

Kirche und Islam im Dialog



Peter Hünseler
Salvatore Di Noia (Hg.)

Kirche und Islam im Dialog

Europäische Länder
im Vergleich

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

www.pustet.de

ISBN 978-3-7917-2216-0

© 2010 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Umschlagmotiv: Fotolia LLC, New York (Dusan Radivojevic,
Marco Antonio Fdez.)
Satz: Christoph Spill, Göttingen
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2010

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis.....	7
Vorwort der Herausgeber	11
<i>Peter Hünseler</i>	
Einleitung. Kirche und Islam im Dialog	15
FESTVORTRÄGE ANLÄSSLICH DES FESTAKTES „30 JAHRE CIBEDO“	
<i>Jean -Louis Kardinal Tauran</i>	
Christen und Muslime in Europa: eine gemeinsame Reise	27
<i>Karl Kardinal Lehmann</i>	
Etappen des Dialogs zwischen Kirche und Islam	36
<i>Wolfgang Schäuble</i>	
Zum christlich-islamischen Dialog aus Sicht des Staates	41
ANALYSEN UND HINTERGRÜNDE AUS EUROPÄISCHEN LÄNDERN	
Deutschland	
<i>Hansjörg Schmid</i>	
Zwischen Asymmetrie und Augenhöhe.	
Zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland	49
<i>Thomas Lemmen</i>	
Christlich-islamische Vereinigungen und ihr Beitrag	
für den Dialog in Deutschland	90
Frankreich	
<i>Jean-Marie Gaudéul</i>	
Christen und Muslime begegnen einander	95
Großbritannien	
<i>Damian Howard</i>	
Kontextänderungen der christlich-muslimischen Beziehungen	
im heutigen Großbritannien	126
Italien	
<i>Francesco Zannini</i>	
Muslimisch-christlicher Dialog in Italien.	
Auf der Suche nach gemeinsamen Werten	173

Spanien	
<i>José Luis Sánchez Nogales</i>	
Christlich-islamischer Dialog in Spanien	
Aktueller Stand und Perspektiven für die Zukunft	195
Bosnien und Herzegowina	
<i>Niko Ikić</i>	
Der christlich-islamische Dialog auf dem Weg zu einer	
interreligiösen Theologie. Stand des Dialogs und ein potentieller	
Beitrag aus Bosnien und Herzegowina	230
Österreich	
<i>Elisabeth Dörler</i>	
Vom bosniakischen zum österreichischen Islam.	
Pluralismus und Islam in Österreich	262
ZUSAMMENFASSUNG	
<i>Tobias Specker</i>	
Ein Zeichen der Zeit.	
Eindrücke aus christlicher Perspektive	283
Personenregister	291
Institutionenregister	293
Autorenverzeichnis	299

Abkürzungsverzeichnis

- AABF Alanya Alevi Birlikleri Federasyonu = Alevitische Gemeinde Deutschland
- A.C.E. Action Catholique des Enfants (katholische Organisation für Kinder in Frankreich)
- ACIB Arbeitsgemeinschaft für christlich-islamische Begegnung und Zusammenarbeit in Würzburg e. V.
- ACK Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland
- ACLI Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (christliche Arbeitnehmervereinigung, Italien)
- AIC Association Internationale des Charités (internationale Frauenhilfsorganisation)
- AIII Associazione Internazionale per l'Informazione sull'Islam = Internationale Vereinigung für die Information über den Islam, Italien
- AIİF Avusturya İslam Föderasyonu = Österreichische Islamische Föderation
- AKI Adnkronos International
- AMANA Assistance Morale aux Nord-Africains
- AMI-ICCII Assemblea Musulmana d'Italia – Istituto Culturale della Comunità Islamica Italiana = Italienische Muslimische Vereinigung – Kulturinstitut der Italienischen Islamischen Gemeinschaft
- ATİB Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği = Türkisch-islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich
- BBC British Broadcasting Corporation
- BFmF Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen
- BiH Bosnien und Herzegowina
- BZÖ Bündnis Zukunft Österreich
- CADR Centro ambrosiano di documentazione per le religioni = Ambrosianisches Dokumentationszentrum für Religionen, Mailand
- CCEDI Commissione delle chiese evangeliche per il dialogo con l'islam = Kommission der evangelischen Kirchen für den Dialog mit dem Islam, Italien
- CCEE Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae = Rat der Europäischen Bischofskonferenzen
- CCMTF Comité de coordination des musulmans turcs de France = Koordinierungsausschuss der türkischen Muslime Frankreichs
- CDHRI Cairo Declaration of Human Rights in Islam = Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam
- CEI Conferenza Episcopale Italiana = Italienische Bischofskonferenz
- CERI Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales = Bischöfliche Kommission für interkonfessionelle Beziehungen, Spanien
- CERNA Conférence Episcopale Régionale du Nord de l'Afrique = Regionale Bischofskonferenz von Nordafrika
- CFCM Conseil français du culte musulman = Französischer Rat für den muslimischen Kult
- CIAG BI Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Bielefeld
- CIAG Marl Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl

- CIBEDO Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz)
- CIBZ Gesellschaft für Christlich-Islamische Begegnung und Zusammenarbeit Stuttgart e. V.
- CICI Centro Islamico Culturale d'Italia = Islamisches Kulturzentrum Italiens
- CIE Comisión Islámica de España = Islamische Kommission Spaniens
- CIG Christlich-Islamische Gesellschaft e. V.
- CIML Centro Islamico di Milano e della Lombardia = Islamisches Kulturzentrum Mailands und der Lombardei
- CIP Cambridge Inter-Faith Programme
- CIRI Centro de investigación sobre relaciones interreligiosas (Forschungszentrum für interreligiöse Beziehungen der Theologischen Fakultät Granada)
- CIVH Christlich-Islamischer Verein Hochrhein e. V.
- CTBI Churches Together in Britain and Ireland (Koordinierungsstelle der Kirchen in Britannien und Irland)
- COMPAS Centre on Migration, Policy and Society = Zentrum für Migration, Politik und Gesellschaft, Universität Oxford
- COREIS Comunità Religiosa Islamica = Islamische Religiöse Gemeinschaft Italiens
- CSA Conseil supérieur de l'audio-visuel (Meinungsforschungsinstitut, Frankreich)
- CUM Centro Unitario Missionario = Vereinigtes Missionszentrum, Italien
- Diyanet Diyanet İşleri Başkanlığı = Präsidium für religiöse Angelegenheiten, Türkei
- DITIB Diyanet İşleri Türk İslam Birliği = Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion
- DKR Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit
- D.P.R. Decreto del Presidente della Repubblica (Erlass des Präsidenten der Italienischen Republik)
- EKD Evangelische Kirche in Deutschland
- epd Evangelischer Pressedienst
- EU Europäische Union
- FBiH Föderation von Bosnien und Herzegowina
- FCEI Federazione delle chiese evangeliche in Italia, chiese protestanti e riformate = Föderation der evangelischen Kirche in Italien
- FEERI Federación de Entidades Religiosas Islámicas (Föderation islamischer religiöser Entitäten, Spanien)
- FEME Federaci3n Musulmana de España = Muslimische Föderation Spaniens
- FFAIACA Fédération française des associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles = Französische Föderation der islamischen Vereinigungen Afrikas, der Komoren und der Antillen
- FIZ Freunde des interkulturellen Zentrums e. V.
- FLA Frente de Liberaci3n de Andalucía = Befreiungsfront Andalusiens
- FNMF Fédération Nationale des Musulmans de France = Nationale Föderation der Muslime Frankreichs
- FPÖ Freiheitliche Partei Österreichs

- GAIC Groupe d'Amitié Islamo-Christienne = Gruppe islamisch-christlicher Freundschaft
- GMI Giovani Musulmani d'Italia = Junge Muslime Italiens
- GMP Grande Mosquée de Paris (große Moschee von Paris)
- GRIC Groupe de recherches islamochrétien (christlich-islamische Forschergruppe)
- ICA Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft
- ICK Islamisch-Christliche Konferenz
- IFOP Institut français d'opinion publique (französisches Meinungsforschungsinstitut)
- IGGiÖ Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich
- IGMG Islamische Gemeinschaft Milli Görüş
- INA Izquierda Nacionalista de Andalucía = Nationalistische Linke Andalusiens
- INSEE Institut National de la statistique et des études économiques = Nationales Institut für Statistik und Wirtschaftsstudien, Frankreich
- IPD Institut für interreligiöse Pädagogik und Didaktik
- IRA Irish Republican Army = Irisch-Republikanische Armee
- ISESCO Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization = Islamische Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur
- I.S.T.R. Institut de Science et de Théologie des Religions = Institut für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen
- JMF Jeunes Musulmans de France (muslimische Jugendbewegung in Frankreich)
- J.O.C. Jeunesse Ouvrière Catholique (katholische Arbeiterjugend in Frankreich)
- KCID Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V.
- KRM Koordinationsrat der Muslime
- MCB Muslim Council of Britain = Muslimischer Rat Britanniens
- MIB Muslims in Birmingham (Studie, siehe auch COMPAS)
- ÖKNI Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen
- OPEC Organization of Petroleum Exporting Countries = Organisation erdölexportierender Länder
- ORF Österreichischer Rundfunk
- PCA Partido Comunista de Andalucía = Kommunistische Partei Andalusiens
- PCE Partido Comunista de España = Kommunistische Partei Spaniens
- P.I.S.A.I. Pontificio Istituto di Studi Arabi ed'Islamistica = Päpstliches Institut für Arabische und Islamische Studien
- PSA Partido Socialista de Andalucía = Sozialistische Partei Andalusiens
- PSUA Partido Socialista Unificado de Andalucía = Sozialistische Einheitspartei Andalusiens
- PTA Partido Del Trabajo De Andalucía = Arbeitspartei Andalusiens (SN)
- RMF Rassemblement des musulmans de France (Versammlung der Muslime in Frankreich)
- RMW Radical Middle Way (muslimische Organisation für öffentliche Debatten, Vereinigtes Königreich)
- RS Republika Srpska = Serbische Republik
- SAE Segretariato Attività Ecumeniche = Sekretariat für Ökumenische Aktivitäten, Italien
- Sciences-Po Sciences-Politique (Hochschule für Politikwissenschaften, Frankreich)

- SDA Stranka demokratske akcije =
Partei der Demokratischen Aktion,
Bosnien und Herzegowina
- SR Scriptural Reasoning
- S.R.I Service national pour les Rela-
tions avec l'Islam (Sekretariat für
die Beziehungen zum Islam)
- SSC Societas Presbyterorum Sancti
Josephi Benedicti Cottolengo =
Gesellschaft der Priester des hl.
Joseph Benedikt Cottolengo
- UCIDE Unión de Comunidades Islá-
micas en España = Union Islami-
scher Gemeinschaften Spaniens
- UCOII Unione delle Comunità ed
organizzazioni Islamiche in Italia
= Union der Islamischen Gemein-
schaften und Organisationen in
Italien
- UIDHR Universal Islamic Declarati-
on of Human Rights = Allgemeine
Islamische Erklärung der Men-
schenrechte
- UIKZ Union Islamischer Kulturzent-
ren
- UJM Union des Jeunes Musulmans
(muslimische Jugendbewegung)
- UK United Kingdom = Vereinigtes
Königreich
- UNESCO United Nations Educa-
tional, Scientific and Cultural
Organization
- UNO United Nations Organization =
Vereinte Nationen
- UOIF Union des Organisations
Islamiques de France = Union der
Islamischen Organisationen in
Frankreich
- USI Unione Studenti Italiani (Union
italienischer Studenten)
- VAE Vereinigte Arabische Emirate
- VIGB Verband islamischer Gemein-
den der Bosniaken
- VIKZ Verband Islamischer Kultur-
zentren
- WCRP World Conference of Religi-
ons for Peace = Weltkonferenz der
Religionen für den Frieden
- WIPL World Islamic People's Leader-
ship (internationale Organisation
zur Entwicklung von Führungsqua-
litäten in der muslimischen Welt,
Libyen)
- ZdK Zentralkomitee der deutschen
Katholiken
- ZIF Zentrum für Islamische Frauen-
forschung und Frauenförderung
- ZMD Zentralrat der Muslime in
Deutschland
- ZMR Zeitschrift für Missionswissen-
schaft und Religionswissenschaft

Vorwort der Herausgeber

Als wir Mitarbeiter der Christlich-islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) uns Anfang 2008 Gedanken machten, wie wir den 30jährigen Geburtstag von CIBEDO feiern wollen, war uns relativ rasch klar, dass dies am besten im Rahmen einer internationalen Konferenz erfolgen könne. Und nachdem wir die üblichen Themen für solche Tagungen allesamt aussortiert hatten, fassten wir den Entschluss, einmal etwas Neues zu wagen.

Aus unserer Bibliothek war uns die Flut der Buchtitel über Muslime in Europa bekannt. Aber bislang hatte noch nie jemand über den christlich-islamischen Dialog in Europa gearbeitet. Was passiert in den einzelnen Ländern? Was sind die Themen? Welche Strukturen haben die Kirchen für den Dialog aufgebaut? Gibt es in jedem Land eine Stelle wie CIBEDO?

Bei der Auswahl der Länder, die wir einluden, achteten wir darauf, eine möglichst große Vielfalt hinsichtlich der Präsenz von Muslimen zu erreichen. Spanien mit seiner langen islamischen Vergangenheit musste natürlich ebenso dabei sein wie Bosnien-Herzegowina, aber auch die großen europäischen Länder mit einem hohen muslimischen Bevölkerungsanteil wie Frankreich, Großbritannien und Italien. Außerdem durfte Österreich nicht fehlen, das der islamischen Religionsgemeinschaft schon 1912 einen rechtlichen Status gewährt hatte.

Darüber hinaus wollten wir auch zu einer Vernetzung der katholischen Büros der europäischen Länder beitragen, die im Dialog mit dem Islam stehen. Darunter befinden sich so renommierte Institutionen wie das Päpstliche Institut für Arabische und Islamische Studien (P. I. S. A. I., Rom), das Secrétariat pour les Relations avec l'Islam (SRI, Paris), die Kontaktstelle für Weltreligionen (KWR, Wien) und last but not least die Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO, Frankfurt am Main).

Anlässlich des 30jährigen Bestehens von CIBEDO, seit 1998 Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz, kamen für zwei Tage Vertreter aus Kirche, Politik und Wissenschaft in Frankfurt am Main zusammen. Für die Kirche nahmen S. E. Jean-Louis Kardinal Tauran, Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, S. E. Karl Kardinal Lehmann, für den Vorsit-

zenden der Deutschen Bischofskonferenz, die bischöflichen Mitglieder der Unterkommission Interreligiöser Dialog der Deutschen Bischofskonferenz die Herren Weihbischöfe Dr. Hans-Jochen Jaschke (Vorsitzender, Hamburg), Prof. Dr. Karl-Heinz Diez (Fulda) und Franz Vorrath (Essen) sowie Vertreter der katholischen Büros und Akademien teil. Aus der Politik kamen Herr Dr. Wolfgang Schäuble, Bundesminister des Inneren, Herr Volker Bouffier, Staatsminister des Inneren und für Sport des Landes Hessen, Herr Armin Laschet, Minister für Generationen, Familien, Frauen und Integration des Landes Nordrhein-Westfalen, sowie Vertreter des Auswärtigen Amtes, der Bundesländer und Kommunen. Präses i. R. Manfred Kock vertrat den Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland. Für die Muslime sprachen Herr Erol Pürlü, Sprecher des Koordinationsrates der Muslime, Frau Hamideh Mohagheghi, Vorsitzende der Muslimischen Akademie in Deutschland, und Herr Ali Ertan Toprak, Generalsekretär der Alevitischen Gemeinde in Deutschland. Aus der Wissenschaft versammelten sich Professoren aus 12 europäischen Ländern.

Da während der Tagung selbst nur 15 Minuten für ein Referat zur Verfügung standen und damit dem wechselseitigen Austausch Vorrang gegeben war, liegen nun mit jeweils rund 25 Seiten die vollständigen aktuellen Bestandsaufnahmen und Perspektiven des theologischen Dialogs in diesem Buch erstmalig vor.

Wir bedauern, dass der Beitrag von Herrn Müfti Daknili M. A., Universität Münster, der sich bereiterklärt hatte, eine Zusammenfassung der Tagung aus muslimischer Sicht zu schreiben, uns trotz unermüdlichem Einsatz des Nachhakens bis heute nicht erreicht hat.

Die Herausgeber danken S.E. Jean-Louis Kardinal Tauran, S.E. Karl Kardinal Lehmann und Herrn Minister Dr. Wolfgang Schäuble, die mit ihrer Teilnahme maßgeblich zum Gelingen der Tagung beigetragen haben. Unser Dank gilt den Autoren für ihren inhaltlichen Beitrag; dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, allen voran Pater Dr. Hans Langendörfer SJ und Herrn Ulrich Pöner, für die personelle, finanzielle und anderweitige Hilfe; dem Leiter des Kommissariats der Katholischen Bischöfe am Deutschen Bundestag Herrn Prälat Dr. Karl Jüsten sowie dem Leiter des Kommissariats der Katholischen Bischöfe im Lande Hessen, Herrn Dr. Guido Amend, für die kurzen Wege in das eine oder andere Ministerium und Herrn Udo Schnieders, Leiter der Stabsstelle Fundraising der Erzdiözese Freiburg, für die fachkundige Beratung. Auch danken wir in besonderem Maße dem Gründer von CIBEDO, Herrn P. Hans Vöcking Afr. M., und Herrn Prof. P. Dr. Christian W. Troll SJ für ihre wertvollen Beiträge zur Konzeption des Symposiums. Überaus zu Dank verpflichtet fühlen wir uns gegenüber unseren

Sponsoren, namentlich der Pax Bank, dem Pustet Verlag und der Georges-Anawati-Stiftung.

Wir danken allen Kolleginnen und Kollegen, die an der Tagung und an diesem Buch mitgearbeitet haben. Im Einzelnen danken wir Frau Andrea Baer und Herrn Christoph Körner für das Lektorat; Frau Sandra Hünseler für die Erstellung der Register; Frau Elke Wertz, Frau Dr. Gabriele Stein und Frau Iris Kaesler für die Übersetzungen der Artikel; Herrn Dr. Rudolf Zwank vom Verlag Friedrich Pustet für die geduldige Betreuung.

Wir wünschen allen Leserinnen und Lesern eine anregende Lektüre!

Im Januar 2010

Dr. Peter Hünseler
Salvatore Di Noia



Einleitung.

Kirche und Islam im Dialog

Peter Hünseler

In Europa leben heute ca. 15 Millionen Muslime, die im Zuge der Arbeitsmigration ihre zumeist muslimisch geprägten Herkunftsländer verlassen und in ihren Aufnahmелändern neue Existenzen aufgebaut haben. Die Zahlen variieren stark, gibt es doch keine genauen statistischen Unterlagen (so z. B. in Frankreich und Deutschland). In den meisten europäischen Ländern wird die Religionszugehörigkeit nicht erfasst. Eine Schätzung der zahlenmäßigen Größe der muslimischen Bevölkerung in Europa geht daher häufig von den Herkunftsländern der Migranten aus. In der Literatur hat man sich auf einen Anteil von ca. 4 Prozent von Muslimen an der Gesamtbevölkerung geeinigt, der Anteil der Christen wird auf 75 Prozent geschätzt.

Der Islam ist aufgrund dieser Zahlen – zwar mit weitem Abstand – die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Europa. Mehr als die Hälfte aller Muslime lebt länger als zehn Jahre in Europa, und der überwiegende Teil von ihnen beabsichtigt, auf Dauer zu bleiben. Dies ist – erstaunlicherweise – eine relativ neue Erkenntnis – sowohl für die Muslime als auch für Europäer. Bislang waren beide Seiten mehrheitlich davon ausgegangen, dass der Aufenthalt muslimischer Migranten in Europa von vorübergehender Natur sei und auf Dauer angelegte Integrationsmaßnahmen daher nicht notwendig seien. Dies gilt vielleicht nur in eingeschränktem Maße für Frankreich, wo eine muslimische Präsenz aufgrund der engen Beziehungen zu Algerien schon immer dichter war.

