenheit von Muslimen als vorübergehender Zustand, da die Abkommen die Rückkehr der so genannten »Gastarbeiter« vorsah.³⁴ Die Beendigung des Abkommens 1973 war der Anlass dafür, dass »Gastarbeiter« sich in Deutschland dauerhaft niederließen und ihre Familien nachholten. Damit war die Grundlage für eine dauerhafte Präsenz von Muslimen und ihrer Religion in Deutschland geschaffen, die sich hinsichtlich der Verbreitung und Quantität wie auch hinsichtlich der geographischen Herkunft von der früheren, marginalen Präsenz von wenigen tausend muslimischen Akademikern, Studenten und Flüchtlingen grundlegend unterschied. In diesen ersten Jahren kam es noch nicht zur Konstituierung zivilgesellschaftlicher Dialoginitiativen.

28 Vgl. Großbölting 2013a, S. 204.

29 Vgl. Tezcan, Levent 2016.

30 Vgl. Roddey 2005.

31 Vgl. Keppeler 2015.

32 Vgl. Walldorf 2016.

33 Vgl. Allievi 2005; Jonker 2005, S. 113–128.; Hunn 2005.

34 Großbölting 2017, S. 46.

In die zweite Phase zwischen 1973 und 1979/80 fallen sowohl die Gründungen erster Dialoginitiativen, beispielsweise der Interkulturelle Arbeitskreis/evangelische Arbeitskreis für Ausländerfragen in Gelsenkirchen (1973) oder die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe (1976), wie auch die ersten islamischen Verbandsgründungen, beispielsweise jene der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) 1973, der »Türkischen Union Europa«, eine Vorläuferorganisation der »Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş« (IGMG) drei Jahre später oder der »Türkischen Föderation« (ADÜTDF) 1978.³⁵ Auch auf Seiten der Kirchen wurden erste Kontaktstellen und Referate, als früheste die Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen im Erzbistum Köln (ÖKNI), eingerichtet, um auf die nun verstetigte und quantitativ bedeutsame Präsenz des Islams zu reagieren. Ferner bildeten sich die ersten Dialoginitiativen, die nicht direkt den Kirchen angegliedert waren. Die beiden christlichen Großkirchen nahmen in dieser Zeit verstärkt die Religion der zum größten Teil türkischstämmigen Migranten wahr und »begegneten dem Islam [...] mit erhöhter Aufmerksamkeit.«³⁶ Medial und gesamtgesellschaftlich setzte die Tendenz der stärkeren Wahrnehmung »des Islam« zögerlicher ein als auf kirchlicher Seite, erfuhr aber insbesondere durch die Revolution im Iran 1979 einen Schub.

Für die 1980er Jahre lassen sich sowohl auf muslimischer Seite wie auch für den verfassten Dialog verstärkte Institutionalisierungstendenzen feststellen. So kam es zum einen zu Zusammenschlüssen von Moscheegemeinden zu übergeordneten Verbänden, wie auch zur Gründung der DITIB und des Islamrats. Die Zahl an Dialoginitiativen, Gesprächskreisen und Gesellschaften nahm zu. Als bedeutsam erwies sich Gründung der »Christlich-Islamischen Gesellschaft«, die ihren Sitz heute in Köln hat und zu den wichtigsten und größten Dialoginitiativen in Deutschland gehört. Indessen verstärkte sich das Drohbild vom expansionistischen »politischen Islam« in medialen Narrativen.³⁷

Die Jahre 1990/91 können als weitere Binnenzäsur gelten. In den 1990er Jahren stieg die Zahl der Muslime in Deutschland auf etwa 2,5 bis 3 Millionen, bedingt durch Fluchtbewegungen als Reaktionen auf Kriege in Afrika und auf dem Balkan. Die Anzahl an Dialoginitiativen vervielfachte sich sowohl in Nordrhein-Westfalen als auch im Bundesgebiet, mit weitgehender Ausnahme der »neuen Bundesländer«, und es entstanden neue Typen der

35 Vgl. Wunn/Mohagheghi 2007.

36 Mittmann 2011b, S. 273–274.

37 Vgl. ebd., S. 283–284; Karis 2013, S. 159–185.

Dialoginitiativen. Daneben lassen sich veränderte Diskurse über Religion und Kultur feststellen. Nach dem Ende des Kalten Krieges und dem Golfkrieg 1990/1991 diagnostizierte der amerikanische Politologe Samuel Huntington den *Clash of Civilizations* zunächst in der Zeitschrift *Foreign Affairs* 1993,³⁸ dann in seiner vielbeachteten Monographie.³⁹ Rassistische und fremdenfeindliche Übergriffe und Anschläge, beispielsweise in Hoyerswerda, Rostock-Lichtenhagen und Solingen in den Jahren 1991–1993, erschütterten die deutsche Öffentlichkeit. Diese Entwicklungen blieben nicht ohne Wirkung auf die Begegnung von Christen und Muslimen, die sich nun »im Zeichen neuer Polaritäten« zutrug.⁴⁰

Dass das Jahr 2001 als weiterer Einschnitt angesehen wird, überrascht kaum. Die terroristischen Anschläge vom 11. September sind zur Chiffre avanciert und bewirkten einen Schub der medial-diskursiven Identifikation der Religion des Islam mit Terrorismus. Seit dieser Zeit rückte das Dialoggeschehen auch verstärkt in den Blick der Politik, wurde mit integrations- und sicherheitspolitischen Themen verknüpft und befrachtet. In wissenschaftlichen Publikationen über den Dialog finden sich widersprüchliche Positionen dazu, wie »9/11« sich auf den Dialog von Christen und Muslimen ausgewirkt hat.⁴¹ Während manche Autoren davon ausgehen, dass die Attentate des Jahres 2001 eine Intensivierung des christlich-islamischen Dialogs zur Folge hatten, sprechen andere von konsternierten und verunsicherten Reaktionen, Entfremdungs- und Distanzierungstendenzen. Unbestritten ist jedoch ein plötzlich gesteigertes, öffentliches Interesse sowohl an »dem Islam« als auch am christlich-muslimischen Dialog.⁴²

Hinsichtlich der Untersuchung der konkreten Begegnungen auf lokaler Ebene findet eine räumliche Konzentration auf Nordrhein-Westfalen statt, da in diesem Bundesland ein Drittel aller Muslime in Deutschland lebt, vor allem im Ruhrgebiet, im Raum Düsseldorf, Köln und Bonn, sowie in den Kreisen Hamm, Unna, und Recklinghausen.⁴³ Es ist naheliegend, dass auch das Dialoggeschehen im lokalen Rahmen sich dort entwickelt und etabliert, wo Muslime leben. Tatsächlich zeigt eine »Landkarte des Dialogs« ein gehäuftes Auftreten von Initiativen in den genannten Städten, Kreisen und

38 Huntington 1993.

39 Vgl. Huntington 1996 u. 2002.

40 Vgl. Dehn 2014b, S. 1011–1036.

41 Ebd.

42 Vgl. Kandel 2015, S. 7.

43 Vgl. Hero/Krech/Zander 2008, S. 229.

Regionen.⁴⁴ Zugleich steht die lokale Begegnung jedoch in größeren Kontexten. Entwicklungen, Ereignisse, Veränderungen in der Migrations-, Integrations- und Religionspolitik sowie Transformationen medialer Islam-Konstruktionen wirkten auf lokale Begegnungsprozesse ein. Christen und Muslime wiederum nahmen ihrerseits Bezug auf solche Entwicklungen oder versuchten, auf diese kontextuellen Sphären zurückzuwirken.