Aufgrund der neueren Entwicklungen wurde es allerdings unumgänglich, dass sich vor allem die christlichen Kirchen Gedanken über die Frage machen mussten, in welchem Rahmen muslimisches Leben in Europa entfaltet werden kann. Wie kann der Islam mit seiner kulturellen und zivilisatorischen Andersartigkeit in das historisch gewachsene politisch-gesellschaftliche System der europäischen Länder integriert werden? Der katholischen Kirche fällt in diesen Fragen eine gewichtige Rolle zu, und die Öffentlichkeit erwartet zu Recht, dass die christlichen Kirchen einen substantiellen Beitrag zu dieser Frage leisten.

Die Kirchen in den einzelnen europäischen Ländern haben daher z. T. bereits vor mehr als drei Jahrzehnten damit begonnen, einen christlich-islamischen Dialog zu initiieren und zu führen. Dieser christlich-islamische Dialog konnte auf

Seiten der katholischen Kirche auf den systematischen Grundlagen aufbauen, die das Zweite Vatikanische Konzil in den sechziger Jahren gelegt hatte. Für den Dialog der Kirche mit den Weltreligionen bedeuteten die Erklärungen des Konzils über den Ökumenismus (*Unitatis redintegratio*) und über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (*Nostra aetate*) eine Abkehr von einer jahrhundertlangen Grundhaltung gegenüber dem Islam, die von Feindschaft und gegenseitigen Misstrauen geprägt war. Das Zweite Vatikanische Konzil wird zu Recht oft auch als eine „kopernikanische Wende“ in den christlich-islamischen Beziehungen bezeichnet.

Das Zweite Vatikanische Konzil: *Nostra Aetate*

Grundlage für den Dialog der katholischen Kirche mit dem Islam ist vor allem das Dokument „*Nostra Aetate*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, das im Dezember 1965 verabschiedet wurde. Mit „*Nostra Aetate*“ stellt die Kirche ihr Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen auf eine neue Grundlage. Das Konzil legte fest, dass sowohl die Naturreligionen (sehr zurückhaltend) als auch Hinduismus, Buddhismus, Islam und Judentum, auch wenn diese Religionen „in vielem abweichen (*von der Lehre der katholischen Kirche, d. Verf.*), nicht selten dennoch einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchten“.

Das Konzil war bemüht, das Verbindende zu den anderen Religionen in den Blickpunkt zu setzen, und nicht das Trennende. „Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist...Deshalb ermahnt sie ihre Kinder, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräche und Zusammenarbeit mit den Anhängern anderer Religionen...jene geistlichen und sittlichen Güter, sowie jene soziokulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“. Der interreligiöse Dialog wird hier zum Auftrag für die Kirche, zur Pflicht.

In Bezug auf den Islam heißt es in „*Nostra Aetate*“:

Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde (5), der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb

legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.

Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.¹

Das Zweite Vatikanische Konzil würdigte die islamischen Lehren dort, wo sie in Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben stehen und zog es vor, dort zu schweigen, wo sich keine Gemeinsamkeiten ergeben. So fehlen beispielsweise Aussagen zur Prophetie Muhammads, dem Offenbarungscharakter des Koran oder etwa dem islamischen Recht. Wenn die Formulierungen von *Nostra Aetate* bezüglich des Islam auch verhalten und vorsichtig sind, so machen sie aber unmissverständlich deutlich, dass der Text dem Islam unter den monotheistischen Religionen – lässt man die Sonderrolle des Judentums außer acht – die wichtigste Position zuschreibt.

Mit der Neuordnung ihres Verhältnisses zu den anderen Weltreligionen gelang es der katholischen Kirche, sich als gleichberechtigter Partner mit anderen Religionen im gesellschaftspolitischen Selbstverständnis zu begreifen. Die Zeiten, in denen die Kirche sich als der Hort der allein seligmachenden Gnade verstand, waren damit vorbei.

Der christlich-islamische Dialog von *Nostra Aetate* bis Benedikt XVI

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte mit *Nostra Aetate* Positionen gegenüber den anderen Weltreligionen bezogen, hinter die die Nachfolger von Johannes XXIII nicht mehr zurückfallen konnten. *Nostra Aetate* hatte Maßstäbe gesetzt, die nun von den Nachfolgern ausgebaut wurden.

In den sechziger Jahren öffnete sich das Verhältnis zwischen den arabischen Staaten und dem Vatikan. Bereits 1962 hatten neun arabische Staaten beim Vatikan um eine muslimische Beobachterrolle auf dem Konzil nachgesucht. Ein Jahr nach dem Konzil nahm der Vatikan 1966 volle diplomatische Beziehungen zu Ägypten, Syrien, Iran und Irak auf.

¹ Güzelmansur, Timo (Hrsg.), *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Regensburg 2009, S. 38 f.

1964 wurde im Vatikan das „Sekretariat für die Nicht-Christen“ gegründet, das 1988 in den „Päpstlichen Rat für den Dialog zwischen den Religionen“ umbenannt wurde. Paul IV. begründete die Tradition weltweiter Papstreisen. Seine erste Reise führte im Januar 1964 nach Jordanien und Israel. Paul VI. hielt sich in seinen öffentlichen Aussagen während seiner Reisen gegenüber Muslimen und Juden noch deutlich zurück, weil zu dieser Zeit die Debatte auf dem Konzil noch im vollen Gange war. In seinen offiziellen Ansprachen während der Reise formulierte er zwar Grüße an die Muslime, hielt sich aber bezüglich theologischer Gemeinsamkeiten zwischen beiden Religionen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil gemacht hatte, deutlich zurück. Auf seinen Reisen in die Türkei (1967), nach Teheran, Dakka und den Philippinen (1970) verhielt er sich ähnlich zurückhaltend.

Deutlicher und konkreter stellte er sich mit seinem Lehrschreiben *Evangelii Nuntiandi* aus dem Jahre 1975 in die Tradition von *Nostra Aetate*. Hier schreibt er: „Die Kirche respektiert und schätzt die nichtchristlichen Religionen. Sie sind ja lebendiger Ausdruck der Seele breiter Gruppen. In ihnen wird die Gottsuche von Millionen deutlich... Sie besitzen einen eindrucksvollen Schatz tief religiöser Schriften. Zahllose Generationen von Menschen haben sie beten gelehrt. In ihnen finden sich unzählbar viele Samenkörner des Wortes Gottes“². Mit diesen Worten stellte sich Papst Paul VI. eindeutig in die Tradition von *Nostra Aetate* und das Zweite Vatikanische Konzil. Die Leistungen Paul VI. im interreligiösen Dialog liegen eher in der Konsolidierung dieser Tradition und der Schaffung institutioneller Grundlagen im Vatikan für den Dialog als in einem direkten Zugehen auf den Islam.

Dies war Papst Johannes Paul II. vorbehalten. Bei seinen unzähligen Auslandsreisen besuchte er fast jedes Jahr auch ein islamisches Land. Besonders nachhaltig sind seine Reise 1985 nach Marokko und sein Besuch der Omayyaden-Moschee in Damaskus 2001 in Erinnerung geblieben. Ein weiterer Höhepunkt des Wirkens von Johannes Paul II. war das interreligiöse Gebetstreffen von Assisi 1986. Im Jahre 2000 besuchte der Papst das weltweit bedeutendste geistliche Zentrum des sunnitischen Islam: die al-Azhar Universität in Kairo. Dort traf er mit dem Großmufti und Scheich der al-Azhar Universität zusammen, Muhammad Sayed al-Tantawi. Beide stimmten in der Perspektive überein, dass die Zukunft der Menschheit davon abhängt, dass Religionen und Kulturen den Dialog finden.

Papst Johannes Paul II. hat es vermocht, den christlich-islamischen Dialog aus der Phase des Herantastens zwischen Achtung und Akzeptanz, wovon die Zeit vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Papst Paul VI. gekennzeichnet war,

² Güzelmansur, ebenda, S. 78 f.

bis hin zu einem Dialog der Begegnungen und Offenheit zu führen, der heute unumkehrbar im Gespräch zwischen Christentum und Islam ist. Es war seine persönliche Vision und (manchmal auch) seine Risikobereitschaft, gepaart mit dem unbändigen Glauben, dass es keine Alternative zu diesem Dialog gebe, die ihn beständig an der Öffnung der katholischen Kirche gegenüber dem Islam arbeiten ließ. In mehr als zwei Jahrzehnten hat die katholische Kirche durch ihren Papst maßgebliche Zeichen der Offenheit und des Zugehens auf den Islam gesetzt, die auch in der islamischen Welt anerkannt und gewürdigt wurden. Sein letzter Verdienst in dieser Hinsicht war sein unermüdlicher Einsatz für Frieden vor dem Krieg im Irak im Jahre 2003. Es war ihm nicht möglich, diesen Krieg letztlich zu verhindern. Aber seine klare, kompromisslose Position für den Frieden hat ihm große Anerkennung nicht nur bei den Muslimen, sondern auch im Westen eingebracht.

Papst Benedikt XVI. führt den von Johannes Paul II. vertieften Weg des Dialoges fort. Genau wie sein Vorgänger ist auch Benedikt davon überzeugt, dass es keine Alternative zu diesem Dialog gebe. Auf seiner ersten Auslandsreise zum Weltjugendtreffen in Köln erhebt er in einer Ansprache vor Vertretern muslimischer Gemeinden in Deutschland das Konzilsdekret *Nostra Aetate* zur „Magna Charta“ des christlich-islamischen Dialogs. Damit reiht er sich in die Linie des Konzils und seiner Vorgänger ein. Aber er setzt auch neue Schwerpunkte. Er sieht die Zeit für gekommen, den Dialog zu vertiefen bis hinein in die moralischen Grundwerte, die Christen und Muslimen gemeinsam seien.³

Weltweites Aufsehen erregte Benedikt XVII. mit seiner Regensburger Rede⁴ im September 2006, in der er ein Zitat verwandte, das ihm (nicht nur in der islamischen Welt) den Vorwurf der Islamfeindlichkeit einbrachte. Benedikt sprach sein Bedauern aus und betonte sein Bemühen, zur weiteren Vertiefung des Dialogs beitragen zu wollen. Doch bei aller Kritik, die der Papst einstecken musste, kam infolge der Regensburger Rede plötzlich lebhaftere Lebendigkeit in den weltweiten christlich-islamischen Dialog.

Bereits einen Monat später, im Oktober 2006, richteten 38 islamische Gelehrte ein offenes Antwortschreiben an den Papst, in dem sie sein Bedauern akzeptierten und inhaltlich zur Regensburger Rede Stellung nahmen.⁵ Ein Jahr später, im Oktober 2007, verfasste eine Gruppe von 138 islamischen Gelehrten unter der Federführung des Aal al-Bait Instituts for Islamic Thought in Amman

³ Troll, Christian W., Einleitung: Katholisches Lehramt und Islam seit dem Konzil, in: Güzelmansur, ebenda, S. 28.

⁴ Wortlaut der Rede in: Güzelmansur, ebenda, S. 266–270.

⁵ Wortlaut des Schreibens in: Offener Brief an Seine Heiligkeit Papst Benedikt XVI, in: http://www.cibedo.de/brief_der_38.html, (eingesehen am 14.01.2009).

ein gemeinsames Schreiben an die Führer der christlichen Kirchen. Dieses Schreiben trug den Titel: „A Common Word Between Us and You“.⁶ Ausgehend von dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe in beiden Religionen wird die gemeinsame Verantwortung von Muslimen und Christen für den Frieden in der Welt hervorgehoben und für eine stärkere Zusammenarbeit der Religionen plädiert.

Der Vatikan reagierte umgehend auf die beiden offenen Briefe der 38 und 138 islamischen Gelehrten und berief im November 2008 ein „Katholisch-Muslimisches Forum“ im Vatikan ein. In einer Schlussansprache an die Teilnehmer sagte Papst Benedikt XVII.: „Möge Gott uns in unseren guten Vorsätzen bestärken und unseren Gemeinschaften ermöglichen, die Wahrheit der Liebe konsequent zu leben, die das Herz eines religiösen Menschen ausmacht und Grundlage für die Achtung der Würde jedes Menschen ist.“⁷

Ausgehend von der Regensburger Rede Benedikts, die weltweit zu Unmut und Tumulten führte, kam innerhalb von drei Jahren erhebliche Bewegung in den Dialog von Kirche und Islam, und zwar in einem bis dahin ungekannten Ausmaß. Ein wesentlicher Grund hierfür liegt in der dramatischen Verschlechterung des Verhältnisses zwischen der islamischen Welt und dem Westen, der von vielen Muslimen nach wie vor mit dem Christentum gleichgesetzt wird. Das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts war von tiefen Krisen zwischen den beiden Kulturkreisen geprägt. Der Terroranschlag vom 11. September 2001, der Mord an Theo van Gogh, der Karrikaturenstreit in Dänemark, die Regensburger Rede des Papstes, die Krisen und Kriege im Nahen Osten und der intensiver werdende islamistische Terror hatten das Verhältnis zwischen Orient und Okzident dermaßen eskaliert, dass auf beiden Seiten das Bewusstsein an Boden gewann, de-eskalierend tätig werden zu müssen.

Vor diesem Hintergrund dürfen die jüngsten Entwicklungen im weltweiten christlich-islamischen Dialog hoffnungsvoll gesehen werden. Der Weg, der 1965 mit dem Konzilsdekret *Nostra Aetate* begann, und seither von den Päpsten weiter ausgebaut und vertieft wurde, ist zu Beginn des zweiten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts in einen offenen Dialog der beiden Religionen Christentum und Islam eingetreten. Er hat damit ein erstes Etappenziel erreicht: Beide Seiten erkennen sich erstmals in der Geschichte als eigenständige Religionen an und übernehmen Verantwortung für ein friedliches Zusammenleben. Damit ist der

⁶ Vollständiger Wortlaut in: CIBEDO-Beiträge 4/2007, S. 27–34. Vgl. auch Renz, Andreas, Ein „neuer“ Geist des christlich-islamischen Dialogs? Eine kritische Sichtung der beiden „Offenen Briefe“ islamischer Gelehrter, in: CIBEDO-Beiträge 4/2008, S. 14–23.

⁷ Wortlaut der Ansprache in: CIBEDO-Beiträge 4/2008, S. 35–36.

Dialog bei seiner Kernaufgabe angekommen: Die Erhaltung des Friedens in der Welt.

Der Erfolg dieses Dialogs kann aber nur gesichert werden, wenn er bis auf die Ebene der einzelnen Gläubigen, bis weit in das gesellschaftliche Zusammenleben vertieft wird. Nur wenn der Geist der Verständigung auf der Ebene der Pfarr- und Moscheegemeinden ankommt und gelebt wird, kann von einem gelungenen christlich-islamischen Dialog die Rede sein. Kirchlicherseits sind hierfür in Europa die nationalen Bischofskonferenzen zuständig. Die Aufgaben dieses christlich-islamischen Dialogs sind allerdings wesentlich konkreter, vielfältiger und gesellschaftspolitisch umstrittener.

Der christlich-islamische Dialog in Europa

Ein Blick in die sieben vorliegenden Fallstudien zeigt, wie vielfältig und verschieden die christlich-islamischen Dialoge in den verschiedenen europäischen Staaten sind. In jedem Land liegt eine je eigene kulturgeschichtliche Ausgangslage vor, die eine Vergleichbarkeit der Dialoge auf gesamteuropäischer Ebene schwierig macht. In Spanien leidet der Dialog an der historischen Last der Geschichte, in Bosnien und Herzogowina bildet der Islam anders als in fast allen anderen Ländern Europas die Mehrheitsgesellschaft, und in Deutschland trat der Islam erstmals nennenswert im Rahmen der Arbeitsmigration seit den sechziger Jahren auf. Drei Länder, drei unterschiedliche Ausgangslagen für den interreligiösen Dialog. Der christlich-islamische Dialog ist in allen Ländern Europas tief von historischen und kulturellen Grundlagen gekennzeichnet.

Hinzu kommt, dass der christlich-islamische Dialog im nationalen Rahmen Fragen aufwirft, die wesentlich kontroverser sind. Hier geht es nicht mehr um die Frage der grundsätzlichen Einschätzung des Islam, wie in *Nostra Aetate* thematisiert, sondern auf der gesellschaftspolitischen Ebene der Nationalstaaten geht es um Fragen wie Moscheebauten, Kopftuch, islamischen Religionsunterricht und/oder Schächten. Diese Fragen bergen ein erhebliches gesellschaftspolitisches Konfliktpotential in sich, das auf den christlich-islamischen Dialog ausstrahlt. Die Volksabstimmung in der Schweiz über das Verbot des Baus von Minaretten hat dies nachhaltig gezeigt. Sehr deutlich wird an diesem Beispiel auch, wie schwierig es für die Bischöfe in den verschiedenen Ländern ist, ihren Einfluss in diesen Fragen bei den Kirchanhängern geltend zu machen.

Die Haltung der Bischöfe gegenüber dem Islam in den sieben Ländern unserer Fallstudien variiert erheblich. Es gibt sowohl Bischofskonferenzen, in denen die Skepsis in Islamfragen überwiegt, und die sich im Dialog zurückhalten

(Spanien), als auch Länder, in denen der Dialog mit dem Islam von den Bischöfen gefördert wird (Frankreich, Deutschland), und es gibt Staaten, die bislang kein rechtes Konzept für den Dialog entwickeln konnten (Österreich).

Elisabeth Dörler zeigt in Ihrem Beitrag „Vom bosniakischen zum österreichischen Islam“ auf, wie „bis heute die Überlieferungen aus der Zeit der Türkenkriege (besonders die Belagerungen Wiens 1529 und 1683) die Stimmung der Bevölkerung im Umgang mit dem Islam“ bestimmen. Und gleichzeitig ist Österreich eines der ersten Länder in Europa, in denen der Islam (1912) als eigenständige Religionsgemeinschaft rechtlich anerkannt wurde. Aber der Islam wird in Österreich als „die Religion der Ausländer“ betrachtet, für die sich die Öffentlichkeit nicht recht interessiert. Und so ist es nicht verwunderlich, dass die Österreichische Bischofskonferenz kein „ausdrückliches Konzept für den christlich-islamischen Dialog“ entwickeln konnte.

Die wohl schwierigste Ausgangslage für den Dialog in Europa liegt wahrscheinlich in Spanien vor, wie *José Sanchez Nogales* in seinem Beitrag „Christlich-islamischer Dialog in Spanien: Aktueller Stand und Perspektiven für die Zukunft“ berichtet. Bis heute wirkt die Verdrängung der Muslime von der Iberischen Halbinsel durch das katholische Spanien in den christlich-muslimischen Beziehungen nach. Es ist daher kein Wunder, dass das Verhältnis der Muslime in Spanien zur katholischen Kirche ausgesprochen negativ ist. Verstärkt wird es durch die Forderung bestimmter muslimischer Verbände, die Mezquita von Cordoba für muslimische Gebete zu öffnen. Diese Forderung wird auch von den Linksparteien in Spanien mitgetragen und von ihnen kulturkampfmäßig gegen die katholische Kirche vorgebracht. Die spanische Bischofskonferenz ist in der Frage des Dialogs mit dem Islam nicht einig und hat sich praktisch seit 1993 aus dem Dialog verabschiedet.

Diametral entgegengesetzt zum katholischen Spanien ist die Lage in Bosnien-Herzegowina wie *Niko Ikic* in seinem Beitrag berichtet. Der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung beträgt nur 17,4 Prozent, der Anteil der Muslime 43,5 Prozent. Hier befindet sich die katholische Kirche im Dialog in einer Position der Minderheit, was die Position der Muslime im Dialog auch deutlich kennzeichnet. Ikic betont, wie wichtig und alternativlos der Dialog für ein Land wie Bosnien-Herzegowina ist.