Zeitlich setzt die Untersuchung in den 1970er Jahren mit den Gründungen der ersten Vorläufer christlich-islamischer Dialoginitiativen an und verfolgt als Beitrag zu einer Gegenwartsgeschichte diese Entwicklungspfade bis in die jüngste Vergangenheit etwa bis zum Jahr 2010.

1.2 Konzeptionelle und methodische Überlegungen

Das Forschungsvorhaben nimmt den christlich-islamischen Dialog im oben skizzierten Verständnis auf zweierlei Weise in den Blick: einerseits als Manifestation und Konstitution eines speziellen Modus der Begegnung zwischen Christen und Muslimen, und andererseits als »Diskursfeld«,⁴⁵ in dem sich Aussagesysteme und Interpretationen von religiöser Realität manifestieren. Dem Faktum der Einbettung in verschiedene Zusammenhänge und Kontexte will die Untersuchung insofern Rechnung tragen, als nicht bloß der Dialog innerhalb der Initiativen und Assoziationen im eigentlichen Sinne untersucht wird, sondern zugleich Verschränkungen und Interdependenzen zwischen dem Dialog und seinen mannigfaltigen Kontexten in den Blick genommen werden.

Shared history, Relationalität und Lebenswelt

Im engeren Sinne religionsgeschichtliche Überlegungen zu einer neuartigen Konzeption haben Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Große Kracht unter dem Schlagwort einer *shared history* von Religionen und Konfessionen entwickelt, die einige Anknüpfungspunkte bieten, indes noch ergänzt werden können. Graf plädierte zunächst und primär mit dem Blick auf das 18. und 19. Jahrhundert dafür, die »Religionsgeschichten der Moderne« als *shared history*

⁴⁴ Vgl. Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs: »Landkarte des Dialogs KCID«, <https://www.kcid.de/landkarte-des-dialogs> (zugegriffen am 03.07.2019).

⁴⁵ Vgl. Halm 2008.

von Konfessionen und Religionen zu schreiben, die einerseits im wechselseitigen direkten oder indirekten Austausch miteinander standen, andererseits ähnliche Erfahrungen teilten und sich »mit identischen Herausforderungen konfrontiert sahen«, wie etwa mit »politisch-sozialen Erschütterungen und Wenden, kulturelle[n] Brüche[n] und existenzielle[n] Krisen.«⁴⁶ Graf und Große Kracht gehen davon aus, dass »religiöse Deutungssysteme« hybride Gebilde sind, zwischen denen Ideen, Semantiken und Praktiken diffundieren und zirkulieren.⁴⁷ In Bezug auf den Islam gerät die Skizze jedoch recht grob: Es wird zwar konstatiert, dass es »den Islam ebensowenig [gebe] wie *das* Christentum [Hervorh. i. Orig].«⁴⁸ Erkenntnispotentiale der *shared history* bleiben in der Beschreibung dann jedoch zumindest hinsichtlich des Islams darauf beschränkt, dass dessen Anhänger bisweilen die gleiche, antisäkulare, antihedonistische, antiliberalen und eifernde Haltung aufweisen würden wie Evangelikale oder Katholiken.⁴⁹ Muslime in Europa sähen sich selbst »nicht selten« als

»gottestreue, fromme, hoch moralische Menschen mit einem stark bindenden komunitären Glaubensethos [...], wohingegen sie die mehr oder minder christentumsverbundene Mehrheitsgesellschaft zwar als irgendwie noch christlich, aber zugleich auch als hedonistisch dekadent, permissiv, wertrelativistisch, zutiefst verlogen und verkommen erleben – eine Fremd- und genauer: Feindwahrnehmung, die sie mit vielen evangelikalen Christen und nicht zuletzt mit hohen Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche teilen – erneut eine religionsdiskursive Konstellation, die sich nur in den Perspektiven einer *shared history* angemessen deuten lässt.«⁵⁰

Während diese Ausführungen stark auf die jeweiligen Abwehrtendenzen fokussieren, bleiben dialogische und kooperative Ausprägungen oder zivilgesellschaftliches Ethos und Engagement als Aspekte einer *shared history* unterbelichtet. Klaus Große Kracht hat an späterer Stelle die Chancen der *shared history* bezüglich der Erforschung einer Beziehungsgeschichte von Christen und Muslimen mit einer weiteren Perspektive betont.⁵¹ Der explizite Bezug zu Austauschprozessen, Kontakten, Beziehungen und Kooperationen zwischen den Anhängern des Christentums und des Islams fehlt jedoch auch dort. Eine relationale Geschichte von Christen und Muslimen sollte hingegen nicht nur die Religionen in ihrer gemeinsamen Frontstellung gegenüber

46 Graf 2007, S. 38–39.

47 Graf/Große Kracht 2007, S. 25–33.

48 Ebd., S. 33.

49 Vgl. ebd.

50 Ebd.

51 Große Kracht 2018.

exogenen Faktoren und Entwicklungen erfassen, sondern auch die Kontakte und Beziehungen ihrer Anhänger untereinander.

Impulse zu einer Erweiterung der Perspektive bietet Alexander-Kenneth Nagel, der dem Bild von der »Parallelgesellschaft«, demzufolge sich Migrantenmilieus ohne Kontakte zur oder Austausch mit »der Mehrheitsgesellschaft« konstituierten, das der »Tangentengesellschaft« entgegensetzt. Durch dieses sollen »Berührungspunkte und Schnittfelder« zwischen verschiedenen religiösen Gruppierungen, vor allem zwischen religiösen Migrantengruppen und Teilen der Mehrheitsgesellschaft, in den Blick genommen werden.⁵²

Dazu entwickelt Nagel das Konzept einer »relationalen Soziologie« unter Rückgriff auf Mustafa Emirbayers *Manifesto for a Relational Sociology*⁵³ und Manuel Vásquez' Aufsatz »Studying Religion in Motion: A Network Approach«.⁵⁴ Grundlegende Elemente eines solchen Zugangs zu religiösen Migrantengemeinschaften sind die »Mesoperspektive auf Religion und Migration«, gemäß derer solche Gemeinden als »Kontaktzonen« verstanden werden, und ein Netzwerkansatz, demzufolge Migrantengemeinden als soziale Räume, die sowohl einbettend als auch selbst eingebettet sind, innere Beziehungen und Beziehungen nach außen umfassen.⁵⁵ Religionssoziologisch hat Nelly C. Schubert diese Ansätze überzeugend auf interreligiöse Dialognetzwerke und -strukturen angewendet.⁵⁶

Diese Überlegungen können ebenso für die Untersuchung des christlich-islamischen Dialoges in historischer Perspektive fruchtbar gemacht werden: So lässt sich ein Verständnis von christlich-islamischen Dialoggruppen als Netzwerken entwickeln, in die Beziehungen von Christen und Muslimen eingebettet, und die wiederum selbst in größere Zusammenhänge eingegliedert sind und weiterhin als Grundlage für Beziehungen von Dialogakteuren in diesen äußeren Zusammenhänge fungieren. Die Mesoperspektive auf Dialoginitiativen und Gruppen wiederum hängt eng mit der Netzwerkperspektive zusammen und verdeutlicht den Charakter solcher Zusammenschlüsse als »Kontaktzonen«, die zum Ort von »Vertrauensbeziehungen«, »Unterstützungsmaßnahmen und Verwirklichungschancen« avancieren,⁵⁷ innerhalb

52 Nagel 2014 S. 12; vgl. auch ders. 2015a.

53 Dessen Grenzen meines Erachtens in der radikalen Negation der Akteursperspektive liegen. Vgl. Emirbayer 1997.

54 Vgl. Vásquez 2008; vgl. auch Nagel 2014, S. 15.

55 Vgl. Nagel 2014, S. 13. Vgl. zu den integrativen Effekten von religiösem Sozialkapital auch die empirische Studie von Klie 2021.

56 Vgl. Schubert 2015.

57 Nagel 2014, S. 13.

derer es sowohl zu Annäherungen zwischen Angehörigen unterschiedlicher religiöser Traditionen kommen kann, aber auch zu Abgrenzungen und Distanzierungen. Entgegen der Tendenzen eines relationalsoziologischen Ansatzes wäre es aber wohl überhastet, die Rolle der Akteure zu marginalisieren oder gar vollends zu eliminieren. Stattdessen möchte ich die Relevanz der individuellen Akteure unterstreichen, die nicht monadisch, sondern ihrerseits als in ihre Umwelt eingebettet verstanden werden müssen.

Dazu verknüpfe ich die voranstehenden Überlegungen zu einer *shared* und relationalen Religionsgeschichte mit geschichtswissenschaftlichen Überlegungen zur »Lebenswelt«. Auf Edmund Husserl⁵⁸ zurückgehend wurde der Begriff der Lebenswelt maßgeblich durch Alfred Schütz und Thomas Luckmann in die Verstehende Soziologie eingeführt und bald von Vertretern einer neuen Sozial- und Kulturgeschichte aufgegriffen.⁵⁹ Vierhaus definiert den Begriff der Lebenswelt als »Wirklichkeit [...], in der soziale Gruppen und Individuen sich verhalten und durch ihr Denken und Handeln wiederum Wirklichkeit produzieren [...]«. ⁶⁰ Eine lebensweltgeschichtliche Ergänzung einer relationalen Perspektive auf Individuen sowie Gruppen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit soll der Tendenz entgegenwirken, im Zuge derer »die handelnden Individuen und sozialen Gruppen im Netzwerk von Strukturen und Prozessen nicht mehr zu identifizieren sind«, ⁶¹ jedoch das Verdienst der relationalen Perspektive bewahren, Akteure als in mannigfaltige Sozial- und Weltbeziehungen eingebettet zu verstehen. Ein lebensweltlicher Zugang mag damit geeignet sein, »das Zusammenleben von verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen in einer Gesellschaft zu untersuchen« und dabei besonders die »soziale Kommunikation« zwischen den verschiedenen Gruppen zu berücksichtigen.⁶²

Die Kombination von lebensweltlicher und relationaler Perspektive kann so die Dichotomie zwischen einer Konzentration auf Kommunikations- und Netzwerkstrukturen, unter der die Akteure verschwinden, und einer zu sehr akteurszentrierten Perspektive, welche zur Vernachlässigung der Beziehungsgefüge und Eingebettetheit tendiert, produktiv auflösen und beide Pole verklammern. Das Anliegen dieser Kombination der beiden Perspektiven besteht mit Alf Lüdtke gesprochen darin, zwischen »der Scylla der anonymen gesellschaftlichen Großgruppen [...] und der Charybdis einer

58 Vgl. Husserl 1977.

59 Vgl. Vierhaus 1994; sowie Haumann 2012; Baberowski 2007.

60 Vierhaus 1994, S. 13.

61 Ebd., S. 11.

62 So Frantz 2016, S. 15.

unkritischen Hypostasierung der Einzelperson hindurchzumanövrieren.«⁶³ Dazu kann eine vermittelte Anknüpfung an Überlegungen der relationalen Soziologie insofern einen Beitrag leisten, als mit ihr die Individuen und Gruppen, die sich entlang religiöser Zugehörigkeiten formieren, und darüber hinaus die Beziehungen zwischen diesen Individuen und Gruppen mit samt ihren spezifischen Motivationen und Interessen in den Blick genommen werden können.

Diskursanalytische Perspektiven

Neben der oben entfalteten Interpretation des Dialogs als ein Kontaktraum zwischen Christen und Muslimen kann man ferner ein diskursanalytisches Verständnis des interreligiösen Dialogs anlegen. Unter Berücksichtigung diskursanalytischer Überlegungen gelangen sich im Dialog konstituierende Diskurse in den Blick. Mit Michel Foucault – jedoch ohne alle seiner Prämissen⁶⁴ zu teilen – kann der Dialog selbst als ein Diskursraum angesehen werden. Foucaults Verständnis und Verwendung des Terminus »Diskurs« ist allerdings selbst weder eindeutig noch einheitlich.⁶⁵ Er selbst räumt selbstkritisch ein, von dem Begriff eine »wilde Benutzung« gemacht zu haben.⁶⁶ Insgesamt definiert er Diskurs jedoch als »Menge von Aussagen [...], inso weit sie zur selben diskursiven Formation gehören.«⁶⁷ Tatsächlich ist dies eine unzureichende Definition: »Menge von Aussagen« ist für sich genommen eine unterbestimmte Charakterisierung dessen, was mit »Diskurs« bezeichnet wird, deren nähere Qualifizierung, gemäß derer sie »zur selben diskursiven Formation gehören«, ihrerseits Folgeprobleme aufwirft, wie etwa die Fragen, was denn dann eine diskursive Formation sei. Von dieser redet Foucault laut Achim Landwehr dann, »wenn eine bestimmte Anzahl von Äußerungen in einem ähnlichen System der Streuung beschrieben werden kann, und wenn sich für die Gegenstände eine gewisse Regelmäßigkeit feststellen lässt.«⁶⁸ Eine produktive Konkretion des Diskursbegriffes bieten

63 Lütke 2007, S. 634.

64 Etwa seine stark antihermeneutische Stoßrichtung.

65 Vereinfacht kann man mit Philipp Sarasin davon ausgehen, dass Diskurse als »Aussage-systeme« und »Strukturen eines Feldes« des Sprechens zu verstehen sind, »die mit institutionellen, politischen und ökonomischen Verhältnissen korrespondieren. Vgl. Sarasin 2012, S. 105.