Ebenfalls in einer Minderheitensituation befindet sich die katholische Kirche in Großbritannien wie *Damian A. Howard* in seinem Beitrag „Kontextänderungen der christlich-muslimischen Beziehungen im heutigen Großbritannien“ ausführt. Der Dialog in Großbritannien ist von drei Ansätzen gekennzeichnet: Zum ersten von einem „abrahamitischen, schriftbezogenen Ansatz, um die religiösen Unterschiede aufzuarbeiten...Eine zweite Strategie, die von (dem Erzbischof von Canterbury, Bem. d. Verf.) Rowan Williams, setzt bei der Suche nach Ge-

meinsamkeiten an, auf deren Grundlage die Unterschiede zu klären sind...Ein dritter, eher katholisch geprägter Ansatz bekennt sich offen zu einer inklusivistischen Theologie der Religionen, sieht aber religiöse Unterschiede als etwas, mit dem man sich von Fall zu Fall befassen kann, indem man...Gastfreundschaft praktiziert und das Fremde aufnimmt.“

Francesco Zannini berichtet in seinem Beitrag: „Muslimisch-christlicher Dialog in Italien: auf der Suche nach gemeinsamen Werten“, dass die Kirche in Italien die Muslime und den Islam als Immigrationsphänomen behandelt und damit eher von der soziologischen als von der religiösen Warte aus betrachtet. Die italienische Bischofskonferenz hat ein Sekretariat für Ökumene und Dialog eröffnet, in dem der christlich-islamische Dialog institutionell verankert ist. Daneben gibt es eine Reihe von weiteren diözesanen Dialoginstitutionen wie z. B. das Zentrum für Internationale Studien und Forschung in Venedig oder das Studienzentrum für den Dialog mit dem Islam in Palermo, das von Orden der Dominikaner geleitet wird. Neben den in Rom vorhandenen vatikanischen Dialoginstitutionen verfügt die Kirche in Italien über eine gut ausgebaute Infrastruktur.

Über besonders dicht und breit ausgebaute Dialogstrukturen verfügen Frankreich und Deutschland. Diesen Eindruck kann man aus den Beiträgen von J. M. Gadeul: „Frankreich: Christen und Muslime begegnen einander“ und Hansjörg Schmid: „Zwischen Asymetrie und Augenhöhe. Zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland“ gewinnen. In beiden Ländern haben die Bischofskonferenzen zentrale Institute für den Dialog eingerichtet. In den Bistümern gibt es Positionen für Islamreferenten, die den Dialog vor Ort fördern. Die Bischofskonferenzen haben eine Reihe von Orientierungshilfen herausgegeben, die die Positionen der Kirche im Dialog erhellen und klarstellen.

In allen sieben Fallstudien wird deutlich, dass *Nostra Aetate* und die nachfolgende Tradition der Päpste die Grundlage des Dialogs für die Bischofskonferenzen darstellen. Die Kirche handelt im Dialog auf einer allgemein akzeptierten Basis. Für Spanien gilt dies vielleicht mit einer gewissen Einschränkung. Hier werden auch bei einigen Bischöfen Vorbehalte sichtbar.

In fast allen Beiträgen wird der mangelnde Kenntnisstand über die jeweilig andere Religion beklagt. In vielen Ländern arbeiten die kirchlichen Akademien und Erwachsenenbildungsinstitutionen an Programmen zum interreligiösen Dialog. Nur wenig ist bekannt, in wie weit der Dialog mit seinen Fragestellungen in die Ausbildung der Priester und Theologen integriert ist. In diesem Bereich haben die europäischen Bischofskonferenzen sicherlich noch Nachholbedarf.

Der Ausbau tragfähiger Dialogstrukturen ist sicherlich in Frankreich und Deutschland am weitesten fortgeschritten. In Italien und Österreich ist man auf einem guten Weg. Der sehr stark vernetzte Dialog in Großbritannien wird scheinbar weniger von der englischen Bischofskonferenz geführt als vielmehr

von der anglikanischen Kirche und den verbreiteten nicht-kirchlichen Dialoginstitutionen.

In allen Ländern sind die Caritas und die pastorale Arbeit der Kirche ein großes Asset im Dialog der Kirche mit dem Islam. Hier darf sicherlich hervorgehoben werden, dass sich der Dienst am Nächsten nicht nur auf Christen bezieht, sondern auf alle Bedürftigen. Die Frage der religionsverschiedenen Ehen ist in den Beiträgen zu Italien, Frankreich und Spanien am häufigsten angeschnitten worden.

Die Fallstudien haben gezeigt, dass die katholische Kirche ist im Dialog mit dem Islam gut aufgestellt ist. Sie hat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Positionen sukzessive erweitert und ausgebaut. In den meisten Ländern haben die Bischofskonferenzen ihre Haltung zu den theologischen und gesellschaftspolitischen Aspekten des Dialogs verfeinert und verfügen über klare Positionen.

Der gesellschaftspolitische Diskurs in Europa gegenüber der Präsenz des Islam wird jedoch rauer und schärfer. Die Volksabstimmung in der Schweiz über das Verbot von Minaretten hat dies nachhaltig belegt. In Österreich wurde ebenfalls über ein Verbot von Minaretten nachgedacht. Das Ergebnis in der Schweiz hat gezeigt, dass die Gegner einer öffentlichen Präsenz des Islam auch vor einer Aufgabe der Errungenschaften der Aufklärung in Europa nicht zurückschrecken, nämlich Toleranz, Religionsfreiheit und Menschenrechte.

Die schweizerische Bischofskonferenz hat sich im Vorfeld der Volksabstimmung eindeutig und klar gegen ein Verbot ausgesprochen. Dennoch hat sich eine Mehrheit der Schweizer für ein Verbot entschieden. Man darf annehmen, dass auch in anderen europäischen Ländern ein ähnliches Abstimmungsergebnis erzielt worden wäre.

Die Kirche hat mit ihrer Positionierung im Dialog mit dem Islam bewiesen, dass sie in der Moderne angekommen ist. Sie kann daher als gewichtiger gesellschaftspolitischer Akteur im Europa des 21. Jahrhunderts agieren. Ihr gesellschaftliches Gewicht hängt aber maßgeblich davon ab, inwieweit sie ihre Anhängerschaft auch im Dialog mit dem Islam überzeugen kann. Hierfür Konzepte zu entwickeln gehört zu den Zukunftsaufgaben der Kirche in Europa.

FESTVORTRÄGE ANLÄSSLICH
DES FESTAKTES
„30 JAHRE CIBEDO“



Christen und Muslime in Europa: eine gemeinsame Reise

Jean-Louis Kardinal Tauran

Einige Europäer fragen sich vielleicht, ob das Christentum nicht unter der Last der Globalisierung, der Säkularisierung und der Immigration zusammenbrechen wird. Die Anwesenheit einer festgefügt muslimischen Minderheit hat in manchen westlichen Ländern die Grundlagen der ganzen Gesellschaft in Frage gestellt: Verhalten, Demographie, Kultur, Politik, Sicherheit und nicht zuletzt die religiöse Identität. Europa ist zu einer multikulturellen und multireligiösen Wirklichkeit geworden.

Hier in Deutschland leben beispielsweise 3,2 Millionen Muslime, 180.000 Juden, 165.000 Buddhisten, 98.000 Hindus. In Frankreich sind es 5 Millionen Muslime, und die Liste ließe sich beliebig fortsetzen. Ganz allgemein gesprochen scheint sich das Christentum in Europa auf dem Rückzug zu befinden, während der Islam eine Blütezeit erlebt. Diese Situation hat das Erscheinungsbild der europäischen Gesellschaften verändert. Und sogar die Landschaft ist eine andere geworden, wenn man bedenkt, dass es mittlerweile selbst in Rom eine Moschee gibt. Zwei Jahrhunderte lang war die intellektuelle Debatte in Europa von der Auseinandersetzung zwischen dem christlichen Denken einerseits und dem säkularen Skeptizismus andererseits geprägt. In den nächsten Jahren wird den Europäern nichts anderes übrigbleiben, als sich mit dem Islam auseinanderzusetzen. Christen und Muslime sind zum Dialog verurteilt!

Mag sein, dass manche den Islam als Bedrohung, als Aggressor oder sogar als Eroberer wahrnehmen, der mit den Waffen des demographischen Wachstums, des Proselytismus und letztlich des Terrorismus einen Islamisierungsfeldzug führt. Diesem „kraftvollen“ Islam steht eine christliche Identität gegenüber, die in vielen bekennenden Christen recht schwach ausgeprägt ist.

Doch die Anwesenheit der Muslime in Europa könnte auch als positive Herausforderung und sogar als Chance gesehen werden! Der italienische Priester Andrea Santoro, der am 5. Februar 2006 in der Türkei ermordet wurde, hat einmal gesagt, er habe „das Gesicht des Islam in der Praxis entdeckt“. In seinen muslimischen Freunden hatte er gefunden, was die Grundlage für einen echten und fruchtbaren Dialog sein könnte: „ein instinktives Gespür für Gott und Seine Vorsehung; eine spontane Offenheit für Sein Wort und Seinen Wil-

len; ein zuversichtliches Vertrauen auf Seine Führung; tägliches Gebet mitten in den Aktivitäten des Lebens; Gewissheit im Hinblick auf Jenseits und Auferstehung; die Heiligkeit der Familie; den Wert der Einfachheit, der wesentlichen Dinge, der Gastfreundschaft und Solidarität“. Wie Tariq Ramadan bemerkt: „Wenn die Anwesenheit von Muslimen die Europäer dazu bringt, darüber nachzudenken, wer sie sind und woran sie glauben, kann das nur positiv sein!“

Und in der Tat hat die katholische Kirche nicht erst jetzt damit begonnen, den Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen und insbesondere mit Muslimen zu praktizieren und zu fördern. In diesem Zusammenhang sollte man mit einigen grundlegenden Texten vertraut sein: der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil formulierten Erklärung der katholischen Kirche *Nostra aetate* (1965); der Enzyklika Johannes Pauls II. *Redemptoris missio* (1990), Nr. 55–57; dem nachsynodalen Dokument *Ecclesia in Asia* (1999), Nr. 31; dem Bericht der Internationalen Theologenkommission *Das Christentum und die Religionen* (1997); der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus* (2000); dem Dokument *Dialog und Mission* (1984) des Sekretariats für die Nichtchristen, des heutigen Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog; und dem Dokument *Dialog und Verkündigung* (1991) desselben Rats.

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.

Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“ (*Nostra aetate*, Nr. 3)

Der Dialog gehört zum Wesen des christlichen Glaubens. Jesus hat geoffenbart, dass Gott selbst Dialog ist (Dialog ist die eigentliche Substanz der Heiligen Dreifaltigkeit), und jeder Christ muss diesen Dialog der Liebesgemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist nachahmen. Sonntag für Sonntag verkündigen wir: „Ich glaube an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen; ich

glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn; ich glaube an den Heiligen Geist, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht.“

Wir erinnern außerdem mit Paulus daran, dass Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4). Deshalb hat Er uns Seinen Einen Sohn Jesus gesandt, der die Vollmacht hat, der eine Mittler zwischen Gott und dem Menschen zu sein (vgl. 1 Tim 1,5). Durch Seine Auferstehung wurde Er der Erstgeborene der Toten (vgl. Kol 1,18).

Ebenso erkennen wir jedoch an, dass der Heilige Geist auch in den Jahrhunderten vor dem Kommen Christi in der Welt am Werk gewesen ist. Jesus sagte zu Nikodemus, dass der Geist wie der Wind ist, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8). Überdies glauben wir seit Pfingsten, dass derselbe Heilige Geist sich immer und überall jedem mitteilt, der bereit ist, Ihn aufzunehmen. So kann das Zweite Vatikanum zu Recht erklären, dass „der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (*Gaudium et spes*, Nr. 22). Ganz am Anfang des Johannesevangeliums lesen wir, dass jeder, der in die Welt kommt, vom wahren Licht erleuchtet wird (vgl. Joh 1,9). Das bedeutet, dass das Licht Christi in jedem Menschen ist. Es bedeutet, dass in den anderen Religionen nicht alles dunkel ist, sondern dass sie positive Aspekte enthalten und damit teilhaben an jenem Großen Licht, das heller scheint als jedes andere Licht. „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“, und ist der Auffassung, dass diese wahren und heiligen Aspekte ihrer Lehren „einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (*Nostra aetate*, Nr. 2). Alles, was in anderen Religionen wahr und heilig ist, wird angenommen, bestätigt und in Christus vollendet. Erinnern wir uns an das, was Justin in seiner ersten Apologie geschrieben hat: „Die, die im Einklang mit dem Wort gelebt haben, sind Christen.“ Für ihn hat, wie Benedikt XVI. kommentiert, „jeder Mensch [...] als vernunftbegabtes Geschöpf Anteil am Logos, er trägt dessen ‚Samenkorn‘, in sich und kann den Schimmer der Wahrheit erfassen“ (Generalaudienz, 21. März 2007). Und er führt ein weiteres Zitat des heiligen Justin an, wonach „alles, was an Schönerem von wem auch immer zum Ausdruck gebracht worden ist, uns Christen gehört“ (*Zweite Apologie des hl. Justinus des Märtyrers*, 13,4).

Aufgrund des Gesagten können wir Christen nicht von unserer festen Überzeugung abrücken, dass die Fülle der Erlösung allein von Christus kommt und die Kirchengemeinschaft, der wir angehören, das bewährte Mittel der Erlösung ist: „Die Tatsache, dass auch die Anhänger anderer Religionen die Gnade Gottes empfangen und von Christus gerettet werden können, wenn auch nicht durch die Mittel, die er eingesetzt hat, hebt den Ruf zum Glauben und zur Taufe nicht auf, die Gott allen Menschen zugedacht hat“, wie es im Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia* heißt (Nr. 31).

Was also ist das Wesen des interreligiösen Dialogs? Es geht nicht darum, nett zueinander zu sein. Der interreligiöse Dialog ist keine Verhandlung und keine Strategie. Er sucht nicht nach einem Kompromiss. Er ist eine Einladung, die Samenkörner des Wortes und den Strahl der Wahrheit zu entdecken, die alle Menschen erleuchtet. Wir sind eingeladen, die Zeichen der Gegenwart Gottes in jedem Bruder und jeder Schwester, das heißt in jedem Mitmenschen zu entdecken und anzuerkennen. Wir sind im Rahmen des interreligiösen Dialogs dazu aufgerufen, alle positiven und konstruktiven Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften zu fördern, „um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern, und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit“ (*Dialog und Verkündigung*, Nr. 9).

Interreligiöser Dialog ist demzufolge nicht die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen den Religionen (das wäre Relativismus). Er ist vielmehr ein Abenteuer, das darin besteht, die Überzeugungen des Anderen und das unablässige Wirken Gottes in den Herzen aller Menschen zu kennen und zu achten.

Dieser Dialog vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen:

- Der Dialog des Lebens (Ich teile die Freuden und Sorgen meiner Mitmenschen, die einer anderen Religion angehören.)
- Der Dialog der Werke (Ich trage zum Wohlergehen anderer bei. Ich helfe auch andersgläubigen Bedürftigen, die in ungesicherten Verhältnissen leben.)
- Der theologische Dialog dort, wo er möglich ist (Jeder von uns versucht, das eigene religiöse Erbe besser zu verstehen.)
- Der Dialog der Spiritualitäten (Ordensmänner und -frauen teilen mit Mönchen und Nonnen anderer Religionen den Reichtum ihres Gebetslebens und ihrer kontemplativen Methoden und lassen die großen Traditionen der Askese und Mystik wiederaufleben.)

Um sich auf ein solches Abenteuer einzulassen, braucht man Partner, die:

- eine klare Vorstellung von ihrem eigenen Glauben haben;
- aufrichtig bereit sind, ihr Gegenüber anzuhören, zu verstehen und zu lieben;
- die Verschiedenheit des jeweils Anderen anerkennen und respektieren.

Auf diese Weise werden wir auf den Wegen des Forschens und der Erfahrung voranschreiten und gleichzeitig dazu beitragen, Missverständnisse, Vorurteile und Intoleranz zu überwinden.

Fragen und Herausforderungen

Es bleiben viele Fragen und Herausforderungen. Die Anwesenheit einer großen Zahl von Muslimen in europäischen Ländern stellt die Katholiken, die Christen und die Gesellschaft als ganze natürlich – und das ist nicht unbedingt negativ gemeint – vor Fragen und Herausforderungen.

Einige dieser Herausforderungen sind:

1. Dialog **und** Mission, nicht Dialog **oder** Mission

Es ist nicht leicht, Dialog und Mission in ein richtiges Verhältnis zueinander zu bringen. Der Dialog ist Teil der allumfassenden Missionstätigkeit der Kirche im weiteren Sinne. Wir erinnern uns an die schönen Worte, die Papst Paul VI. in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* (1964) gefunden hat: „Die Kirche wird Dialog, die Kirche wird Gespräch“. Die Kirche ist von Natur aus missionarisch, und deshalb ist alles, was ihre Mitglieder tun, „Mission“, unabhängig davon, ob es im Bildungs- oder Gesundheitswesen, in der Sozialarbeit oder im interreligiösen Dialog geschieht. Vor diesem Hintergrund ist in aller Deutlichkeit darauf hinzuweisen, dass die katholische Kirche beim Dialog keinerlei Hintergedanken hegt. Sie nutzt den interreligiösen Dialog nicht aus, um andere zum Katholizismus zu „bekehren“. Bekehrung ist ein Geschenk Gottes und nicht das Ergebnis menschlichen Tuns. Doch auch wenn die Bekehrung nicht das Ziel des interreligiösen Dialogs ist, kann der interreligiöse Dialog dennoch eine Gelegenheit zur Bekehrung sein, wobei die Gewissens- und Religionsfreiheit, das heißt die Freiheit, einer Religion anzugehören oder nicht oder seine Religion zu wechseln, selbstverständlich respektiert werden muss.

Dialog heißt, dass die Gläubigen einander kennenlernen und infolgedessen mehr Respekt und Verständnis füreinander aufbringen. Er ist auch eine Gelegenheit, bestehende Fehleinschätzungen zu korrigieren und Vorurteile und Missverständnisse zu überwinden, die die Wahrheit über den Anderen entstellen.

2. Ausbildung und Vorbereitung auf den interreligiösen Dialog

Die Vorbereitung der Christen, Ordensleute und Laien, auf die Begegnung mit den Gläubigen anderer religiöser Traditionen bleibt oberstes Gebot. Man kann den Dialog nicht improvisieren. Der- oder diejenige muss gut ausgebildet sein, lernen, beten und sich mit anderen Gläubigen seiner eigenen Religion austauschen. Sofern dies gegeben ist, liegt die Förderung des interreligiösen Dialogs insbesondere im Alltagsleben in der Verantwortung aller Christen. Von Zeit zu Zeit veröffentlicht der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog Materialien für diejenigen, die sich im interreligiösen Dialog engagieren. Die zweisprachige (englisch-französische) Veröffentlichung des Rats „*Pro Dialogo*“, die dreimal jährlich erscheint, ist eine nützliche Materialsammlung, die den interreligiösen Dialog fördert und zu seiner Fortsetzung anspornt, wo er bereits begonnen hat.

Vor allem im Hinblick auf den interreligiösen Dialog mit den Muslimen sei hier auch auf das Päpstliche Institut für Arabische und Islamische Studien (P.I.S.A.I.) in Rom verwiesen. Das Institut bietet zertifizierte Lehrgänge an, die die Absolventen zu einer wirkungsvollen Tätigkeit im Bereich des christlich-muslimischen Dialogs befähigen.

3. Strukturen für den Dialog

Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog befasst sich in seinen verschiedenen Abteilungen mit religiösen Fragen in Bezug auf den Islam, die traditionellen Religionen, Hinduismus, Buddhismus und andere asiatische Religionen wie auch in Bezug auf Sekten und neue religiöse Bewegungen. An dieser Stelle möchte ich jedoch betonen, dass der interreligiöse Dialog sich vor allem in den Ortskirchen vollzieht. Der interreligiöse Dialog findet nicht nur in der Via della Conciliazione Nr. 5 statt. Deshalb ist es wichtig, dass die Bischöflichen Kommissionen und die vielen anderen katholischen Vereinigungen, die mit dem christlich-islamischen Dialog zu tun haben, untereinander und mit dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog in Rom zusammenarbeiten.

Da wir uns hier zusammengefunden haben, um das 30jährige Bestehen von CIBEDO zu feiern, möchte ich Ihnen zu Ihrer Arbeit gratulieren und Sie ermutigen, auf Ihrem Weg fortzufahren. Sie haben bisher gute Arbeit geleistet, bitte machen Sie weiter! Ich würde Ihnen sogar eine noch engere Zusammenarbeit und Koordination mit unserer Behörde und mit den Kommissionen der anderen europäischen Bischofskonferenzen nahelegen und darf Ihnen bei dieser Gelegenheit versichern, dass das Dikasterium, dem vorzustehen ich die Ehre habe, zur Zusammenarbeit bereit ist.

4. Mischehen

Ihre Zahl nimmt zu. Eine interreligiöse Eheschließung bringt viele verschiedenartige Probleme insbesondere für die Eheleute mit sich, die in eine sehr heikle Situation geraten. Der christliche Partner muss seinen oder ihren Glauben weiterhin praktizieren und auch für die religiöse Erziehung der Kinder sorgen.

Der katholische Teil einer Mischehe sollte von der Kirche nicht aufgegeben und vernachlässigt, sondern in seinem Umgang mit der Situation unterstützt werden; in diesem Zusammenhang kann der interreligiöse Dialog wertvolle Dienste leisten.

Eine interreligiöse Ehe kann eine Chance zur Vertiefung des Glaubens und zur kulturellen Bereicherung sein. Gerade in solchen Ehen kann der Dialog zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen als „Dialog des Lebens“ besonders intensiv geführt werden. Wenn eine solche Ehe gelingen soll, ist dieser Dialog unerlässlich.

Der Dialog mit Gläubigen anderer Religionen und insbesondere mit den Muslimen ist eine tiefe spirituelle Erfahrung, weil man praktisch gezwungen ist, Zeugnis abzulegen und über seinen Glauben zu sprechen. Nur überzeugte Christen sind dazu qualifiziert, sich im interreligiösen Dialog zu engagieren. Ein solcher Dialog stützt sich auf drei Grundüberzeugungen:

- *Wir müssen eine klare Vorstellung von unserer eigenen Religion haben.* Wenn wir selbst im Zwiespalt sind, können wir keinen Dialog führen. Die Gemeindekatechese und der Unterricht an Seminaren und Universitäten spielen hier eine besonders wichtige Rolle.
- *Wir müssen unsere Überzeugungen auch leben.* Wir müssen glaubwürdige Gläubige sein. Im interreligiösen Dialog sind wir dem Blick des Anderen ausgeliefert. Wir fragen einander: Wer ist dein Gott? Wie lebst du deinen Glauben im Alltag? Und jeder muss eine persönliche Antwort geben. Der interreligiöse Dialog findet nicht zwischen Religionen, sondern zwischen Gläubigen statt.
- *Wir müssen unseren Glauben ohne Scheu teilen.* Wir müssen ehrlich sein. Wenn ich davon überzeugt bin, dass Christus die Antwort auf die Rätsel des Menschseins ist, dann kann ich das, was ich als den Schlüssel zum Glück betrachte, nicht für mich behalten. Hören wir noch einmal Papst Benedikt XVI. Im Dezember 2007 hat er in seiner Ansprache vor der Römischen Kurie gesagt: „Wer eine große Erkenntnis, wer große Freude gefunden hat, muss sie weitergeben, kann dies gar nicht für sich selbst behalten. Solche großen Gaben sind niemals für einen allein bestimmt. Uns ist in Jesus Christus ein großes Licht, das große Licht aufgegangen: Wir dürfen es nicht unter den Scheffel stellen, sondern müssen es auf den Leuchter heben, damit es allen im Haus leuchtet (Mt 5,15)“.

Für den Erfolg dieser großen Aufgabe arbeitet der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog. Unser Dialog mit den Muslimen ist gut strukturiert und erreicht viele Menschen. Wir pflegen regelmäßige Kontakte mit al-Azhar in Kairo sowie mit dem Aal al-Bayt Institut für Islamisches Denken und dem Königlichen Institut für Interreligiöse Studien in Jordanien. Wir arbeiten gut mit dem saudiarabischen Königshaus zusammen. Sie werden sich erinnern, dass der König selbst der Initiator der Madrider Konferenz im letzten Juli gewesen ist. Wir treffen uns regelmäßig mit der iranischen Organisation für Islamische Kultur und Beziehungen, mit der libyschen World Islamic Call Society und mit dem

Internationalen Islamischen Forum für Dialog, das seinen Sitz in Saudi-Arabien hat. Und erst kürzlich, im November des vergangenen Jahres, hat als Ergebnis des Offenen Briefs, den 138 Persönlichkeiten, religiöse Würdenträger und Wissenschaftler der islamischen Welt an Papst Benedikt XVI. und andere führende Vertreter des Christentums gerichtet haben, das erste Seminar stattgefunden, das vom Katholisch-Muslimischen Forum organisiert wurde.

Zum Abschluss meiner Rede und im Gedanken an die vielen Begegnungen, an denen ich in den vergangenen zwei Jahren teilgenommen habe, halte ich es für angemessen, einige Eindrücke zu formulieren:

- Es besteht kein Zweifel daran, dass Christen und Muslime einander heute in einem besseren Klima der gegenseitigen Achtung begegnen und eher bereit sind, einander zuzuhören.
- Unsere muslimischen Gesprächspartner haben die Anwendung von Gewalt im Namen der Religion oft verurteilt.
- Christen und Muslime glauben, dass sie in besonderer Weise für das Gemeinwohl und den Fortbestand der Menschheit verantwortlich sind.
- Viele ihrer führenden Vertreter sind sich ihrer Verantwortung für die jüngere Generation stärker bewusst, die sie dazu erziehen müssen, die Religionen als Schulen der Gerechtigkeit, des Friedens, der Brüderlichkeit und der Liebe zu betrachten.
- Wir sind bereit, die Vorurteile der Vergangenheit zu überwinden und das oft verzerrte Bild vom Anderen zu korrigieren, das unsere Beziehungen heute vor schwere Probleme stellen kann (vgl. Benedikt XVI., Ansprache, 6. November 2008).

Doch einige Probleme bleiben:

- Wie können wir dafür sorgen, dass diese Früchte des Dialogs sich nicht nur auf die Eliten beschränken, sondern auch die Basis erreichen?
- In mehrheitlich muslimischen Ländern ist die Religionsfreiheit noch nicht immer Realität. Ich denke hierbei insbesondere an jene Fälle, in denen keine Kultstätten zur Verfügung stehen oder es unmöglich ist, die Religion zu wechseln.

Wir haben nicht dieselbe Vorstellung von den grundlegenden Menschenrechten. Es ist noch ein weiter Weg, aber ich bin davon überzeugt, dass es nicht an gutem Willen fehlt. Es kommt vor allem darauf an, dass sich Christen und Muslime in einer säkularen Welt gemeinsam für das Gemeinwohl einsetzen, um zu zeigen, dass Gläubige ein Geschenk und eine Bereicherung für die ganze Welt sind:

- An jedem Wochenende treffen sich Millionen von Gläubigen in ihren Synagogen, Kirchen und Moscheen, um Gott die Ehre zu geben und Inspiration und Kraft für die Umsetzung ihrer religiösen Überzeugungen zu schöpfen.
- Diese betenden Männer und Frauen erinnern daran, dass die menschliche Person nicht vom Brot allein lebt. Sie verweisen auf die Notwendigkeit eines in-

neren Lebens. Für uns Christen ist dies eine Gelegenheit, zu unterstreichen, dass wir keine Ideologie oder Kultur, sondern eine Person verkündigen, deren Botschaft mit allen Kulturen kompatibel ist, sobald diese einmal von ihren inneren Widersprüchen und Grauzonen befreit sind.

- Glaube wird immer in der Gemeinschaft weitergegeben und gelebt. Gläubige verstehen sich darauf, die Vielfalt in der Einheit zu leben. In diesem Sinne sollen Glaubensgemeinschaften eine Saat der Brüderlichkeit in der säkularen Gesellschaft sein. Der Name Gottes ist der Name des Friedens.
- Schließlich können die religiösen Überlieferungen der anderen Religionen uns helfen, dankbar zu begreifen, was für ein außerordentliches Geschenk die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist und dass wir niemals darauf verzichten dürfen, sie zu verkündigen. Es ist unsere Pflicht und es ist unser Recht. Wobei wir natürlich immer sorgfältig zwischen Proselytenmacherei und einer Verkündigung der eigenen Religion unterscheiden müssen, die die Würde jedes Menschen respektiert.

Ein echter Dialog ist nicht einfach, aber, wie Papst Benedikt XVI. in Köln gesagt hat, „der interreligiöse und interkulturelle Dialog zwischen Christen und Muslimen darf nicht auf eine Saisonentscheidung reduziert werden. Tatsächlich ist er eine vitale Notwendigkeit, von der zum großen Teil unsere Zukunft abhängt.“

Christen und Muslime befinden sich also in Europa auf einer langen Pilgerreise zur Wahrheit. Wir können nicht ausschließen, dass es auf dieser Reise Rückschritte, Stillstand oder Umwege geben wird. Es kommt jedoch darauf an, nicht aufzuhören, sondern weiterzumachen – denn wir dürfen überzeugt sein:

„Nicht weil die Dinge schwierig sind, wagen wir sie nicht, sondern weil wir sie nicht wagen, sind die Dinge schwierig.“ Folgen wir also diesem Rat des Philosophen Seneca: Wagen wir es!

Etappen des Dialogs zwischen Kirche und Islam

Karl Kardinal Lehmann

Wir haben soeben vom Präsidenten des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, Eminenz Jean-Louis Tauran, gehört, wie vor allem im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils die christlich-islamische Begegnung wichtiger wurde (vgl. die „Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen“, *Nostra Aetate*, Art. 3). Andere Länder, die noch lange eine Verantwortung für Kolonien vor allem in Afrika hatten, haben hier schon früh viele Erfahrungen gesammelt. Nur vor diesem Hintergrund konnte das Konzil die mutigen Aussagen machen. Wir in Deutschland haben die Notwendigkeit dieses Gesprächs vor allem durch die Einwanderungswelle muslimischer Arbeitnehmer und Asylbewerber erfahren. Aber auch hier dauerte es in Westeuropa eine Weile, bis die muslimische Präsenz voll erfasst wurde.

Anfänglich haben die Kirchen und die Christen sich der Situation der Muslime im sozialen Bereich angenommen und sich in vielen Sozialeinrichtungen engagiert. Sie haben dabei oft die Rolle des Advokaten übernommen, um die Interessen der muslimischen Emigranten zu verteidigen. Einzelne Bistümer, in denen es besonders viele muslimische Emigranten gab, wie z. B. in Köln, haben schon sehr früh dafür eine hohe Sensibilität ausgebildet. In diesem Zusammenhang muss man auch die Gründung von CIBEDO sehen, wie noch zu zeigen sein wird.

Lassen Sie mich in wenigen Stichworten die wichtigsten Etappen des Dialogs zwischen Kirche und Islam nennen, wobei ich mich vor allem auf die nationale Ebene beschränken muss. Von 1976–1986 gab es in der Deutschen Bischofskonferenz eine „Ständige Arbeitsgruppe für Kontakte zu den Weltreligionen“ der Kommission „Weltkirche“ unter dem Vorsitz des unvergessenen Essener Weihbischofs Julius Angerhausen. Sie arbeitete später als Unterkommission unter Erzbischof Dr. Dr. Johannes Dyba (Fulda).

Im Jahr 1998 wurde für das Gespräch mit den Weltreligionen eine förmliche Unterkommission eingerichtet, dessen heutiger Vorsitzender Herr Weihbischof Dr. Hans-Jochen Jaschke (Hamburg) mit zwei bischöflichen Mitgliedern unter uns ist, nämlich die Herren Franz Vorrath und Prof. Dr. Karlheinz Diez. Diese sehr rege Unterkommission strebt viele Treffen und Begegnungen mit den muslimischen Dachverbänden an. So kam es z. B. besonders seit 2004 mit DITIB zu

ausführlichen formellen Gesprächen und Tagungen. Im Augenblick geht es dabei um das Verständnis der Mission und des Missionsauftrags in unserer Kirche und in den Religionen überhaupt.

In diesem Zusammenhang möchte ich einige Begegnungen erwähnen, die in gewisser Weise Marksteine in diesem Dialog waren und ermutigend gewirkt haben: die Begegnung mit der Islamischen Weltliga in Berlin 2002, das Gespräch mit dem Mufti von Ägypten im Jahr 2003, die Treffen mit dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (vor allem ab 2002). Mit dem Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland ist trotz zweimaliger Einladung von unserer Seite bis jetzt keine Begegnung möglich gewesen. Intensivere Kontakte gibt es auch mit der Alevitischen Gemeinde in Deutschland (seit 2003). Das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ (2004–2007) wurde mit einigen Verbänden und auch gemeinsam mit der Evangelischen Kirche in Deutschland unternommen und soll nun bis 2011 fortgesetzt werden.

In diesem Zusammenhang muss ich auch darauf hinweisen, dass ein großer Teil der Begegnungen auf der Ebene der Diözesen und auch großer Städte erfolgt. Es gibt hier eindrucksvolle einzelne Beispiele. Der Dialog und auch die Kenntnisse werden laufend vertieft. So mag es auch von Interesse sein zu erfahren, dass fast Zweidrittel der 27 Diözesen Deutschlands inzwischen einen Beauftragten oder eine Beauftragte für die Begegnung mit dem Islam haben, wobei man in Rechnung stellen muss, dass die mittel- und ostdeutschen Diözesen durch die viel geringere Zahl der Muslime hier notwendigerweise weniger engagiert sind.

Wir haben in unserer Bischofskonferenz eine Reihe von Veröffentlichungen geschaffen, die gute Grundlagen sind für diese Begegnungen. Im Rahmen dieses Festaktes möchte ich nur auf wenige Texte aufmerksam machen, immer unter Voraussetzung römischer und weltkirchlicher Dokumente, die auch für uns nützlich sind. Ich nenne vor allem die umfangreiche Arbeitshilfe „Christen und Muslime in Deutschland“, die auf fast 280 Seiten einen wertvollen Einblick in die Lebenswelt der Muslime und die Beziehungen zu ihnen gibt. Dieser Text erschien seit 2003 (einschließlich einiger Vorgängerfassungen) in mehreren Auflagen, ist sehr geschätzt und weit verbreitet. Eine weitere Handreichung „Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen“ gibt seit 2003 gottesdienstliche Anregungen und liegt in einer überarbeiteten und aktualisierten Fassung, verabschiedet im Juni 2008, unter dem neuen Titel „Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe“ (Arbeitshilfen 170) vor. Eine Orientierungshilfe haben wir auch in jüngster Zeit versucht mit der kleinen Schrift zum Moscheebau (September 2008). Die heftigen Auseinandersetzungen z. B. in Köln, Frankfurt und Berlin haben gezeigt, wie grundlegend wichtig hier solche Orientierungen sind.

In diesem Zusammenhang muss nun ausführlicher von CIBEDO die Rede sein, als „Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle“, vor 30 Jahren gegründet. Ich fasse mich dabei kürzer und darf auf einen umfangreichen Artikel „30 Jahre CIBEDO. Die Gründungsgeschichte“, von P. Hans Vöcking Afr.M., im neuesten Heft der CIBEDO-Beiträge hinweisen (Nr. 4, 2008, 4–9, vgl. auch meinen Festvortrag zum 20-jährigen Bestehen vom 27. März 1998). CIBEDO – ein Kunstwort mit Abkürzungen aus dem vollen Titel: Christlich-Islamische BEegnungs- und DOokumentationsstelle – ist eine Gründung der Weißen Väter, die 1868 zur Begegnung und zum Dialog mit den Muslimen, einschließlich der pastoralen und caritativen Aufgaben, in Algier gegründet worden sind. Da Nordafrika das erste Arbeitsfeld war, gehört der Dialog mit den Muslimen zur Grundaufgabe der Weißen Väter (heute Afrika-Missionare). Sie gründeten auch in den europäischen Kirchen viele Einrichtungen zum Dialog mit den Muslimen und über die Situation der Migranten. In diesem Zusammenhang muss auch die Errichtung des Päpstlichen Instituts für Arabische und Islam-Studien (PISAI), zuerst in den 30er Jahren in Tunis gegründet und seit 1956 nach Rom gezogen, genannt werden. Die Weißen Väter haben vor allem in Köln und München Einrichtungen geschaffen, die der Begegnung und dem Dialog mit den Muslimen dienen, wobei die ersten Bezeichnungen für diese Einrichtungen meist „Kontaktstellen für Nichtchristen“ hießen.

Mit dem Anwerbestopp von 1973 wurde die Rotation der Arbeitsmigration unterbrochen. Die ausländischen Arbeitnehmer verlängerten ihren Aufenthalt und richteten sich fester in Deutschland ein. Bald kamen auch die Familien, also die Frauen und Kinder, nach. Damit kam auch die islamische Kultur und Lebenswelt stärker nach Deutschland. Dies bezog sich stark auf die Anwesenheit der Kinder in den Kindergärten und Schulen. Vor diesem Hintergrund kam die Deutsche Bischofskonferenz zu der Empfehlung, eine Einrichtung zu schaffen, die die Entwicklung der muslimischen Migration beobachtet und Orientierungen für den christlich-islamischen Dialog entwickelt. So kam es am 1. Oktober 1978 nach einer Kontaktnahme mit den Weißen Vätern zur Gründung von CIBEDO. Die Verantwortung lag bei der deutschen Provinz der Weißen Väter. P. Hans Vöcking war der Gründer und 20 Jahre lang der Leiter der Dokumentationsstelle. Im Gründungstext vom selben Tag heißt es: „Die Dokumentationsstelle CIBEDO hat das Ziel und die Aufgabe, Informationen und Dokumente zu sammeln, auszuwerten und Interessenten zugänglich zu machen. Ihre Aufgabe besteht weder in rein wissenschaftlicher Forschung noch in der Arbeit an der Basis; das erstere ist Sache der wissenschaftlichen Hochschulen, das letztere der ÖKNI-Gruppen und anderer Menschen, die guten Willens sind. CIBEDO soll vielmehr Bindeglied, Vermittler zwischen diesen Einrichtungen und Tätigkeitsbereichen sein.“ Dort wird auch die Arbeit näher beschrieben. Es heißt dort:

„Als Zielgruppe spricht CIBEDO alle an, die mit Muslimen leben oder arbeiten, und zwar im privaten, öffentlichen und kirchlichen Bereich.“

Selbstverständlich ist die Umsetzung dieser Grundsätze von 1978 immer wieder mit Rücksicht und in Auseinandersetzung mit der gewandelten gesellschaftlichen Situation und der Migration der Muslime erfolgt. Ich habe 1998 die damalige Aufgabenstellung in drei verschiedenen, aber doch zusammenhängenden Feldern beschrieben: Dokumentation, Öffentlichkeitsarbeit, Mitarbeit in kirchlichen und interreligiösen Gremien (vgl. H. Vöcking, 30 Jahre CIBEDO, S. 8; dort findet sich auch der umfangreichere Text, auf den ich hier nur verweisen kann).