66 Foucault 2015, S. 73.

67 Ebd.

68 Landwehr, 2018, S. 68.

Claudia Fraas und Michael Klemm an. Sie verbinden den oben umkreisten, auf Foucault zurückgehenden Diskursbegriff mit jenem der Gesprächsanalyse in »face-to-face«-Interaktionen zwischen Personen und vertreten, dass »die scharfe Trennung interpersonaler und gesellschaftlicher Kommunikation, die die Trennung beider Diskurs-Begriffe suggeriert«, nicht aufrecht-erhalten werden könne.⁶⁹

Für den Gegenstand dieser Untersuchung, den christlich-islamischen Dialog, kann man aus diskurstheoretischer Perspektive davon ausgehen, dass dieser einen Raum bildete und bildet, in dem Aussagen über Religion, Christen, das Christentum, Muslime, den Islam et cetera getroffen werden, wodurch zugleich die Gegenstände, auf die sich die Aussagen beziehen, eine spezifische Prägung erfahren. Diskurstheoretisch gewendet häufen und akkumulieren sich diese Aussagen, bringen Regelmäßigkeiten und Strukturen hervor und verstetigen sich so zu Diskursen, die, mit Foucault gesprochen, ein »positives Unbewusstes des Wissens« bilden.⁷⁰ Eine so akzentuierte Perspektive vermag den Blick auf spezifische Diskurse, auf Aussagepraktiken und -systeme zu lenken, auf »Gesprächsorganisation, Darstellung der Inhalte, Modi des Gesprächs, Herstellung von Reziprozität, Herstellung und Verfolgung von Zielen, symbolische Handlungen und ihre Bedeutung«, wie Gritt Klinkhammer herausstellt.⁷¹

Der Kontext des Dialogs

»The practice of Dialogue does not happen in a vacuum«,⁷² heißt es in einem grundlegenden Artikel der ersten Ausgabe einer jungen Zeitschrift mit dem Titel *Journal for Dialogue Studies*, die 2013 mit dem Ziel entstand, »Dialog« als interdisziplinäres Wissenschaftsfeld zu erhellen. Die hier formulierte Erkenntnis, nach welcher der christlich-islamische Dialog nicht im metaphorischen »luftleeren Raum« oder im »Vakuum« stattfindet, sondern sich stattdessen in spezifische Kontexte eingebettet vollzieht, ist eine Binsenweisheit. Dieser muss jedoch Rechnung getragen – mehr noch, deren Berücksichtigung könnte gar spezifische Erkenntnispotentiale aufweisen, indem die Frage nach den Zusammenhängen zwischen Dialog im engeren Sinne, also der Begegnung von Christen und Muslimen sowie ihren gemeinsamen

69 Vgl. Fraas/Klemm 2005, S. 2–3.

70 Foucault 1974, S. 11.

71 Klinkhammer u.a. 2011, S. 7.

72 Elsdon-Baker 2013, S. 37.

Aktivitäten, und seinem Kontext, sowohl in sozial-kultureller wie auch diskursiver Hinsicht, aufgeworfen wird.

Durch die Kontextualisierung des Dialogs soll der Fokus der Untersuchung allerdings erweitert werden, um nicht nur das Dialoggeschehen im engeren Sinne, sondern auch dessen spezifische Kontexte und Rahmungen in den Blick nehmen zu können. Besonders richtet sich die Perspektive auf die Einbettung des christlich-islamischen Dialogs in Diskurse über »den Islam«, auf den unmittelbaren, sozial-räumlichen Kontext sowie auf die Zusammenhänge zwischen dem Dialog und den Religionsgemeinschaften.

Der Rahmen der Art und Weise, wie über Muslime und ihre Religion gesprochen wird, sollte aufgrund potentieller Interferenzen mit dem unmittelbaren Dialoggeschehen als Kontext des Dialogs ebenfalls Berücksichtigung finden. Dieser Rahmen konstituiert sich diskursiv, als durch Wiederholungen und verfestigtes System von Aussagen, das die Wahrnehmung von Wirklichkeit strukturiert und prägt.⁷³

Diese Überlegungen sind für ein Verständnis dessen grundlegend, dass die Begegnungen von Christen und Muslimen im Kontext des interreligiösen Dialogs sich zugleich vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher, massenmedialer und kirchlicher Diskurse formierten und mit diesen in vermittelten Bedingungsverhältnissen stand. So stellt sich die Frage in Bezug auf Islamdiskurse danach, wie in der Gesellschaft, innerhalb derer sich christlich-muslimische Dialoge konstituieren, über Muslime und ihre Religion gesprochen wird und ob beziehungsweise inwiefern sich dies auf den christlich-islamischen Dialog auswirkt. Angesichts der Realitätswirksamkeit und Faktizität von Diskursen können damit auch die spezifischen, vor allem kirchlichen Diskurse zum Islam und zu Muslimen unter Berücksichtigung des Kontexts des christlich-islamischen Dialogs untersucht werden, da man von einem bestehenden Spannungs- und Interdependenzverhältnis zwischen dominanten Diskursen, Narrativen, Images vom »Islam« und Muslimen und dem unmittelbaren Interaktions- und Dialoggeschehen ausgehen kann.

Eine weitere Dimension des Kontexts umfasst die unmittelbar sozial-räumliche Sphäre, auf die Nachbarschaft, den Stadtteil, die Kommune oder die Region, innerhalb derer sich der christlich-islamische Dialog oder die jeweilige Dialoginitiative herausbildet. Zu fragen ist nach dem räumlichen Umfeld, nach Strukturen der Nachbarschaft und der Stadtgesellschaft, innerhalb derer sich eine Dialoginitiative konstituiert, welche man ebenfalls

73 Vgl. auch Said 2012 [1978], S. 10–22.

mit einem lebensweltlichen Verständnis erfassen kann. Welche Wechselwirkungen bestanden zwischen dem Dialoggeschehen und dem sozial-räumlichen Kontext?