Dabei darf nicht vergessen werden, dass sich durch die enge Zusammenarbeit mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CEE) und mit der protestantischen Parallelinstitution „Konferenz Europäischer Kirchen“ ein hohes Bewusstsein für die Pflege und Vertiefung des Dialogs in den christlichen Kirchen Europas entwickelte. Dies ist mit ein Grund, warum gerade auch P. Hans Vöcking nach seinem Ausscheiden als Leiter von CIBEDO im Jahr 1998 u. a. noch intensiver Beziehungen unterhält zu jenen zentralen Institutionen der Europäischen Union in Brüssel, die sich mit Fragen der Migration und der Muslime in Europa beschäftigen.

In den ersten Jahren fand zwar CIBEDO schon ein gutes Echo, war aber doch eher in Fachkreisen bekannt. CIBEDO besitzt eine hervorragende Fachbibliothek, wohl die größte in Deutschland, mit – wenn ich recht orientiert bin – über 10.000 Fachbüchern und über 200 islamischen Zeitungen und Zeitschriften. CIBEDO ist jedoch nicht bei wichtigen Veröffentlichungen stehengeblieben, sondern die Referenten von CIBEDO haben sich in einem hohen Maß für Fortbildungsveranstaltungen zur Verfügung gestellt. Sozialarbeiter, die Leiterinnen von Kindergärten, die Verantwortlichen der Caritas, Religionslehrer und Mitarbeiter in der Pastoral fragten häufig bei CIBEDO nach Veranstaltungen mit der Unterstützung durch Referenten. In diesen 30 Jahren hat CIBEDO viel geholfen, um aufkeimende Konflikte zu vermeiden oder wenigstens einzudämmen, ja sie durch eine gezielte Prävention in Form genauer Informationen zu vermeiden und auch positiv zum besseren Verstehen des Anderen beizutragen. Die Aus- und Fortbildung von Multiplikatoren erwies sich als richtig. CIBEDO hat sich in diesen Jahrzehnten als eine wichtige Kontaktstelle zwischen Vertretern der Kirchen, den Leitern von Moscheen und den Repräsentanten islamischer Vereine und Organisationen entwickelt. CIBEDO wurde lange Zeit auch intensiv von den Medien um Auskünfte gebeten, so z. B. im Kuwait-Konflikt.

Die wichtige Tätigkeit verlangte auch im Lauf der Zeit eine andere Struktur. Während die Unterkommission für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und speziell zum Islam stärker die Grundlagen legte und die wichtigsten

Gespräche führte, hat CIBEDO sich vor allem auf der Arbeitsebene des täglichen Dialogs bewährt. So wurde CIBEDO ganz von der Deutschen Bischofskonferenz als Arbeitsstelle übernommen. Der Ständige Rat hat diesen Neustrukturierungsprozess ab 1998 intensiviert. Die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz stimmte am 2. März 2004 einer neuen Satzung zu. Die Weißen Väter sahen ihre ursprüngliche Aufgabe „tâche apostolique initiale“ (Versuch und Anfang einer Neuorientierung als apostolische Aufgabe) als erfüllt an und übergaben diese Einrichtung.

Sie hat nun eine neue Nähe gefunden zur Philosophisch-Theologischen Hochschule der Gesellschaft Jesu in Sankt Georgen und dabei besonders zu dem seit 2001/2002 aufgenommenen Studienprogramm „Islam und christlich-muslimische Begegnung“ mit Prof. P. Dr. Christian W. Troll SJ. Dies ist eine wichtige Brücke. Herr Dr. Peter Hünseler ist der Leiter von CIBEDO. Dankbar darf ich P. Hans Vöcking und nicht zuletzt Frau Dr. Barbara Huber-Rudolf nennen, die schon seit vielen Jahren in CIBEDO tätig und ab 1998 Leiterin von CIBEDO war, jetzt Referentin für den christlich-islamischen Dialog im Bistum Mainz ist. Sie sind alle mit ihren derzeitigen Mitarbeitern Salvatore Di Noia und Timo Güzelmansur gute Kenner und wissenschaftlich bestens ausgewiesen.

In diesem Zusammenhang darf ich auch neben der wichtigen Zeitschrift „CIBEDO-Beiträge“ ein Projekt erwähnen, das in diesen Monaten abgeschlossen werden kann, nämlich das Besorgen einer deutschen Fassung einer wichtigen Sammlung von Dokumenten zum Interreligiösen Dialog, besonders zum Islam, herausgegeben vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog. Ich darf heute schon auf dieses umfangreiche Werk, das bis in unsere Gegenwart fortgeführt ist, hinweisen und Herrn Kardinal Tauran für seine Zustimmung zu dieser Fassung danken.

Damit wird deutlich, wie weit die katholische Kirche in den vergangenen Jahrzehnten zum christlich-islamischen Dialog beigetragen hat und auch in Zukunft sich daran beteiligen wird. Ich danke allen, die in CIBEDO mitgearbeitet haben und die Einrichtung förderten. Dieses Jubiläum gibt uns Zuversicht und Mut.

Für uns ist, wie CIBEDO exemplarisch zeigt, die Begegnung und der Dialog mit dem Islam keine vorübergehende, schon gar nicht eine politisch-taktische oder modische Angelegenheit, sondern schon länger eine tiefere und beständige Sache.

Zum christlich-islamischen Dialog aus Sicht des Staates

Wolfgang Schäuble

Wenn bereits zwei Kardinäle referiert haben, einer davon Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog, der andere lange Jahre Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, dann tue ich als einfacher Bundesminister mit meinem Referat „einen schweren Gang“.

Nun, meine einzige Hoffnung liegt im alten Sprichwort „Schuster bleib bei Deinen Leisten“. Zwar bin auch ich ein freier Christenmensch – Sie merken, ich bin Protestant – aber zu Ihnen spreche ich als Politiker und Vertreter des Staates.

Während die christlichen Kirchen und die muslimischen Gemeinden schon länger, aber gerade in den letzten Jahren den Dialog zwischen den Religionen vertieft haben, ist der religionsneutrale Staat niemals direkt Partei eines solchen *inter-religiösen* Dialoges. Dass heißt natürlich nicht, dass den Staat Religionen und die Frage, wie deren Anhänger miteinander auskommen, nicht interessieren. Im Gegenteil: Auch als religionsneutraler Staat hat er großes Interesse an einem gedeihlichen Miteinander aller Bürger. Aber er ist eben nicht *inter religiones*.

1. Bedeutung der Religion für freiheitliche Ordnung

Bei der Frage, wie wir unsere freiheitliche Ordnung mit Leben füllen, kommt der Religion eine große Bedeutung zu. Der demokratische Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann. Eine Ordnung der Freiheit setzt voraus, dass ihre Bürger Freiheit verantwortlich ausgestalten. Dafür bedarf es grundlegender ethischer Werte und Orientierungen. Verantwortung kommt aus der Erkenntnis, dass die eigene Freiheit Grenzen hat. Der Bezug auf Gott ist eine wichtige Motivation, Grenzen zu akzeptieren. Der Glaube an etwas Höheres, Unverfügbares hemmt die menschliche Neigung zum Übermaß. Wie notwendig das ist, sehen wir jeden Tag. Aber selbst wer sich mit dem Glauben schwer tut, kann in der Weisheit der Religionen Anregung und Anleitung finden: für eine bestimmte Lebenshaltung und die Frage, wie man im Einklang mit sich und seinen Mitmenschen leben kann.

Das ist gerade auch im Hinblick auf die zunehmende Mobilität und Komplexität unserer Gesellschaften und die damit verbundenen Anforderungen an den Menschen von Bedeutung. Der technische Fortschritt, besonders die Entwicklung in den Informations- und Kommunikationstechnologien, bewirkt eine immer engere Vernetzung und größere Interdependenz aller gesellschaftlichen Bereiche, was wir im Allgemeinen unter dem Stichwort „Globalisierung“ fassen. Auf solche, sich schneller vollziehende Entwicklungen müssen wir uns also einlassen und Antworten suchen, die der Wesensart des Menschen gemäß sind, die uns also weder unter- noch überfordern. Dafür gibt es die einzig und ein für alle Mal richtige Antwort nicht – zum Glück nicht, weil das mit Offenheit von Zukunft und eben mit Freiheit nicht zu vereinbaren wäre. Aber es gibt Erfahrungen, die uns helfen können, und die wir gerade auch aus der Religion schöpfen.

Religion wird aus menschlichem Leben und menschlicher Gesellschaft nicht verschwinden, was immer der Einzelne glauben mag. Das 21. Jahrhundert wird religiös sein oder es wird nicht sein, hat André Malraux schon vor langer Zeit gesagt. Auch Kardinal Lehmann hat ebenso wie der EKD-Ratsvorsitzende Bischof Huber auf die Rückkehr des Religiösen hingewiesen, und nicht zuletzt die Begegnung mit dem Islam lässt uns das alle stärker spüren. Menschliche Gesellschaften suchen Gründe für Zusammengehörigkeit, Identität, und das hat neben gemeinsamen Erinnerungen oder Mythen und geteilten Gefühlen viel mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens zu tun, und trotz allem wissenschaftlichen Fortschritt mit all den atemberaubenden Entdeckungen bleibt die Frage nach dem Davor und Danach. Das Bewusstsein um die eigene Begrenztheit ist Vorkehr gegen Allmachtsphantasien, und damit eine Vorkehr gegen Übertreibungen und Hybris, die wiederum die Ursache vielfältiger Krisen und die eigentliche Bedrohung menschlichen Lebens sind.

Gerade in dieser dynamischen Entwicklung einer zunehmenden Komplexität, Unübersichtlichkeit und der teilweise damit auch verbundenen Verunsicherung wäre es geradezu kontraproduktiv und schädlich, Religion und ihre Institutionen aus dem öffentlichen Raum, dem öffentlichen Wirken in Schule und Gesellschaft, herauszudrängen. Eine Verbannung des Religiösen aus dem öffentlichen Raum würde unsere Zukunftschancen beeinträchtigen. Das muss man sehen, ganz unabhängig davon wie man es persönlich mit dem Glauben hält.

2. Trennung von geistlicher und politischer Ordnung: Element der Mäßigung

Unser Staat erkennt diesen Wert von Religion an. Zugleich liegt der Trennung von Staat und Religion das Verständnis einer wechselseitigen Begrenzung von staatlicher und religiöser Autorität zugrunde. Wir Europäer haben in Religionskriegen gelernt, dass für Toleranz nur wenig Platz ist, wenn mit dem religiösen ein politischer Wahrheitsanspruch einhergeht. Deshalb achtet unser Staat die spirituelle Autorität der Religionen, behauptet zugleich aber seine Autorität zur Regelung des Zusammenlebens. Das Grundgesetz gewährt die Freiheit der Glaubenden und grenzt sie zugleich auch ein. So entbindet die Religionsfreiheit niemanden von der Treue zur Verfassung.

Die wechselseitige Begrenzung staatlicher und religiöser Autorität hat religiös und weltanschaulich neutrale staatliche Institutionen geschaffen. Diese Neutralität ist unabdingbar für gesellschaftlichen Zusammenhalt in einer religiös pluralen Welt. Denn sie schafft einen Rahmen, in dem Menschen verschiedenen Glaubens einträchtig miteinander leben können, ohne dass sie religiöse Fremdbestimmung fürchten müssten. Das ist wichtig, gerade wenn eine Gesellschaft religiös vielfältiger wird.

Manche sind durch die wachsende Präsenz des Islam in unserem Land irritiert, weil er unser Lebensumfeld verändert. Andere sind es, weil damit zugleich die Debatte über das Verhältnis von Staat und Religion zurückgekehrt ist. Sie fürchten, dass Muslime versuchen, die Emanzipation staatlicher von religiöser Autorität zurückzudrehen. Und tatsächlich sehen manche Muslime die Trennung von Staat und Religion mit Sorge. Sie fürchten eine Verdrängung der Religiosität ins Private.

Die Ängste beider Seiten sind unbegründet. Sie beruhen jedenfalls auch auf einem falschen Verständnis unseres Staatskirchenrechts. Das Grundgesetz ist keine laizistische Verfassung. Unsere individuelle Freiheitsordnung nach dem Grundgesetz ist als eine positive Ordnung ausgestaltet, die die Kirchen einbezieht. Der Staat arbeitet – unter dem Gebot der Neutralität, das sich aus der Religionsfreiheit ergibt – mit den organisierten Religionsgemeinschaften zusammen, etwa um religiösen Bekenntnisunterricht in den staatlichen Schulen zu organisieren. Der Staat zieht für religiöse Gemeinschaften mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts sogar Kirchensteuern ein. Das wäre in Frankreich nicht vorstellbar.

Dieses Verhältnis und Verständnis hat sich über Jahrhunderte entwickelt. Für die Väter und Mütter des Grundgesetzes war es so selbstverständlich, dass sie – was die Religionen angeht – im Wesentlichen die Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung übernahmen. Sie taten es auch, weil ihnen die Bedeu-

tung religiöser Werte für eine freiheitliche Gesellschaft klar vor Augen stand. Nach dem Scheitern von Weimar und den Gräueln der Nazi-Barbarei brauchte es das christliche Wertefundament, um eine Ordnung zu errichten, die der Würde des Menschen verpflichtet ist.

3. Neue Vielfalt der Religionen

Unser säkularer Staat ist angewiesen auf die sinnstiftende Kraft von Religion. Deshalb wirkt er mit den Religionsgemeinschaften zusammen, etwa beim Religionsunterricht. Wo immer Religionen Orientierung und Zugehörigkeit vermitteln, leisten sie einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt. Religiöse Vielfalt bereichert, weil sie jedem Einzelnen die Chance eröffnet, sich religiös selbstbestimmt in ein sinngerichtetes Ganzes einzubringen.

Zur Herausforderung für Zusammenhalt wird religiöse Vielfalt dann, wenn Gläubige unser Verhältnis von Staat und Religion nicht akzeptieren, wenn sie aus einem religiösen Wahrheitsanspruch politische Autorität oder gar einen Herrschaftsanspruch ableiten wollten. Dann würde das Freiheitliche unserer Gesellschaft in Gefahr geraten. Und die Angst vor Fremdbestimmung führt dann leicht zu Abstoßungsreaktionen.

Das gleiche passiert, wenn Religionsgemeinschaften aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen werden oder sich selbst ausschließen. In dem einen Fall kommt es zu Ausgrenzung und Diskriminierung. Im anderen bildet sich eine geschlossene Gesellschaft, die Misstrauen erregt. Beides führt zu Spaltungen in der Gesellschaft.

Nun kann in Deutschland und Europa nicht wirklich die Rede von einem „Zusammenprall der Kulturen“ sein. Da vollzieht sich bei und mit aller Debatte eine Normalisierung des Umgangs mit religiöser Vielfalt. CIBEDO ist nicht nur ein Beispiel dafür, sondern auch Wegbereiter des Dialogs, für den sie mit ihrer kontinuierlichen Arbeit ein fruchtbares und tragfähiges Fundament schafft.

Was die Religionsgemeinschaften in diesem Dialog leisten ist wichtig dafür, wie wir in unserer Gesellschaft miteinander umgehen. Er stärkt das Gemeinsame der Religionen, und damit auch das Vertrauen der Menschen in den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Deshalb fördert der Staat diesen Dialog.

Auch Bund, Länder und Kommunen müssen eine Beziehung zu den Muslimen in Deutschland aufbauen. Das ist auch der Wunsch der Muslime. Deshalb haben wir 2006 die Deutsche Islam Konferenz ins Leben gerufen. Erstmals gibt es nun einen gesamtstaatlichen Rahmen, in dem Vertreter aller Ebenen mit Vertretern einer breiten Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland zusammenkommen.

Bei der Plenarsitzung im März haben wir uns auf Empfehlungen zu zentralen Fragen des Zusammenlebens verständigt. Vom Bau und Betrieb von Moscheen bis hin zur Einführung islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen: Der Dialog führt zu gemeinsamen Haltungen, in praktischen wie auch in grundsätzlichen Fragen. Alle in der Islamkonferenz haben sich einmütig zur deutschen Rechtsordnung und zur Werteordnung unseres Grundgesetzes bekannt. Auch die muslimischen Organisationen sehen sich in der Verantwortung, gemeinsam mit Staat und Gesellschaft Extremismus entgegenzutreten. Das zeigt, wie produktiv der Dialog für den gesellschaftlichen Zusammenhalt ist.

Aber jeder Dialog hat Grenzen. Manche Grenzen können im Für und Wider der Argumente verschoben werden. Die Länder beispielsweise machen es jetzt möglich, dass Muslime nach islamischem Ritus bestattet werden können.

Andere Grenzen sind unverrückbar. Das betrifft insbesondere die notwendige Abgrenzung von jeglicher Form des Extremismus. Unsere Verfassung schützt und garantiert die Grundrechte aller, die hier leben, unabhängig von ihrer Herkunft, Hautfarbe oder Religion. Dazu gehört, dass nach dem Grundgesetz Frauen die gleichen Rechte wie Männer haben. Dazu gehört das Recht auf Meinungsfreiheit und eben auch die Freiheit des religiösen Bekenntnisses. Und dazu gehört das Recht, keinen Glauben zu haben oder seinen Glauben zu wechseln. Diese Regeln darf niemand außer Kraft setzen, auch nicht mit dem Hinweis auf kulturelle oder religiöse Besonderheiten. In jeder Gemeinschaft ist die Beachtung verbindlicher Regeln elementar für den Zusammenhalt.

Auch bei den rechtlichen Voraussetzungen, die unser Verfassungsrecht an die Zusammenarbeit mit dem Staat knüpft, gibt es wenig Bewegungsspielraum. Die rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft oder Körperschaft des öffentlichen Rechts ist aus gutem Grund an Bedingungen geknüpft. Sie stellt eben nicht einen politischen Akt der Anerkennung dar, sondern die Verleihung rechtlicher Privilegien durch eine enge Partnerschaft mit dem Staat. Dafür müssen besondere Voraussetzungen erfüllt sein. Für den Status der Körperschaft ist das nach Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung die Gewähr der Dauer. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts verlangt außerdem die Gewähr der Rechts- und Verfassungstreue.

Wegen des Grundsatzes der Neutralität prüfen die zuständigen Länder die Rechts- und Verfassungstreue nicht am Glauben einer Antrag stellenden Gemeinschaft, sondern an deren Verhalten. Dieser Prozess braucht Zeit – das Kriterium der Dauer lässt gar nichts anderes zu. Wer aus Ärger darüber den Eindruck erweckt, Muslime würden vom deutschen Staat diskriminiert, gefährdet den Prozess der Verständigung. Denn wer Regeln, die für alle gelten, nicht auf sich anwenden lassen will, verweigert sich dem gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Rechtliche Verfahren abzulehnen ist – bei allem Verständnis für Kritik – auch deshalb problematisch, weil es bei Muslimen wie auch im Rest der Gesellschaft Vorurteile bestärkt. Das kann Misstrauen säen und der Akzeptanz religiöser Vielfalt nachhaltig schaden.

Wir alle müssen helfen, solche Schwierigkeiten zu überwinden. Der Staat will, dass Muslime hier heimisch werden. Er will, dass sie hier Institutionen gründen, die in unserer freiheitlichen Ordnung verankert sind. Die Islamkonferenz hat viele in unserer Gesellschaft bestärkt, sich dafür einzusetzen. Letztlich aber liegt es schon entscheidend auch in den Händen der Muslime selbst. Wenn sie in Deutschland und Europa nicht nur toleriert werden, sondern sich voll in den gesellschaftlichen Prozess einbringen wollen, dann müssen sie sich nach dem geltenden Recht organisieren.

Das bedeutet nicht, dass der Staat den Islam verkirchlichen will. Aber der Staat braucht einen Partner. Unser Religionsverfassungsrecht bietet vielfältige Möglichkeiten, wie Religionen sich organisieren und in eine Partnerschaft mit dem Staat eintreten können. Die Modellversuche für einen islamischen Religionsunterricht in Deutschland sind dafür gute Beispiele. Sie zeigen, dass der Staat Unterschiede zwischen Islam und christlichen Kirchen ernst nimmt und den Muslimen entgegen kommt. Die Muslime müssen aber schon den weiteren Teil des Weges zurücklegen, sich ein Stück weit den Gegebenheiten ihrer neuen Heimat anpassen.

Schluss

Vielfalt, Buntheit, auch Fremdheit bedroht nicht, wie der geistige Führer der jüdischen Gemeinde Großbritanniens, Jonathan Sacks, zum interreligiösen Verhältnis geschrieben hat: – the dignity of diversity“ – Würde oder Reichtum der Verschiedenheit. Also Fremdheit bedroht nicht, sondern bereichert, unter der Voraussetzung, dass Austausch stattfindet, Kommunikation. Dazu braucht man eine gemeinsame Sprache und dazu braucht es Interesse für den Anderen und Toleranz, gerade auch zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Religionen. Und deshalb ist die Pionierarbeit, die CIBEDO seit nunmehr 30 Jahren so erfolgreich geleistet hat und weiter leistet – den Dialog zwischen Menschen verschiedener religiöser Überzeugungen zu fördern sowie auch die wissenschaftlich-theologischen und gesellschaftspolitischen Grundlagen dafür in den Blick zu nehmen – so wertvoll und weitsichtig, und sie bleibt notwendig. Für diese Arbeit möchte ich Ihnen danken. Sie zeugt ebenso von der Vernunft und der Zugewandtheit, die Religion immanent sind, und die sich ausdrückt in dem Leitspruch der CIBEDO „Mit Klugheit und Liebe“.

ANALYSEN UND HINTERGRÜNDE
AUS EUROPÄISCHEN LÄNDERN



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

Hansjörg Schmid

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Eigene Dialogerfahrungen als Zugang? Hermeneutische Haltungen

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Siehe dazu unten 5. (2).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Dialog kann in mehrfacher Hinsicht differenziert werden, und zwar nach
- *Anlass* (alltagsbezogen – „inszeniert“): Während alltagsbezogene Dialoge konkrete Ereignisse und oft lokale Alltagskonflikte wie z. B. Moscheebau-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³ A. a. O., S. 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Asymmetrie oder Augenhöhe? Zur strukturellen Ausgangslage

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Vgl. www.muslimische-akademie.de.

⁶⁵ Vgl. www.forege.de.

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

⁶⁷ Vgl. www.bfmf-koeln.de.

⁶⁸ Vgl. www.zif-koeln.de.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸² Vgl. www.fernkurs-wuerzburg.de.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹¹ HALM, Islam (s. Anm. 41), S. 53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Einflussmöglichkeiten oder Instrumentalisierung? Der Bezug zur Integrationsdebatte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁴ Siehe oben 5. (6).

¹¹⁵ Siehe oben 5. (2).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

auch mein eigenes Weltverständnis wandeln.“

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

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

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

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

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

¹⁴⁵ Siehe dazu oben 1.

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

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

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

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

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

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

Christlich-islamische Vereinigungen und ihr Beitrag für den Dialog in Deutschland

Thomas Lemmen

Vorhandene Asymmetrien im Verhältnis von Christentum und Islam wirken sich auch auf das Dialoggeschehen in Deutschland aus.¹ Zur Überwindung dieser Situation haben Christen und Muslime an vielen Orten den Ansatz eines partnerschaftlichen Dialogs gewählt und christlich-islamische Vereine oder Initiativen ins Leben gerufen. Ausgangspunkt ist dabei die Überzeugung, dass der Dialog eine gemeinsame Verantwortung darstellt. Es gibt in beiden Religionen gute Gründe, sich für Begegnung und Verständigung einzusetzen. Jede Maßnahme und jeder Schritt, den eine Gemeinschaft oder einzelne ihrer Mitglieder in diese Richtung gehen, ist richtig und notwendig. Die christlich-islamischen Vereinigungen sehen ihre besondere Aufgabe darin, sich dieser Herausforderung partnerschaftlich zu stellen und den Dialog auf zwei Schultern zu tragen. Dieses Konzept prägt sowohl die Maßnahmen als auch die Strukturen, die man sich zur Verwirklichung gewählt hat.

Die Leitungs- oder Vertretungsgremien der einzelnen Zusammenschlüsse setzen sich in der Regel paritätisch aus Christen und Muslimen zusammen. Beide verantworten gemeinsam die geleistete Dialogarbeit. In den meisten Fällen sind ein muslimisches und ein christliches Mitglied gleichberechtigte Vorsitzende oder Sprecher. Sie vertreten die Gruppierung gemeinsam nach innen und nach außen. Tritt nur einer von ihnen in Erscheinung, so muss er die Anliegen des anderen und seiner Gemeinschaft stets mit im Blick haben. Es geht nicht um die Wahrnehmung partikularer Interessen einer Gruppe, sondern das Anliegen ist die Begegnung und Verständigung von Muslimen und Christen. Der Dialog wird damit zur gemeinsamen Aufgabe und Verpflichtung.

Dieses partnerschaftliche Dialogverständnis prägt nicht nur Umgangsformen, sondern auch Methoden und Inhalte des Geschehens. Wissen und Kenntnisse über den anderen sind wichtige Voraussetzungen für den Dialog. Über die Vermittlung von Informationen hinaus geht es vorrangig um das Miteinander.

¹ Vgl. dazu den Beitrag von SCHMID, Hansjörg: Zwischen Asymmetrie und Augenhöhe. Zum Stand des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland, S. ### – ### im vorliegenden Band.

Inhaltliche Themen sind daher stets aus beiden Perspektiven zu befragen. Das Ziel sollte in die Entwicklung gemeinsamer Perspektiven münden.

Diese Form christlich-islamischen Dialogs kann in Deutschland auf eine fast ebenso lange Tradition zurückblicken wie die Initiativen vor allem christlicher Institutionen. Die Christlich-Islamische Gesellschaft e. V. (CIG) mit Sitz in Köln entstand 1982.² Der Interkulturelle Arbeitskreis Moschee und Kirche in unserer Stadt in Gelsenkirchen geht auf das Jahr 1976 zurück. Insgesamt gibt es eine Vielzahl solcher Initiativen, von denen die meisten allerdings in den letzten zehn Jahren entstanden sind. Eine Reihe von ihnen hat sich in der Form eingetragener Vereine verfasst. Viele arbeiten als lockere Gesprächs- und Arbeitskreise.

In der Regel setzen sich die einzelnen Vereinigungen aus natürlichen Personen zusammen und nicht aus Institutionen. Das hat mit der Programmatik des Dialogansatzes angesichts der genannten Asymmetrien christlich-muslimischer Beziehungen zu tun. Es gibt auch Vereine, denen Institutionen angehören. Im Christlich-Islamischen Verein Hochrhein e. V. (CIVH) hat die Stadt Rheinfelden eine Mitgliedschaft erworben.³ In der Christlich-Islamischen Gesellschaft in Gießen e. V. sind zwei Kirchengemeinden als juristische Personen Mitglieder.⁴ Der Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft in Hessen (ICA Hessen) gehören Vertreter christlicher und muslimischer Institutionen des Landes Hessen an.

In den Tätigkeiten christlich-islamischer Vereinigungen findet sich das gesamte Spektrum der Dialogarbeit wieder: theologische Themen, spirituelle Fragen, nachbarschaftliche Beziehungen und praktische Arbeitsfelder. Vielerorts ist ein Schwerpunkt im so genannten Dialog des Lebens festzustellen. Einige Beispiele können die genannten Arbeitsfelder illustrieren: Das Bendorfer Forum für ökumenische Arbeit und interreligiösen Dialog e. V. organisiert jährlich internationale jüdisch-christlich-muslimische Studentenkongresse.⁵ Dieses Projekt findet seit nunmehr 36 Jahren statt. Die Christlich-Islamische Gesellschaft Region Stuttgart e. V. führt über die Grenzen Deutschlands hinaus Theater- und Kabarettstücke zum christlich-islamischen Dialog auf.⁶ Die Brücke-Köprü, ein Begegnungszentrum für Christen und Muslime in Nürnberg, bildet

² Vgl. LEMMEN, Thomas: Christlich-islamische Gesellschaften als Erfahrungsfelder des theologischen Dialogs zwischen Muslimen und Christen, in: SCHMID, Hansjörg, u. a. (Hg.): Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart 22005, S. 149–157.

³ Vgl. www.civh.de/content/Wir_ueber_uns.html (abgerufen am 6. Mai 2009).

⁴ Vgl. www.kcid.de/phpwcms/index.php?id=36,103,0,0,1,0 (abgerufen am 6. Mai 2009).

⁵ Vgl. www.bendorferforum.de/html/veranstaltungen.htm (abgerufen am 6. Mai 2009).

⁶ Vgl. cig-stuttgart.de/index.php/Was-tun-wir.html (abgerufen am 6. Mai 2009).

mit so genannten Brückenteams Muslime und Christen für den Dialog aus.⁷ Die Christlich-Islamische Gesellschaft e. V. (CIG) arbeitet zusammen mit Vertretern muslimischer und christlicher Institutionen an einem Konzept zur Ausbildung muslimischer Notfallseelsorger.⁸ Diese Bilder ergeben einen bunten Strauß christlich-muslimischer Dialogarbeit in Deutschland.

In den meisten Fällen ruht die Arbeit fast ausschließlich auf dem ehrenamtlichen Engagement der Mitglieder. Es gibt weder institutionelle Förderungen noch ausgebaute Strukturen. Viele Engagierte arbeiten permanent an der Grenze der Selbstausbeutung.

Um dieses Engagement zu vernetzen, zu fördern und in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen, hat sich im Jahr 2003 in Bad Boll der Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V. (KCID) gegründet. Der KCID ist der Dachverband christlich-islamischer Dialoginitiativen, dem bisher 18 Organisationen aus dem Bundesgebiet angehören.⁹ Der Verband will nicht die neunzehnte Dialogorganisation sein. Seine Aufgabe ist vielmehr, die Interessen seiner Mitglieder auf Bundesebene zu artikulieren, die Initiativen miteinander zu vernetzen und die ehrenamtlich Tätigen in ihrer Arbeit zu qualifizieren und zu stärken. Diese Aufgaben verwirklicht er durch Stellungnahmen zu Fragen christlich-muslimischen Zusammenlebens, durch eine Datenbank mit Dialogveranstaltungen, durch intensiven Austausch mit seinen Mitgliedern und durch Veranstaltungen zu Themen und Methoden der Dialogarbeit. Der KCID hat seit Anfang des Jahres 2009 eine Geschäftsstelle in Köln.

Über den Kreis seiner Mitglieder hinaus sind an vielen Orten im Bundesgebiet Menschen in diesem Sinne um Begegnung und Verständigung bemüht. Zu vielen dieser Initiativen bestehen seit Jahren Kontakte und Beziehungen. Um den unverzichtbaren Beitrag dieses Engagements für den Zusammenhalt in der

⁷ Vgl. www.bruecke-nuernberg.de/ (abgerufen am 6. Mai 2009).

⁸ Vgl. www.chrislages.de/seelsorge_2008.htm (abgerufen am 6. Mai 2009).

⁹ Mitglieder des KCID sind: Arbeitsgemeinschaft für christlich-islamische Begegnung und Zusammenarbeit in Würzburg e. V. (ACIB); Begegnungsstube Medina e. V.; Begegnungszentrum Brücke-Köprü; Bendorfer Forum für ökumenische Begegnung und interreligiösen Dialog e. V.; Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Bielefeld (CIAG BI); Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl (CIAG Marl); Christlich-Islamische Gesellschaft e. V. (CIG); Christlich-Islamische Gesellschaft in Gießen e. V.; Christlich-Islamische Gesellschaft Karlsruhe e. V.; Christlich-Islamische Gesellschaft Region Stuttgart e. V.; Christlich-Islamischer Verein Hochrhein e. V.; Christlich-Islamisches Dialogforum; Freunde des interkulturellen Zentrums e. V. (FIZ); Gesellschaft für Christlich-Islamische Begegnung und Zusammenarbeit (CIBZ) Stuttgart e. V.; Institut für Deutsch-Türkische Integrationsstudien und interreligiöse Arbeit e. V.; inter religion(e)s – Forum für religiöse Bildung e. V.; Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft in Hessen; Verein für christlich-islamische Begegnung Ruhr e. V. (Stand: 6. Mai 2009).

Gesellschaft sichtbar zu machen und zu stärken, hat der KCID im Jahr 2007 das Projekt Prodia – Aktives Dialogmanagement in Deutschland begonnen.¹⁰

Ziel des Projekts ist die Erstellung einer Landkarte, der von Muslimen und Christen gemeinsam getragenen Dialoginitiativen. Gefördert wird das Projekt vom Bundesministerium des Inneren und der in Köln ansässigen Stiftung Apfelbaum – Lernprojekt für Ko-Evolution und Integration. Mit der Durchführung ist eine muslimische Projektmitarbeiterin betraut.

Das Projekt hat folgende Teilziele: Die in ganz Deutschland tätigen christlich-islamischen Dialoginitiativen werden systematisch erfasst und beschrieben. Die Darstellung soll in Form einer Internetdatenbank und einer Publikation erfolgen. Zum Abschluss des Projekts ist ferner eine öffentliche Veranstaltung vorgesehen.

Darüber hinaus bietet das Projekt den meist ehrenamtlich Tätigen in den Dialoginitiativen die Möglichkeit der Vernetzung und des Erfahrungsaustauschs. Dies soll vor allem durch regional durchgeführte Veranstaltungen erreicht werden. Außerdem stehen Geschäftsstelle und Vorstandsmitglieder des KCID für inhaltliche und methodische Fragen der Dialogarbeit zur Verfügung.

Das Projekt trägt ferner zur Professionalisierung des ehrenamtlichen Engagements der Mitwirkenden in den Dialoginitiativen bei. Die Probleme und Hindernisse der Dialogarbeit sind in vielen Konstellationen und vielerorts ähnlich. Durch Vermittlung fachlicher und methodischer Kompetenzen will der KCID den Dialog vor Ort fördern und stärken.

Aus dem bisherigen Projektverlauf lassen sich folgende Ergebnisse zusammenfassen: Bisher konnten 125 Dialoginitiativen ermittelt und erfasst werden. Schwerpunkte sind die Länder Nordrhein-Westfalen (40) und Baden-Württemberg (40). Die weitere Recherche konzentriert sich auf den norddeutschen Raum und wird danach in den neuen Bundesländern fortgesetzt.

Die Vertreterinnen und Vertreter der kontaktierten Dialoginitiativen nehmen das Angebot der Vernetzung und des Erfahrungsaustauschs dankbar an. Dies zeigt sich an der intensiveren Nutzung von Angeboten des KCID, wie der Datenbank für Dialogveranstaltungen und der Teilnahme an Fachseminaren. Die Projektmitarbeiterin konnte zahlreiche Kontakte zwischen Dialoginitiativen knüpfen und Referierende für Veranstaltungen vermitteln.

Im Rahmen des Projekts haben bisher vier so genannte Multiplikatorentreffen in Köln, Bielefeld, Stuttgart und Mannheim stattgefunden. Die Veranstaltungen wurden in Kooperation mit örtlichen Dialoginitiativen durchgeführt. Thematisch haben sie wichtige Themen der Dialogarbeit, wie zum Beispiel Öffentlichkeitsarbeit und Fundraising, aufgegriffen und damit einen Beitrag zur

¹⁰ Vgl. www.kcid.de/phpwcms/index.php?id=42,156,0,0,1,0 (abgerufen am 6. Mai 2009).

Qualifizierung der ehrenamtlich Tätigen geleistet. Im Laufe des Jahres 2009 sind weitere Veranstaltungen geplant, u. a. in Freising, Hamburg und Berlin.

Die Landkarte des christlich-islamischen Dialogs ist nach den bisherigen Ergebnissen des Projekts vielfältiger und bunter als angenommen. An vielen Orten im Bundesgebiet stehen Christen und Muslime seit Jahren in ständigen Beziehungen. Sie haben Netzwerke der Kommunikation und Kooperation aufgebaut. Arbeitsweisen und Methoden der Initiativen unterscheiden sich von Ort zu Ort. Nahezu jede Frage, die im interreligiösen und gesellschaftlichen Miteinander auftauchen kann, findet eine Antwort in der Arbeit einzelner Gruppierungen.

Während in der Vergangenheit viele Initiativen von Mitgliedern christlicher Gemeinden ausgegangen sind, ist in der letzten Zeit ein verstärktes Engagement von Muslimen festzustellen. Vor allem Studierende und Frauen bringen sich auf muslimischer Seite zunehmend in den Dialog ein. In jüngster Zeit sind eine Reihe neuer Dialoginitiativen von ihnen ausgegangen. Das Projekt zeigt auch deutlich, dass der von ehrenamtlichem Engagement getragene Dialog weiterhin der Vernetzung und Unterstützung bedarf. Es gilt die bemerkenswerten Initiativen in materieller wie immaterieller Hinsicht zu fördern, um ihren Beitrag für die Gesellschaft auf Dauer gewährleisten zu können. Dieses Anliegen hat sich der KCID zur Aufgabe gemacht.

Frankreich: Christen und Muslime begegnen einander

Jean-Marie Gaudeul

1. Gibt es Muslime in Frankreich?

Die Frage mag befremden! Obschon keinerlei zahlenmäßige Erfassung und keine objektiven Daten vorliegen, gehen wir davon aus, dass in Frankreich „Muslime“ leben. Aber nach welchen Kriterien entscheiden wir, ob eine Person Muslim ist? Unsere spontane Antwort darauf basiert oft auf der Annahme, dass Menschen, die aus einem so genannten „muslimischen“ Land kommen, Muslime sind. Auch ihre Kinder und Enkelkinder betrachten wir als Muslime.

Dieses Denken stammt aus einer Zeit, in der sich die Religionen geographisch genau abgrenzen ließen und in der der Franzose von seiner Geburt bis zu seinem Tod einer Gemeinde „angehörte“. Immer noch finden sich viele Weltkarten, auf denen die Kontinente nach Religionen farblich verschieden dargestellt sind. Diese recht traditionelle Sicht reduziert Religion auf rein Ererbtes wie Sprache oder Kultur und berücksichtigt nicht den Ruf zum persönlichen Glauben, aus dem das Christentum wie der Islam hervorgehen.

Ausgehend von dieser „ethnischen“ Sicht von Religion wurde oft versucht, eine erste zahlenmäßige Schätzung der Muslime nach der geographischen Herkunft des Einzelnen vorzunehmen. Diese Methode ergab folgende Zahlen:

„Ausgehend von den Herkunftsländern und unter Außerachtlassung der Glaubenspraxis oder des Bekenntnisses dieser Menschen zu ihrer religiösen Identität, kommt A. Boyer auf 4.155.000 Muslime in Frankreich:

Muslime aus dem Maghreb	2.900.000
davon aus Algerien	1.550.000
davon aus Marokko	1.000.000
davon aus Tunesien	350.000
Araber aus dem Mittleren Osten	100.000
Türken	315.000
Schwarzafrika	250.000
Konvertierte	40.000

Asylbewerber und illegale Einwanderer	350.000
Asiaten	100.000
Sonstige	100.000
Insgesamt	4.155.000 ⁴¹

Das ist ein mittlerer Wert, wohingegen andere Werke von insgesamt 3,7 Millionen oder gar 6 Millionen sprechen. Mangels exakter Daten sind die Zahlen beliebig manipulierbar.