Ein weiterer Bezugsraum umfasst die jeweiligen Religionen und Religionsgemeinschaften, denen die am Dialog Beteiligten angehören. Wie positionieren sich die christlichen Großkirchen, die Landeskirchen und Bistümer, die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die islamischen Verbände zueinander? Gab es überhaupt Verhältnisbestimmungen der Religionsgemeinschaften, und wenn ja, in welcher Form? Der Blick auf die Religionsgemeinschaften offenbart zugleich Asymmetrien – während die katholische und die evangelischen Kirchen in hohem Maße institutionalisiert und außerdem als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt sind, sind muslimische Verbände zumeist nur als privatrechtlich eingetragene Vereine organisiert, weisen einen geringeren Organisationsgrad auf und haben keine klaren und eindeutigen Mitgliederstrukturen. Die Kirchen hingegen waren mit sinkenden Mitgliederzahlen und innerer Pluralisierung konfrontiert sowie mit der Herausforderung, dem drohenden gesellschaftlichen Relevanzverlust entgegenzuwirken. Welchen Stellenwert nahmen Bemühungen um den Dialog zwischen Christen und Muslimen ein, welche Unterstützungsmaßnahmen gab es für unabhängige Zusammenschlüsse seitens der Religionsgemeinschaften, welche Maßnahmen wurden von den Kirchen oder muslimischen Verbänden selbst getroffen? Diese Aspekte adressieren den Rahmen des Dialogs also hinsichtlich der Verankerung der am Dialog Teilnehmenden in den jeweiligen beteiligten Religionsgemeinschaften.

Operationalisierung und methodischer Zugriff

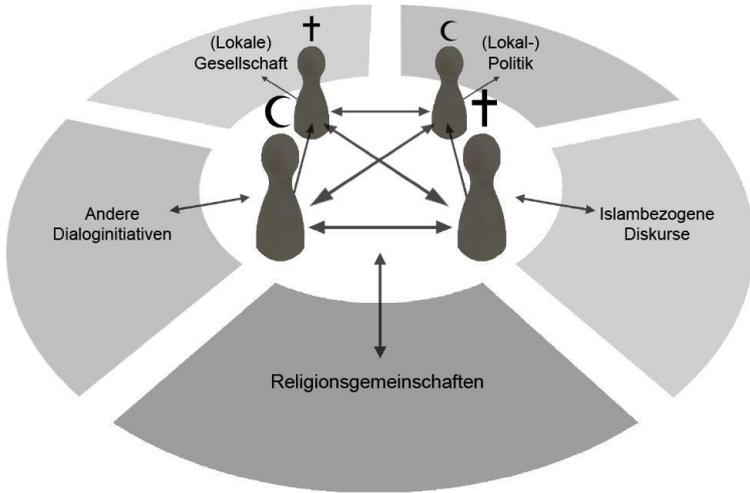


Abbildung: Modell Kontextualisierte Dialoginitiative (eigene Darstellung/ Gero Röhm)

Zur Operationalisierung könnte man die vorangegangenen Überlegungen und die Implikationen forschungsleitenden Fragen hinsichtlich des Verständnisses des christlich-islamischen Dialogs als eingebettetem Begegnungs-, Interaktions- und Kooperationsgefüges wie in Abbildung 1 modellieren: Im Zentrum eines konzentrisch strukturierten Forschungsgegenstands steht eine paradigmatische Dialoginitiative. Diese vereint als ein Netzwerk, ein Verein, eine Gruppe oder andere Formation Angehörige unterschiedlicher Religionen – in diesem Fall als notwendige Bedingung zumindest eine Person muslimischen und eine christlichen Glaubens. Idealtypisch ist um einen Vorstand, eine Gruppe von Sprechern oder einen anders zu beschreibenden Kern ein weiterer Kreis von der dialogischen Formation zugehörigen Personen angeordnet, die sich selbst als zugehörig fühlen, sich mit dem Dialogkreis identifizieren und sowohl inhaltliche als auch organisatorische und strukturelle Beiträge leisten und Engagement zeigen. Eine dritte Sphäre kann einen Grenzbereich von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit konstituieren, innerhalb derer Personen mit lockerer Affiliation zu verorten sind, die zwischen selten und häufig an dialogischen Treffen teilnehmen.

Diese Dialoginitiative wird nun nicht monadisch, sondern in verschiedene Kontexte eingebettet figuriert. Die christlich-islamischen Dialoginitiativen stehen zunächst in den konkreten Zusammenhängen der lokalen Zivilgesellschaft, nicht selten Sozialräume, die von religiös-kultureller Pluralität gekennzeichnet sind und keine geschlossenen Milieustrukturen o.ä. mehr aufweisen. Hier bestehen Kontaktmöglichkeiten, Anknüpfungspunkte und Austauschbeziehungen zu anderen gesellschaftlichen Institutionen, wie etwa Schulen, Bildungseinrichtungen, Vereinen und ähnlichem, außerdem zur Lokalpolitik und lokalen Verwaltung sowie zu den jeweiligen Religionsgemeinschaften und Gemeinden vor Ort. Als Angehörige der jeweiligen Religionen sind die Akteure der Dialoginitiative jedoch zugleich mehr oder weniger stark in diese Religionsgemeinschaften eingebunden und bedingen die Möglichkeit für Interdependenzen und Wechselwirkungen zwischen dem Dialoggeschehen und dem Kontext der Religionsgemeinschaften, denen die Akteure des Dialogs angehören. Die christlich-islamischen Dialoginitiativen sind ferner bisweilen mit anderen Initiativen desselben Typs vernetzt, etwa durch übergeordnete Verbände oder Strukturen oder durch persönliche Vernetzungen.⁷⁴ Nicht zuletzt wirken massenmediale und gesamtgesellschaftliche Diskurse, Narrative und Stereotype auf die Begegnungskonstellationen sowie die Dialogpraxis auf lokaler Ebene ein.

Der genuin geschichtswissenschaftliche Zugang erfolgt über die historisch-kritische Analyse von Quellen, die dem Bereich des christlich-islamischen Dialogs entstammen. Ein Großteil dieser Quellen ist schriftlich verfasst und in Archiven, Privatbeständen oder in gedruckter und veröffentlichter Form vorhanden. Durch Quellenkritik und Interpretation wird versucht, plausible und indiziengeleitete Schlüsse auf die Entstehungsprozesse, die Trägergruppen, Motivationen und Motive herzuleiten.