Dagegen legten zwei Forscher der Sciences-Po in ihrer Untersuchung² großen Wert darauf, den religiösen Faktor nicht zu ethnisieren und eine „essentielle Vorgehensweise zu vermeiden, wonach jede Person aus einer muslimischen Familie oder einem muslimischen Land nur Muslim sein kann, vom Willen und der Überzeugung des Einzelnen also unabhängig ist“³. Sie haben eine repräsentative Auswahl von 1000 Franzosen mit türkischem oder afrikanischem Migrationshintergrund untersucht und sie nach ihrer Konfessionszugehörigkeit befragt:

„In unserer repräsentativen Stichprobe der französischen Bevölkerung über 18 Jahren aus Afrika und der Türkei bezeichnen sich knapp 60 % der Befragten als Muslime. In zwei repräsentativen Stichproben der französischen Bevölkerung über 18 Jahren bezeichnen sich circa 65 % der Befragten als Katholiken. Dies bestätigt, dass es einen konfessionellen Unterschied aber auch ein ähnliches Größenverhältnis gibt. So falsch es ist, Franzosen und Katholizismus gleichzusetzen, so grotesk ist es, Einwanderer aus Afrika oder der Türkei und Muslime als eins zu sehen. Festzuhalten ist, dass fast 20 % der Befragten afrikanischer oder türkischer Herkunft sich als religionslos bezeichnen, gegenüber 28 % der Gesamtbevölkerung.“

Auf die Frage: „Können Sie mir sagen ob, und wenn ja, welcher Religion Sie angehören?“ antworteten die Befragten wie folgt:

¹ HOHER RAT FÜR INTEGRATION, L'islam dans la République, November 2000, S. 26.

² Rapport au politique des français issus de l'immigration – Schlussbericht, Studie von Sylvain Brouard & Vincent Tiberj (CEVIPOF – Centre de Recherche politiques de Sciences Po), 2005.

³ KATEB, Kamel: De l'étranger à l'immigré et de l'ethnique au religieux: les chiffres en question?, Cités, Sonderausgabe 2004, S. 36–37.

	Anzahl	%
Katholisch	126	12,6
Protestantisch	17	1,7
Jüdisch	32	3,2
Muslimisch	600	59,8
Buddhistisch	3	0,3
Andere Religion	20	2,0
Religionslos	200	19,9
Keine Angabe	5	0,5
Insgesamt	2003	100

Herkunftsland und die angegebene Konfessionszugehörigkeit schlüsseln sich wie folgt auf: Als Muslime bezeichnen sich

60 % der Personen türkischer Herkunft,

61 % der gebürtigen Algerier,

57 % der gebürtigen Tunesier,

77 % der Franzosen marokkanischer Herkunft,

28 % der Personen aus anderen afrikanischen Ländern. Katholiken und Protestanten stammen meist aus Afrika (37 % bzw. 9 %).

„Damit bestätigen sich die Ergebnisse der Studie ‚Geographische Mobilität und soziale Integration‘ aus dem Jahr 1992, wonach die meisten Religionslosen algerischer Herkunft sind (25 %).“ Die Autoren der Studie kommen zu dem Schluss: „Muslime sind nur die Personen, die sich als muslimisch bezeichnen.“ Dieser rein religiöse Ansatz klammert bestimmte nicht klar definierte soziologische oder kulturelle Aspekte aus. Doch hinter der offen bekundeten Religionszugehörigkeit können sich vielfältige Einstellungen zur Religionsausübung verbergen.

2. Jüngste Veränderungen

Zu Beginn des Jahrhunderts bestand diese Bevölkerungsgruppe aus Alleinstehenden, die für fünf oder sechs Jahre nach Europa kamen. Wenn sie einiges angespart hatten, kehrten sie zu ihren Familien zurück und an ihrer Stelle ging ein Cousin oder Bruder für einige Jahre nach Frankreich.

Da es nur für eine Übergangszeit war, gaben sich diese Arbeiter mit wenig zufrieden und lebten in bescheidenen Verhältnissen und unter einfachsten hygienischen Bedingungen. Ihre Religionsausübung und ihr kulturelles Leben ruhten einfach so lange bis sie in ihr Land zurückkehrten.

Das Ende des Algerienkrieges 1962 löste eine Einreisewelle von Algeriern aus, die die französische Staatsangehörigkeit gewählt hatten. Sie wurden in Aufnahmelagern untergebracht und ihre Familien zogen ihnen nach.

1974 verfügte die Regierung angesichts steigender Arbeitslosigkeit und Fremdenfeindlichkeit einen Einwanderungsstopp. Da sie nicht erneut einreisen konnten, entschieden sich die meisten eingewanderten Arbeiter für einen Verbleib in Frankreich, gaben aber den Traum von einer Rückkehr in ihr Land nicht auf. Bis dahin kamen ihre Familien zu ihnen. Die Arbeiter konnten ja nicht zu einem zölibatären Leben gezwungen werden.

Nach der Legalisierung vieler illegaler Einwanderer gestattete die neue Linksregierung 1981 auch Ausländern die Gründung von Vereinigungen ohne vorherige Genehmigung. Hunderte von Gruppen entstanden, einige mit kultureller Zielsetzung, andere mit dem Ziel, die Religionsausübung der Muslime aufrechtzuerhalten und zu organisieren.

Noch etwas begann sich 1988 zu ändern: Die hungernde Bevölkerung in Algerien rebellierte und die Repressionen der Polizei ließen vor allem die Jugend erkennen, dass ihr von den Eltern so gelobtes Heimatland kein Traumland war und ihre Zukunft nicht in einer Rückkehr dorthin lag, sondern in einer bewussten und entschlossenen Integration in die französische Gesellschaft. Mächtige Bewegungen entstanden, die für die Annahme der französischen Staatsbürgerschaft, für die Registrierung in den Wählerlisten und für eine völlige Gleichstellung mit den anderen Bürgern Frankreichs eintraten.

Damit änderte sich die Situation des Islam in Frankreich grundlegend. Diese Bevölkerungsgruppe lebte zwar noch über das ganze Land verstreut und man konnte noch nicht von einer muslimischen „Gemeinschaft“ sprechen, denn dafür fehlten noch die Strukturen und der Zusammenhalt. Aber lokale Vereinigungen schlossen sich nun zu Verbänden zusammen und diese suchten Einheit in einer Dachorganisation, die, wie wir sehen werden, auch der Staat wollte. Was diese Bevölkerungsgruppe trotz ihres gemeinsamen Glaubens noch trennt, sind die unterschiedlichen Nationalitäten und ihre noch schwachen Strukturen.

Darüber hinaus besteht sie nicht mehr mehrheitlich aus Ledigen, sondern aus Familien. Frauen sind zahlenmäßig genauso stark vertreten wie Männer. Während letztere in den Fabriken arbeiten, übernehmen sie faktisch die Funktion des „Familienoberhaupts“, stärker als sie dies in ihrer Heimat getan hätten.

Eine neue Generation wächst heran. Die in Frankreich geborenen jungen Menschen sind nach französischem Recht französische Staatsbürger. Sie sprechen nur noch Französisch, besuchen hier eine weltliche Schule und kommen dann wie alle ihre Altersgenossen auf den Arbeitsmarkt. Bei mehr als der Hälfte von ihnen ist der Berufsweg mit einem sozialen Aufstieg verbunden.

2.1 Und der Glaube?

Ihren Glauben zu praktizieren war für die Muslime in Frankreich nie leicht. Eine Glaubenspraxis hat es früher praktisch nicht gegeben. Zwischen 1970 und 1980 mehrten sich die Forderungen nach muslimischen Kultstätten. Einige Fabriken, vor allem aber Migrantenzentren boten kleine Gebetsräume an und auch einige katholische Gemeinden stellten Räumlichkeiten zur Verfügung. Nachdem die Muslime seit 1981 eigene Vereinigungen gründen konnten, wurden diese Hilfen von außen überflüssig. Etwa zehn große und 75 mittelgroße Moscheen wurden gebaut, hunderte von Gebetsräumen wurden eröffnet, insgesamt entstanden etwa 1500 Kultstätten.

„Das Frankreich der tausend Moscheen“, lautete eine Schlagzeile. Tatsächlich können in all diesen Kultstätten aber nur 5 bis 10 % der Muslime in Frankreich ihre Religion ausüben. Dagegen würde die gesamte Bevölkerungsgruppe in unseren Kirchenstatistiken der Kategorie der „nicht praktizierenden Gläubigen“ zugerechnet. Noch düsterer ist die Situation bei den Jugendlichen: Verschiedene Umfragen deuten darauf hin, dass die große Mehrheit ihre Religion überhaupt nicht pflegt, dass vielen nicht an einer Weitergabe ihres Glaubens an ihre Kinder liegt und dass 20 bis 25 % weder an den Islam noch an eine andere Religion glauben.

Drei im Abstand von fünf Jahren durchgeführte Umfragen – 1989, 1994⁴ und Ende 2001 nach den Septemberanschlägen – zeigen, dass sich die Befragten nicht mehr undifferenziert als Muslime bezeichnen und fast ein Viertel die Bezeichnung „muslimischer Herkunft“ oder gar nicht muslimisch vorzieht. Genaueres dazu liefert die folgende Tabelle:

<i>Islam in Frankreich</i>			
Angaben	1989	1994	2001
Gläubig und praktizierend	37 %	27 %	36 %
Nur gläubig	38 %	42 %	42 %
Muslimischer Herkunft	20 %	24 %	16 %
Andere Religion	1 %	2 %	1 %
Religionslos	4 %	5 %	5 %

Es handelt sich wohlgerne um eine Umfrage, wobei nicht sicher ist, ob die Ergebnisse allgemein gültig sind. Da die Zahlen in der dritten Umfrage als Reaktion auf die Septemberattentate eine Verschiebung aufweisen, müssen sie in

⁴ Umfragen des IFOP Meinungsforschungsinstituts für Le Monde (30.11.1989, 13.10.1994 und 03.10.2001).

Relation zu denen der französischen Gesamtbevölkerung zu der Zeit⁵ gesehen werden, als sich 56 % der Franzosen als Christen und 4 % als Muslime bezeichneten.

Auf die Frage: „Als was betrachten Sie sich?“ antworteten

Überzeugter Gläubiger	24 %
Traditionell Gläubiger	24 %
Unsicherer Gläubiger	17 %
Skeptisch	14 %
Ungläubig	19 %
keine Angabe	2 %

Auch wenn es in der ersten Tabelle um die Praxis und in der zweiten um die Überzeugung geht, ist die Übereinstimmung in den Ergebnissen doch frappierend: Die „traditionell Gläubigen“ oder „Unsicheren“ entsprechen auffallend den „nur Gläubigen“ (circa 42 %), die „Skeptischen“ und „Ungläubigen“ bilden einen Block von 33 % analog zu den 31 %, die sich als „... Herkunft“ oder als „religionslos“ bezeichnen. Es scheint, dass alle Franzosen, ob sie nun der christlichen, muslimischen oder einer anderen Religion angehören, eine ähnliche Einstellung zur religiösen Dimension ihres Lebens haben. Die Menschen leben in einem Rechtsrahmen, in dem der Glaube und die religiöse Praxis reine Privatsache sind, und so lassen sie sich nicht mehr eindeutig nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit einordnen. Religionsfreiheit äußert sich in einer Vielförmigkeit an Haltungen und Optionen.

Anders ausgedrückt, die Welle der Säkularisierung trifft die muslimische Bevölkerung genauso massiv wie die Christen. Was bei den einen die Dechristianisierung ist, ist bei den anderen die Deislamisierung.

2.2 Entfaltung einer religiösen Identität

Bislang bildeten nationale und religiöse Zugehörigkeit eine Einheit, auch wenn das bedeutete, dass der Islam nur in soziologischer Hinsicht gelebt wurde, doch die in Frankreich lebenden Muslime hatten nun nicht mehr den traditionellen Halt, den ihnen ihre religiöse Identität gab.

Wir dürfen nicht vergessen, dass Theologieschulen nicht einfach aus reinen Ideen heraus entstehen. Man schafft sich die Religion, die den Bedürfnissen der jeweiligen Lebensumstände am ehesten gerecht wird. So ist der Islam in

⁵ Umfrage des Meinungsforschungsinstituts CSA im Januar 1994 für Le Monde, la Vie, l'Actualité religieuse dans le monde und das Forum christlicher Gemeinschaften, erschienen in Le Monde am 12.05.1994, S. 13.

Frankreich auf die konkreten Lebensbedürfnisse der französischen Muslime hin ausgerichtet. Das jeweils herrschende soziale Klima ist für die muslimische Bevölkerung ausschlaggebend dafür, ob sie den Islam offen oder verdeckt lebt.

Ein Beleg dafür ist die Vielfalt der Lebenssituationen und der religiösen Haltungen der Muslime in unserem Land.

Die religiöse Praxis wird zunehmend in den Bereich des Privat- oder Familienlebens zurückgedrängt. Islamische Vereinigungen ermöglichen 5–10 % der Muslime eine gewisse halböffentliche, auf den Bereich des Vereinslebens beschränkte Glaubensausübung.

Die neue Generation, die an französischen Schulen erzogen wurde, die französische Staatsbürgerschaft hat und nicht mehr Arabisch spricht, entfernt sich von den Idealen ihrer Eltern und scheint sich integrieren, ja sogar mit der übrigen Bevölkerung assimilieren zu wollen⁶. Damit werden Rechtsvorschriften des Islam und seine theologischen Fundamente grundlegend infrage gestellt.

3. Verschiedene Möglichkeiten

3.1 Ein moderner Islam

Diese Form des Islam entwickelt sich nahezu überall. Sie unterscheidet zwischen dem Glauben und der Struktur des Islam, favorisiert die in Mekka⁷ gelebte unpolitische Form des Islam. Inhaltlich wird der Islam eher nach Werten, die es zu fördern gilt, als nach Vorschriften, die es einzuhalten gilt, definiert.

Die Tragweite eines solchen Ansatzes, der dem Offenbarten Buch eine andere Quelle der Erkenntnis des Wahren und Guten, nämlich das menschliche Bewusstsein gegenüberstellt, ist nicht zu unterschätzen. Diese Wertediskussion ist der Auftakt zu einer Unterscheidung zwischen dem „wahren“ und dem „irregeleiteten“ Islam.

Das Prinzip der Laizität wird akzeptiert. Für viele bietet es sogar die Möglichkeit einer freieren Ausübung des islamischen Glaubens (78 % wollen keine rechtliche Sonderstellung für die Muslime in Frankreich – Vgl. IFOP Umfrage – *Le Monde*, 13.10.1994).

⁶ Siehe dazu GAUDEUL, Jean M.: L'islam de France par les sondages, in: *Se Comprendre* (Mai 2008), S. 14. Vgl. www.comprendre.org/08_05.htm.

⁷ Wir erinnern uns, dass Mohammed, nachdem er zwölf Jahre lang eine rein religiöse Botschaft in seiner Geburtsstadt verkündete, auswandern und nach Medina gehen musste, wo ihm die Bürger ein offizielles Amt übertrugen, das des Richters. In dieser Zeit übte er eine religiöse und politische Funktion aus, was sich in den Korantexten aus diesen Jahren widerspiegelt.

53% der jungen Muslime erleben einen sozialen Aufstieg (nach Angaben von INSEE), und dies gibt der Jugend „Ideale“ und Vorbilder, mit denen sie sich identifizieren kann.⁸

Nicht mehr von multikultureller, sondern von pluralistischer Gesellschaft ist die Rede. Man spricht von Integration – bisweilen, aber selten, von Assimilation – statt von Eingliederung in die französische Gesellschaft.

Die große Mehrheit der Muslime in Frankreich lebt einen stillen Islam, ohne theoretische Untermauerung: einen verinnerlichten Glauben, der im Privaten praktiziert wird, wobei die Einhaltung der Glaubensregeln auf ein Minimum beschränkt ist. Doch so verinnerlicht er sein mag, der Islam von Morgen ist ohne ein gesellschaftliches und sichtbares Auftreten nicht denkbar.

Problem

Wenn der eigene Charakter nicht entsprechend zum Ausdruck gebracht werden kann, besteht in der Tat die Gefahr, sich in der Gesellschaft aufzulösen. Identitätsmerkmale sind unentbehrlich. Dringend notwendig sind Kultstätten, Möglichkeiten der Glaubensvermittlung an die nachfolgenden Generationen, Vereinbarungen mit der französischen Gesellschaft, die die Glaubenspraxis leichter und deutlicher sichtbar machen wie etwa Urlaub an muslimischen Feiertagen, Arbeitsbefreiung zum Freitagsgebet, muslimische Speisen in Schulen und Kantine, muslimische Grabfelder auf Friedhöfen usw.

Bestimmte Schwierigkeiten werden weiter bestehen, etwa hinsichtlich des Erbrechts. (Polygamie, Beschneidung und Verstoßung sind im Islam nicht zwingend ...)

3.2 Ein fundamentalistischer Islam

29 % der Jugendlichen, die sich wegen Arbeitsmangels nicht in die französische Gesellschaft integrieren können, und ältere Menschen im Ruhestand oder Arbeitslose leiden an einer tiefen Identitätskrise. Weder die Gesellschaft, noch die Familie oder das Herkunftsland haben Verwendung für sie.

Die Terroranschläge von Sommer 1995 in Frankreich oder die von 2001 in den Vereinigten Staaten und die Reaktionen darauf haben schwerwiegende Konsequenzen für die Zukunft. In den Vororten sympathisieren die ganz Jungen mit denen, die damit gegen die „bestehende Ordnung“ rebellieren!

⁸ Das IFOP ist ein Meinungsforschungsinstitut. INSEE ist das Nationale Institut für Statistik und Wirtschaftsstudien.

Darüber hinaus bieten islamische Organisationen (l'UOIF⁹ oder *Foi et Pratique*) Zuflucht in einem wieder entdeckten, erstarkten Islam und damit einen Lebensrahmen, in dem man seine Identität am Rande der französischen Gesellschaft finden und sich sogar äußerlich sichtbar von ihr abgrenzen kann (Bart, Gandura/Qamîs, Kopftuch ...).

Dieser Islam setzt den Schwerpunkt wieder auf das GESETZ, den Rechtsrahmen. Einforderung einer Sonderstellung, wodurch eine konfessionelle Gesellschaft entstünde, in der sich die Muslime absonderten. Forderung nach einer plurikulturellen Gesellschaft. Forderung von Eingliederung und nicht Integration.

Problem

Dieses Bestreben ist mit den Zielen, denen sich die französische Gesellschaft verschrieben hat, unvereinbar. Es steht in Widerspruch zum Prinzip der Laizität.

Gefahr, dass einzelne Kultur-Ghettos entstehen (Problem-Vorstädte, „muslimische“ Viertel oder Chinatown im 13. Arrondissement).

Die breite Masse reagiert allergisch darauf: ein Teufelskreis entsteht, bei dem die Ausgrenzung zu einer Überbetonung der eigenen Identität führt, dies wiederum die Ausgrenzung weiter fördert.

Die Gefahr besteht, dass die so erzogene junge Generation nicht mehr in der Lage ist, in der modernen Gesellschaft zurechtzukommen. Der in dieser Form vermittelte Islam ist nicht „neu gedacht“ und verharret zu sehr in überholten Mustern, um zeitgemäß zu sein.

3.3 Auflösung (Assimilation)

Einige Muslime, vor allem die jüngeren, setzen auf diese Karte, um sich besser in die französische Gesellschaft integrieren zu können. Einigen bleibt gar keine andere Wahl: das Leben, die Schule, die Familie hat ihnen diesen Weg vorgegeben. Sie übernehmen selbstverständlich die Lebensweise und Ideale ihrer Umgebung.