Besonderes Interesse kommt solchen Quellen zu, aus denen sich Verhältnisbestimmungen zum und Umgangsweisen mit dem religiös Anderen sowie mit der religiösen Differenz von Christen und Muslimen herausarbeiten lassen. In den sozialen Mikro-Räumen der christlich-islamischen Dialoginitiativen kann man methodische Überlegungen der Diskursanalyse nutzbar machen, insofern wiederkehrende und sich wiederholende Motive hinsichtlich ihrer realitätsformierenden und -konstruierenden Wirkungen erschlossen werden können. In Quellen überlieferte Aussagen werden hier als Elemente eines Kommunikationsprozesses verstanden, der sich in bestimmten

⁷⁴ Der Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs (KCID) etwa, der im Jahr 2003 ins Leben gerufen wurde, kann als eine solche übergeordnete Struktur aufgefasst werden.

sozialen Konstellationen formiert. Durch diese Blickrichtung werden etwa vergemeinschaftende oder potenziell grenzmarkierende und -ziehende Diskursmotive herausgestellt sowie etwaige geteilte Verständnisse der Dialoggruppen herausgearbeitet. Dem Kapitel zu den prozesshaften Entwicklungen in der Zeitgeschichte der Religion liegen Daten der quantitativen Religionssoziologie zugrunde, die den quantitativen Kontext der hier angestellten diachronen und in die Tiefe gehenden Analysen erschließen.

Hinsichtlich der gesellschaftlich und medial dominanten Diskurse folge ich einer breiten Literatur zu Islamdiskursen und Bildern und betrachte bestimmte massenmediale Aussagen diskursanalytisch als Ausprägungen bestimmter Wissensstrukturen. Gleiches gilt für Aussagen aus kirchlichen Dokumenten hinsichtlich ihrer diskursiven Stoßrichtung.⁷⁵

Daneben wurden für diese Arbeit mehrere Zeitzeugengespräche geführt.⁷⁶ Dieser Zugang erfolgte unter der Reflexion der Selektivität und des wertenden Charakters von Erinnerungsprozessen sowie der Tatsache, dass auch diese Art des Zugangs zur Vergangenheit nicht unmittelbaren Charakters ist. Für die Interviews wurde ein halboffener Leitfaden entwickelt. Primär sollten stärker narrative Erzählungen über Erfahrungen, Eindrücke und Engagement im christlich-islamischen und interreligiösen Dialog erhoben werden. Die Auswertung der Gespräche erfolgte unter denselben quellenkritischen Handwerksgriffen wie die Analyse der schriftlichen Quellen.

1.3 Forschungsstand und Quellenlage

Ist die Zeitgeschichte mittlerweile eine etablierte Subdisziplin der Geschichtsschreibung, waren Studien zum Feld der Religion allerdings stark von Milieuzentrierung und konfessionell bezogener Arbeitsteilung geprägt.⁷⁷ Die Grundstruktur der religionsbezogenen (Zeit-)Geschichtsschreibung, so befindet etwa Klaus Große Kracht, blieb dabei weitgehend entlang der kon-

⁷⁵ Ich meine jedoch, dass diese Aussagen und Aussagemuster sehr wohl auch einer bewussten Intention eines bestimmten Autors folgen können. Der Rückgriff auf diskursanalytische Überlegungen erfolgt damit kritisch-konstruktiv unter Auslassung der antihermeneutischen und postmodernistischen Konsequenzen.

⁷⁶ unter anderem mit Wolf Ahmed Aries, Eberhard Schmidt, Jürgen Schwark, Bernhard Lübbering, Doris Schulz, Reinhard Kirste, Rafael Nikodemus, Hartmut Dreier, Franz-Josef Frigger und Mohammed Zorba, denen ich herzlich für die Gesprächsbereitschaft danke.

⁷⁷ Vgl. Ruff 2009, S. 307.

fessionellen Grenzen orientiert und reichte kaum über die Christentumsge-
schichte in der wahlweise protestantismus- oder katholizismuszentrierten
Spielart hinaus.⁷⁸ Neben einigen Arbeiten zum Zusammenhang von Medien,
Religion und Öffentlichkeit⁷⁹ sowie kirchlichen Akademien⁸⁰ haben erste
Arbeiten zu Transformationen sozialer Strukturen und Semantiken im reli-
giösen Feld die konfessionelle Trennung überstiegen. Weitere, ähnliche Per-
spektiven zu Medien, Kunst, Lebensführung und Recht im 20. Jahrhundert
finden sich im entsprechenden Band des Handbuchs zur Religionsge-
schichte im deutschsprachigen Raum.⁸¹ Was allerdings auch in jüngeren For-
schungen zur Zeitgeschichte der Religionen in Deutschland noch kaum er-
schöpfend in die Perspektive gerückt ist, sind Beziehungen, Begegnungen,
Verhältnisbestimmungen, Dialoge und Kooperationen zwischen Angehörigen
verschiedener Religionen in einer religiös zunehmend pluralen Gesell-
schaft.⁸²

Die breiteste und umfassendste Studie zur Religionsgeschichte Deutsch-
lands von Thomas Großbölting, die 2013 unter dem Titel *Der verlorene Him-
mel* erschien, befasst sich in zwei Kapiteln mit der Geschichte des Islams in
Deutschland und dem Verhältnis von der deutschen Gesellschaft und dem
Islam,⁸³ allerdings unter stärkerer Berücksichtigung der Entwicklungslinien
dieser Religion in Deutschland sowie hinsichtlich des Verhältnisses zur
Mehrheitsgesellschaft, aber weniger unter Berücksichtigung der konkreten
Formen der Konvivenz, des Dialogs, der Kooperation und der wechselsei-
tigen Unterstützung. Ähnlich erkundet Großbölting zeithistorisch anhand
des Islam, »warum sich die deutsche Gesellschaft mit religiöser Vielfalt so
schwer tut«, allerdings auch dies ohne die direkte Fokussierung auf interre-
ligiöse Verhältnisbestimmungen und -gestaltungen im Dialog.⁸⁴

Geschichtswissenschaftliche Studien, die sich dem Verhältnis von Christen
und Muslimen mit einem breiteren zeitlichen und räumlichen Fokus nähern,
reichen bisweilen in die gegenwärtige Zeit hinein.⁸⁵ Auch andere Dis-
ziplinen haben das Verhältnis von Christentum und Islam sowie interre-
ligiösen und christlich-islamischen Dialog auch in historischer Perspektive

78 Vgl. Große Kracht 2019; Balbier 2009.

79 Vgl. Hannig 2010.

80 Vgl. Mittmann 2011a.

81 Vgl. Hölscher/Krech/Dinzelbacher 2016.

82 Religionswissenschaftliche, religionssoziologische oder theologische Beiträge sind hier
ausgeklammert.

83 Vgl. Großbölting 2013a, S. 203–220.

84 Großbölting 2016b.

85 Vgl. Goddard 2020; Nirenberg 2014.

bereits in Forschungen erschlossen.⁸⁶ Die Studien des (auch) historisch arbeitenden anglikanischen Theologen Douglas Pratt nehmen den interreligiösen und christlich-islamischen Dialog in internationalen Zusammenhängen in den Fokus und zeichnen Transformationen, Öffnungstendenzen und Neubewertungen in den Religionen nach.⁸⁷ Die evangelische Theologin Jutta Sperber hat sowohl den christlich-islamischen Dialog des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) als auch den des Vatikan, letzteren unter besonderer Berücksichtigung der anthropologischen Aspekte, bearbeitet – allerdings ebenfalls in internationalen Zusammenhängen und unter stärkerer Ausrichtung auf theologische Gehalte.⁸⁸ Die Studie der Theologin Sarah Markiewicz beleuchtet die Entstehungsgeschichte des Briefes »A common Word« von 138 muslimischen Gelehrten und verortet diesen im christlich-islamischen Dialog.⁸⁹

Die missionarische Begegnung in Deutschland zwischen den 1950er und 1970er Jahren, vor allem hinsichtlich protestantischer Akteure wie des Orientdienstes und seines Leiters Willi Höpfner stand im Fokus von Friedemann Walldorfs missionswissenschaftlicher und missionshistorischer Habilitationsschrift.⁹⁰ Überaus detailliert erschließt er missionarische Aktivitäten protestantischer Akteure und beleuchtet Begegnungsprozesse als Facette der religiösen Zeitgeschichte, bleibt aber stark auf die evangelische Seite fokussiert, in der Bewertung seiner missionswissenschaftlichen Disziplin verhaftet und geht zeitlich über die 1970er Jahre nicht hinaus. Weitere theologische Arbeiten mit Schwerpunkten auf dem Zweiten Vatikanum, dessen Rezeption und theologischen Konferenzen haben Ludger Kaulig⁹¹ und Andreas Renz⁹² vorgelegt. Eine kritische Bestandsaufnahme des christlich-islamischen Dialogs mit Schwerpunkt auf die evangelischen Kirchen in Deutschland stammt von Johannes Kandel, Politikwissenschaftler, ehemaliger Referent für Islamfragen bei der Friedrich-Ebert-Stiftung und Mitverfasser der Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft«.⁹³

Eine Beiträge aus dem umfangreichen Handbuch »Christentum und Islam in Deutschland« nähern sich dem christlich-islamischen Dialog auch

86 Deziert mediävistische Studien etwa zu Al-Andalus werden hier nicht berücksichtigt.

87 Vgl. Pratt 2014; ders. 2015; ders. 2017; ders. 2010.

88 Vgl. Sperber 2015; dies. 2016; dies. 2000; dies. 2018.

89 Vgl. Markiewicz 2016.

90 Vgl. Walldorf 2016.

91 Vgl. Kaulig 2004.

92 Vgl. Renz 2014a.

93 Vgl. Kandel 2003.

unter Berücksichtigung diachroner Entwicklungen. Vor allem die Beiträge von Ulrich Dehn,⁹⁴ der allerdings primär die kirchlichen Öffnungstendenzen, Neupositionierungen und Handreichungen erschließt, sowie von Thomas Lemmen, der die Christlich-Islamische Gesellschaft als Erfahrungsfeld des Dialogs vorstellt, sind anschlussfähige Vorarbeiten.⁹⁵ Jener von Thomas Lemmen, der selbst langjährige Aktivitäten im christlich-islamischen Dialog vorweisen kann, gehört indes bereits zu einer Zwischenkategorie der Literatur, die den christlich-islamischen Dialog zwar auch retrospektiv, jedoch aus der Perspektive eines selbst Beteiligten darstellt. Ähnlich verhält es sich mit dem Sammelband von Bernd Neuser, einem evangelischen Pfarrer und ehemaligen Leiter der Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung der Evangelischen Kirchen im Rheinland und von Westfalen. Er behandelt zwar »Anfänge, Krisen [und] neue Wege« des christlich-islamischen Dialogs, berücksichtigt aber kaum die katholische Seite und hat in vielen Beiträgen den Charakter des Erfahrungsberichts.⁹⁶ Gleiches trifft auf die Festschrift für Muhammad Salim Abdullah mit dem Titel »Brückenbauer. Genesis des Dialogs der Abrahamserben in Deutschland« zu, herausgegeben von Mehmet Kilinç, Seyfettin Yavuz und Gerhard Isa Moldenhauer.⁹⁷ Sie konzentriert sich stark auf das Wirken und die Leistungen des mit der Schrift Geehrten, der sich in mehreren Dialoginitiativen beteiligt und ein umfangreiches Islam-Archiv aufgebaut hat.

Religiöse Pluralität allgemein ist in den letzten 20 Jahren zu einem vielbeachteten und intensiv untersuchten Feld der religionswissenschaftlichen und religionsbezogenen Forschung avanciert,⁹⁸ unter besonderer Berücksichtigung daraus erwachsender Herausforderungen und Probleme.⁹⁹ Aus dem Bereich der empirischen Religionswissenschaft sind es vor allem die Arbeiten von Gritt Klinkhammer zum interreligiösen Dialog, die als grundlegend erachtet werden können. Sie hat in einer empirischen Studie gemein-

94 Vgl. Dehn 2014.

95 Vgl. Lemmen 2014, S. 1217–1226; vgl. auch ders. 2017; ders. 2005; ders. 2013.

96 Vgl. Orth 2007, S. 51–69.

97 Vgl. Kilinç/Seyfettin/Moldenhauer 2006.

98 Vgl. Kühle 2018. Was sich auch in zahlreichen Forschungsprojekten, Kollegs und Clustern niederschlägt, etwa im Danish Pluralism Projekt, Aarhus; Religion, State and Society, National Research Programme Switzerland; Impact of Religion – Challenges for Society, Law and Democracy, Uppsala; Religion and Diversity Project, Ottawa; RELIGARE, Religious Diversity and Secular Models in Europe – Innovative Approaches to Law and Policy, Leuven sowie RePliR, Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region, Bochum/Münster.

99 Vgl. die Einleitung und entsprechenden Beiträge in Gerster/Reuter/Willems 2016.

sam mit Hans-Ludwig Frese, Ayla Satilmis und Tina Seibert interreligiöse und interkulturelle Dialoginitiativen deutschlandweit quantitativ und qualitativ untersucht und damit die bis heute wohl wichtigste empirische Arbeit zum christlich-islamischen und interreligiösen Dialog vorgelegt.¹⁰⁰ Den Autorinnen und Autoren ist es gelungen, durch die empirische Auswertung von Befragungen, teilnehmenden Beobachtungen und Initiativenportraits ein genaues Bild des christlich-islamischen und interreligiösen Dialogs in Deutschland zu zeichnen, allerdings mit einleitenden und eher flüchtigen historischen Perspektiven. Zumindest am Rande jedoch gehen die Verfasserinnen und Verfasser auch auf die »Genese interreligiöser Dialoge mit MuslimInnen« ein, den sie als ein Phänomen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bewerten. Den Dialog insgesamt analysieren sie als von Integrationsdiskursen überlagert und als »Dynamisierung« von Religion abseits oder zumindest unter geringem Einfluss kirchlicher Autoritäten. Eine ähnliche Arbeit hat Eva Maria Hinterhuber vorgelegt, die den »Triolog« von Christen, Juden und Muslimen auf sein sozialintegratives Potential empirisch erschließt und dieses als positiv bewertet.¹⁰¹

Hochgradig umfangreich sind die Studien, die sich mit Islamdiskursen in Medien und Gesellschaft befassen. Eine gute, aktuelle Übersicht findet sich dazu bei Maike Didero.¹⁰² Für diese Arbeit sind besonders jene Beiträge relevant, die auf spezifisch christlich-kirchliche Islamdiskurse eingehen. Es sind vor allem Beiträge von Thomas Mittmann und Henriette Rösch, die den Blick auf christlich-kirchliche Islamdiskurse richten und diese auch in diachroner Perspektive analysiert haben. Mittmann zufolge hätten beide Kirchen sich selbst seit den 1980er Jahren verstärkt als Vorbilder einer »säkularen Religion« stilisiert und versucht, den Islam »über die diskursive Konstruktion einer paradigmatischen Religion für das moderne Europa zu exkludieren.«¹⁰³ Nach den Attentaten vom 11. September 2001 sei der Islam auch durch kirchliche Diskurse unter »Generalverdacht« gestellt worden. Die Verortung der Kirchen im religiösen Feld und gegenüber dem Islam entspräche eher der »Abgrenzung statt der Annäherung«, stellt Mittmann pointiert heraus.¹⁰⁴ Mittmann vermengt dabei allerdings theologische, kirchliche und massenmedial-gesamtgesellschaftliche Abgrenzungsdiskurse, so dass das Bild der Beziehungen von Christen und Muslimen als Begegnungs-

100 Vgl. Klinkhammer u. a. 2011.

101 Vgl. Hinterhuber 2009.

102 Vgl. Didero 2014, S. 75–79.

103 Mittmann 2011b, S. 279.

104 Ebd., S. 288.

und Verhältnisgeschichte unscharf wird. Henriette Rösch bezieht sich in ihrer politikwissenschaftlichen Dissertation vor allem auf die EKD und ihre Funktions- und Anpassungsprobleme angesichts »duplizierter Kontingenzen«, die aus dem zunehmenden Verlust religiöser Selbstverständlichkeit und der gesteigerten religiösen Pluralität, besonders manifest durch die Präsenz des Islam als Player im religiösen Feld, resultiere.¹⁰⁵ Insbesondere für die Zeit nach 2001 erkennt sie einen strategischen Islamdiskurs der EKD, der darauf abzielt, über Profilierung, Essentialisierung und Differenzmarkierung sich vor der Öffentlichkeit gegen die fremde, als selbstbewusst und expansiv wahrgenommene Religion des Islam abzugrenzen. Dieser Befund ist valide, umfasst hinsichtlich seiner exploratorischen Reichweite indes nicht das Verhältnis von Christen und Muslimen in Gänze. Gerade im Zuge von Prozessen der größeren Distanzierung der Gläubigen zu den Kirchenleitungen und der Erosion geschlossener Milieus und der damit verbundenen Ausweitung von Gestaltungsspielräumen für interreligiöse Beziehungen bleibt dann die Frage nach genau dieser Ausgestaltung des Verhältnisses von Christen und Muslimen. Dabei sind kirchliche Islamdiskurse insofern von Relevanz, als sie, folgt man Mittmann und Rösch, religiöse Identitäten versuchen zu stärken und Grenzen zu ziehen. Die kirchlichen Islamdiskurse sind aber nicht zwangsläufig deckungsgleich mit dem praktizierten Dialog und der konkreten Beziehungsgestaltung in Settings religiöser Pluralität und christlich-islamischer Begegnung, die in dieser Arbeit im Fokus stehen. Es bleibt somit dabei, dass die bisherigen Forschungen dieses Thema noch nicht hinreichend abdecken und es als Forschungsdesiderat für eine Religionsgeschichte als »Problemgeschichte der Gegenwart« nach wie vor Virulenz besitzt.¹⁰⁶

Zur Beziehungs- und Begegnungsgeschichte von Christen und Muslimen ist eine durchaus breite Quellenlage vorhanden. Vor allem Unterlagen der Initiativen und Vereine, wie Tätigkeitsberichte, Pressemitteilungen und ähnliches bilden zentrale Quellenbestände, die in die Auswertung und Untersuchung miteinbezogen werden.¹⁰⁷ In einigen kirchlichen und staatlichen

105 Vgl. Rösch 2011, S. 79–80.

106 Großbörling 2015.

107 Literatur- und Quellensammlungen, die im Rahmen der Forschung konsultiert wurden, sind die Bestände der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle CIBEDO der Deutschen Bischofskonferenz mit Sitz in Frankfurt a. M. sowie des Zentralinstituts Islam-Archiv Deutschland e.V., dessen Bestände vom Institut für Islamische Theologie der Universität Münster verwaltet werden. Daneben wurden Zeitzeugengespräche mit Engagierten im christlich-islamischen Dialog geführt und private Sammlungen und Bestände erschlossen. Den Zeitzeugen gilt großer Dank für ihre Offenheit, Gesprächsbereitschaft und Hilfe.

Archiven, vor allem aber durch die Kontakte zu den Dialoginitiativen und deren private Bestände konnten bisher unerschlossene Quellen gehoben und ausgewertet werden.

Einige hilfreiche Quellenbestände, etwa Selbstauskünfte der Dialoginitiativen sowie Presseberichte über Aktivitäten und Entwicklungen christlich-islamischer Dialoginitiativen sind auf deren Webpräsenzen abrufbar.¹⁰⁸ Vor allem online einsehbar sind Archive der Christlich-Islamischen Gesellschaft, des Koordinierungsrats des Christlich-Islamischen Dialogs und die Websites einzelner älterer Initiativen, etwa Religions for Peace (RfP) Witten, der CIAG Marl, der CIAG Recklinghausen und des Interkulturellen Gesprächskreises Gelsenkirchen, sowie einiger Initiativen der jüngeren Zeit beinhalten Angaben, Texte und Materialien, die für meine Arbeit von Erkenntnisinteresse waren.

108 Zu den Veränderungen für die Disziplin durch den digitalen Wandel siehe Patel 2011.