Die Schwierigkeit ist, dass ihre „religiöse“ Identität mit der der „entchristianisierten“ oder „nichtchristianisierten“ Franzosen verschmilzt. Da sie sich nie mit dem Problem Islam im heutigen Kontext auseinandergesetzt haben, ist nicht auszuschließen, dass sie in Krisenzeiten vor die zweite Alternative gestellt sind: eine inhaltslose religiöse Identität sucht sich äußere, oft sehr weit vom Glau-

⁹ Union des Organisations Islamiques de France. Eine Union von Vereinigungen, die mehr der Muslimbruderschaft nahestehen. Ein von vielen gehasster und von anderen verehrter Vertreter dieser Richtung ist Tariq Ramadan, wohnhaft in Genf. Foi & Pratique ist eine eher religiös und missionarisch ausgerichtete Vereinigung pakistanischen Ursprungs.

benskern entfernte Merkmale. Aussagen von Jugendlichen des muslimischen Jugendverbandes *Union des Jeunes Musulmans* zeigen das sehr breite Spektrum möglicher Alternativen zwischen Militanz und Religiosität, zwischen Glaube und Unglaube, zwischen Gewalt und Frieden.

4. Laizität französischer Prägung

„Der laizistische Staat Frankreich¹⁰ hat mit dem Gesetz vom 09.12.1905 endgültig die Trennung von Kirchen und Staat vollzogen. Das Gesetz bekräftigt die Gewissensfreiheit (Art. 1 des Gesetzes von 1905) und gewährleistet die Ausübung der Kulte vorbehaltlich der Einschränkungen im Interesse der öffentlichen Ordnung. Andererseits (Art. 2) subventioniert der Staat keinen Kult, das Seelsorgepersonal wird, außer in staatlichen Seelsorgeeinrichtungen, nicht besoldet und ausschließlich von der jeweiligen Gemeinschaft finanziert. Gleiches gilt für die Kultstätten, Gebetsräume oder Moscheen.

Die Laizität Frankreichs beruht ferner auf zwei Gesetzestexten:

Der Verfassung vom 4. Oktober 1958, in der es heißt: Frankreich ist eine laizistische Republik. „Sie gewährleistet die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz ohne Unterschied der Herkunft, Rasse oder Religion. Sie achtet jeden Glauben“.

Das laizistische Schulwesen beruht auf Art. 27 des Gesetzes vom 28.03.1882, in dem es heißt, dass in allen staatlichen Schulen der Unterricht ausschließlich von Laien erteilt wird.

In diesem Zusammenhang wären noch Menschenrechtserklärungen und Europäische Konventionen neueren Datums zu nennen, die für Frankreich bindend sind¹¹.

Hier handelt es sich vor allem um die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (10. Dezember 1948) sowie auf europäischer Ebene um die Konvention zum Schutz der Menschenrechte von 1950 und um den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 23. März 1966.

¹⁰ Hier wird im Wesentlichen Bezug genommen auf einen Beitrag von Dr. Dalil Boubakeur, Rektor der Großen Moschee von Paris, vom 18. Mai 2000 bei einem Kolloquium über „Staat und Kirchen“ der Universität Saint-Joseph Beirut, erschienen in: ES-SALAM, Nr. 17 (Juni–Juli 2000), S. 8–11.

¹¹ Ausführungen von Boubakeur, (s. Anm. 10).

5. Besonderheit des Islam in Frankreich

Diese strikte Trennung von Staat und Religion geht ursprünglich auf die Bekämpfung des massiven Einflusses zurück, den die dominierende katholische Kirche Anfang des 20. Jahrhunderts in der französischen Bevölkerung hatte. Die anderen Konfessionen – Protestanten und Juden – lebten in einem vor allem auf die katholische Kirche, ihre Immobilien, Kongregationen usw. ausgerichteten Umfeld. Nach einer Zeit offener Konfrontation verstaatlichte der Staat alle zu dieser Zeit (1905) in Frankreich existierenden Kirchengebäude, ihr Inventar sowie alle anderen Vermögenswerte und Immobilien der verschiedenen Konfessionen. Demnach obliegt die Instandhaltung der Kirchen und Klöster dem Staat oder den Gemeinden. Dagegen erhalten die Seelsorger kein Gehalt, für deren Bedürfnisse müssen die Gläubigen aufkommen. Darüber hinaus muss jedes neue kirchliche Gebäude von den Religionsgemeinschaften unterhalten werden.

Heute ist die Situation eine ganz andere. Religiöser Pluralismus ist an die Stelle der Hegemonie der katholischen Kirche getreten. Die staatlichen Instanzen haben es mit neuen Partnern zu tun. Der Islam etabliert sich lange nach Abschluss der Verhandlungen im Anschluss an das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat. 1905 gab es kein muslimisches Gebäude, das hätte verstaatlicht werden können. Damit kommen die örtlichen muslimischen Gemeinden rechtlich auch nicht in den Genuss von Kultstätten, deren Erhalt dem Staat obliegt.

Theoretisch genießt der Islam in Frankreich absolute Freiheit, Kultstätten zu bauen, Privatschulen zu gründen, ausreichend Seelsorger zu beschäftigen. Praktisch aber ist er finanziell dazu nicht in der Lage, weil er nicht über das gleiche „verstaatlichte Erbe“ verfügt wie die anderen Konfessionen und zudem seine Anhänger oft wenig begütert sind.

Für viele ist diese Sachlage, die auf einer strengen Anwendung des Prinzips der Gleichheit aller vor dem Gesetz basiert, eine „rechtliche“ Ungerechtigkeit.¹²

Dies veranlasste Regierungskreise in jüngster Zeit, nach neuen Wegen zu suchen, um die Lösung der wichtigsten Probleme hinsichtlich des Baus und der Finanzierung muslimischer Kultstätten voranzutreiben, ohne vom Grundsatz der Laizität abzuweichen.

Im Allgemeinen haben die Muslime ihre Organisationen nach dem Gesetz von 1901 angemeldet, bei dem kulturelle Ziele auch kultische Belange wie den

¹² Siehe Beitrag von BOYER, M. A.: La situation de l'islam de France au regard de la laïcité, in: GAIC (Groupe de Amitié Islamo-Chrétienne): *Musulmans et chrétiens. Politiques d'accueil dans les terres d'origine ou d'immigration*, Paris 1999, S. 171 – 174, wo von einer „rechtlichen Gleichheit“ die Rede ist, „die mit dem Laizismus unvereinbare faktische Ungleichbehandlungen bemäntelt“.

Bau von Moscheen, Religionsunterricht oder die Tätigkeit der Imame beinhalten. Heute rät das Innenministerium den Muslimen dringend, dafür Kulturvereine nach dem Gesetz von 1905 anzumelden.

Anzumerken wäre noch, dass der französische Staat, der eine Politik der Integration betreibt, die Gemeinschaften nicht in dem Sinne anerkennt, dass der „Kommunitarismus“, wie er in Großbritannien oder anderswo gepflegt wird, nicht dem Geist der Republik entspricht. So hat der Islam, der eine „de facto“ Anerkennung durch die staatlichen Behörden genießt, hinsichtlich der verschiedenen religiösen Betätigungen keinen eigenen Rechtsstatus.¹³

Nach dieser Darstellung der Gesamtsituation nun ein Blick auf die konkreten Alltagsprobleme bei der Ausübung des Islam in Frankreich.

5.1 Organisation und nationale Vertretung

Im November 1999 begann ein nach dem damaligen Innenminister „Chevènement“ benannter Konsultationsprozess zwischen seinem Ministerium und führenden Vertretern der Muslime in Frankreich, mit dem Ziel,

- dass auch der Islam, wie die anderen, schon früher in Frankreich etablierten Religionen, formell, definitiv und in aller Klarheit den in Frankreich für die Religionen geltenden Grundsatz der Laizität übernehmen kann;
- den verschiedenen muslimischen Organisationen die Möglichkeit zu geben, mit dieser gemeinsamen symbolischen Geste ihre Annäherung untereinander zu fördern und darüber hinaus dazu beizutragen, die Grundlagen für ein künftig gemeinsames Vertretungsorgan der Muslime in Frankreich zu legen.

Diese Initiative folgte einer ganzen Reihe von fehlgeschlagenen Versuchen muslimischer Organisationen, sich auf eine gemeinsame Vertretung zu einigen, die mit den französischen Behörden Verhandlungen bezüglich der vielen Probleme bei der Ausübung des muslimischen Glaubens in Frankreich führen könnte. Der Staat, der an seinem Grundsatz der Laizität festhielt, konnte ein solches Vertretungsorgan nicht schaffen. So bot er sich an, Konsultationen einzuleiten, „die hilfreich wären für die Unterstützung einer Initiative, die nur von den Muslimen selbst ausgehen kann, deren Umsetzung aber, ihr Einverständnis vorausgesetzt, vom Staat gefördert werden kann“.

Der Minister suchte sich zunächst Gesprächspartner. Dazu gehörten die vier Vorsteher der größten muslimischen Verbände, die sechs Vorsitzenden der französischen Moscheen und schließlich sechs Persönlichkeiten, die wegen ihres Ansehens und ihres Einflusses ausgewählt wurden. Verwundern mag, dass einige Bewegungen nicht zur Teilnahme an den Verhandlungen eingeladen wurden, unter ihnen vor allem die muslimischen Jugendbewegungen (UJM und JMF).

¹³ Boubakeur, (s. Anm. 10).

Die Arbeit gliederte sich in mehrere Etappen:

Eine Grundbedingung war die Anerkennung der französischen Verfassung und der Menschenrechte

Der Minister verlangte von seinen Gesprächspartnern ihre Zustimmung zu einer Reihe von Grundsätzen, insbesondere zu der in der Verfassung festgelegten Laizität und zu den Menschenrechten. Dies löste eine Welle des Protests aus, vor allem in muslimischen Kreisen, die es als Beleidigung empfanden, dass ihre Anerkennung dieser Grundsätze überhaupt in Frage gestellt wurde.

Die nächsten Schritte

In den folgenden Monaten konzentrierten sich die Überlegungen auf die Einrichtung einer nationalen Vertretung der Muslime Frankreichs nach belgischem Vorbild. Anfangs betonte der Minister, dass es der Regierung bei ihrer Initiative für eine solche Vertretung oder den Konsultationen nicht darum gehe, diese selbst zu bestimmen. Die Organisation ihrer Gemeinschaft liege bei den Muslimen selbst; diese Aufgabe könne der Staat nicht übernehmen. Gleichwohl halte er anerkannte Gesprächspartner zur Regelung vieler Probleme für unentbehrlich.

Schließlich einigte sich die gesamte Kommission Anfang 2001 auf ein Protokoll und entschied sich für eine „nationale Vertretung des muslimischen Kultes“ und nicht für eine „nationale Vertretung der Muslime“. 2002, 2005 und 2008 fanden Wahlen statt. Die anerkannten Moscheen wählen eine nach der Größe der jeweiligen Kultstätte festgelegte Zahl von Delegierten, die wiederum die 25 Mitglieder des Nationalrates und die der Regionalräte wählen. Nach den Wahlen im Juni 2008 übernahm Mohammed Moussaoui, geboren 1964 in Figuig in Marokko, Mathematikprofessor an der Universität Avignon und Vizepräsident der *Rassemblement des musulmans de France*, die Nachfolge von Dr. Dalil Boubakeur als Vorsitzender der Pariser Moschee.

Von Anfang kam es in der Arbeit des CFCM (Französischer Rat für den muslimischen Kult) zu Störungen – bisweilen zum Stillstand –, weil sich die verschiedenen Verbände die Gefolgschaft der französischen Muslime untereinander streitig machen. So

- der Koordinierungsausschuss der Türkischen Muslime Frankreich (*Comité de coordination des musulmans turcs de France* – CCMTF);
- die Französische Föderation der islamischen Vereinigungen Afrikas, der Komoren und der Antillen (*Fédération française des associations islamiques d’Afrique, des Comores et des Antilles* – FFAIACA);
- die Föderation *Invitation et mission pour la foi et la pratique*;

- die nationale Föderation der Muslime Frankreichs (*Fédération nationale des musulmans de France* – FNMF);
- die große Moschee von Paris (GMP);
- die Versammlung der Muslime in Frankreich (*Rassemblement des musulmans de France* – RMF).
- die Union der Islamischen Organisationen in Frankreich (*Union des organisations islamiques de France* – UOIF).

Die Zukunft ist noch ungewiss. Viel versprechend bleibt aber, dass es eine solche Verständigung auf nationaler Ebene überhaupt gibt. Allerdings werfen vor allem die muslimischen Jugendbewegungen diesem „Konstrukt“ vor, den älteren Gläubigen, von denen viele Analphabeten sind und oft noch unter dem Einfluss ihrer Herkunftsländer (hier vor allem Algerien, Marokko, Tunesien und Saudi-Arabien) stehen, eine Vorrangstellung einzuräumen. Wie auch immer, diese Struktur hat sich trotz ihrer Schwächen als Gesprächspartner der Regierung bei der Lösung einiger noch anstehender Probleme bewährt, die im Folgenden kurz aufgeführt werden.

5.2 Kultstätten

Es gibt heute 1500 Gebetsstätten, die meisten davon in düsteren Räumlichkeiten wie Kellern, Schuppen, Hinterräumen, Arbeiterheimen, usw.

Das Verhalten der für Bauanträge zuständigen Ämter ist sehr unterschiedlich und reicht von einer Ablehnung (aus allen möglichen „Gründen“, denn eine grundsätzliche Ablehnung wäre rechtswidrig) bis zur direkten oder indirekten Unterstützung des Projekts unter Berufung auf das Gesetz von 1901, wonach die Behörden jedes „kulturelle“ Projekt finanziell unterstützen können. Diese Unterstützung wird verstärkt gewährt, nachdem die Ministerien übereingekommen sind, solche lokalen Hilfen nach dem so genannten „Ausgleichsprinzip“ zu fördern.

Hierfür bieten sich mehrere Möglichkeiten. Die Regierung empfiehlt den Gebietskörperschaften für Kredite zu bürgen, die eine Vereinigung für den Bau einer Kultstätte aufnimmt. Möglich ist auch die Überlassung eines Gemeindegrundstücks auf Erbpachtbasis (etwa eine symbolische Mietdauer von 99 Jahren), um dort eine Moschee zu errichten¹⁴.

Während also juristisch gesehen dem Bau von muslimischen Kultstätten in Frankreich nichts entgegensteht, zeigt sich die Öffentlichkeit sofort besorgt

¹⁴ Theoretisch fällt nach Ablauf des Vertrages das Grundstück und alles, was darauf errichtet wurde, an den Staat oder die Gemeinde zurück, die Eigentümer des Grundstücks ist. Die örtliche muslimische Gemeinschaft wäre dann mit den katholischen Gemeinden gleichgestellt.

über diese Möglichkeit, weil Islam mit islamistischer Gewalt gleichgesetzt wird. Die gewählten Vertreter neigen dann dazu, nach einem Vorwand zu suchen, um die Baugenehmigung abzulehnen oder hinauszuzögern. Mancherorts ist die christliche Gemeinschaft als Vermittler aufgetreten, hat die Ängste beschwichtigt und so eine Verständigung zwischen den Muslimen und örtlichen Behörden ermöglicht.

5.3 Imane

Die rechtliche Stellung des Imam bleibt unklar. Als Personen, die ihr Amt ohne vorherige Autorisierung oder Ernennung durch eine „kirchliche“ Hierarchie ausüben, die es im Islam nicht gibt, räumt der laizistische Staat den Imamen keinen Rechtsstatus ein. Die einigen Hundert Imane, von denen viele nicht einmal Französisch sprechen, gelten somit nur als einfache Arbeitnehmer in der prekären Situation als „Gäste“. Auf Drängen der Regierung haben mehrere Föderationen einer Ausbildung zugestimmt, bei der künftige Imane mit der französischen Kultur und Gesetzgebung vertraut gemacht werden sollen. Angesichts der zögerlichen Haltung der Universitäten wandten sich die Interessenten 2007 an das Institut Catholique, wo diese Ausbildung nun angeboten wird.

5.4 Finanzierung

Die Finanzierung der Religionen ist in Frankreich immer wieder Diskussions-thema, weil der Staat die Religionen weder finanziert noch subventioniert. Einige Gruppen haben sich als Kult- und Kulturverein zugleich organisiert und kommen so in den Genuss von Zuschüssen für ihre soziale und kulturelle Arbeit.

Jedoch sind die Muslime in Frankreich generell relativ arm. Sie können nur schwer die für den Bau von Kultstätten erforderlichen Mittel selbst aufbringen. Die französischen Muslime bekunden zwar zunehmend ihre Entschlossenheit, sich dem Einfluss aus dem Ausland oder fundamentalistisch angehauchter Organisationen zu entziehen, können aber nicht auf eigenen Füßen stehen und sind auf Hilfe aus muslimischen Ländern angewiesen (in Form von Spenden, Zuschüssen, Unterrichtsmaterial, Lehrern, Imamen, usw.), die von diesen Staaten direkt finanziert wird.

5.5 Friedhöfe

In Frankreich werden die Friedhöfe von den Kommunen laut *Gesetz vom 14.11.1881* nach dem Grundsatz der Neutralität verwaltet. Diese Neutralität verbietet auch Abgrenzungen oder das Anbringen religiöser Zeichen, außer vielleicht auf einzelnen Monumenten. Ein *Rundschreiben des Innenministers vom*

28.11.1975 befürwortet indes die Einrichtung von konfessionellen Gräberfeldern und überlässt es den Bürgermeistern, den Platz für die jeweilige Grabstätte festzulegen. Letztlich läuft dies darauf hinaus, dass Zusammenlegungen faktisch möglich sind. Dieses ursprünglich für französische Staatsbürger gedachte Schreiben gilt seit 1991 (Innenministerium) auch für alle Muslime. Diese wünschen eine Ausrichtung ihrer Gräber nach Mekka, andernfalls lassen die meisten von ihnen die Körper ihrer Verstorbenen für viel Geld in ihr Heimatland überführen.

5.6 Schulen

Unterricht ist in Frankreich staatlich, bekenntnisneutral, obligatorisch und kostenlos. Fast 80 % der Schüler besuchen staatliche Schulen. Der Rest geht auf meist katholische Privatschulen. In einigen Regionen ist die Zahl junger Muslime an katholischen Schulen sprunghaft gestiegen und liegt bei bis zu 50 % der Schülerschaft oder mehr.

In den letzten Jahren kam es verschiedentlich zu Kontroversen zwischen Jugendlichen und Familien muslimischen Ursprungs und dem staatlichen Schulwesen. Es handelt sich nicht um einen allgemeinen Konflikt, vielmehr betrifft er nur eine kleine Minderheit, deren Forderungen sich auf drei Dinge beziehen:

- das Tragen von Kopftüchern (sowie die Einhaltung von Nahrungsvorschriften, muslimischen Zeiten und Festen)
- einige Schulfächer/Lehrpläne (Sportunterricht, Naturwissenschaft und Sexualerziehung)
- Islamunterricht in der Schule (gibt es derzeit nicht, ebenso wenig wie für die anderen Religionen)

Der Staatsrat, die für die Rechtsprechung in Frankreich höchste Instanz, hat wiederholt interveniert und Schulverweise von Schülerinnen aufgehoben, die nur wegen des Tragens eines Kopftuches ausgesprochen wurden. Er hat besonders hervorgehoben, dass das staatliche Schulwesen Bekenntnisneutralität nur von den Lehrern und für ihren Unterricht fordert. Die Nutzer – das heißt die Schüler – müssen Zeichen ihrer Religionszugehörigkeit nicht verbergen, solange die öffentliche Ordnung nicht durch ihren zu ostentativen Charakter oder proselytische Ausrichtung gestört wird¹⁵.

Da es aber immer häufiger zu Konflikten zwischen Lehrern und Schülern kam, weil junge Musliminnen den Schleier (oder das Kopftuch) in der Schule

¹⁵ Eine Zusammenfassung der Rechtsprechung des Staatsrates zu diesem Thema findet sich in LEVEAU, Rémy/MOHSEN-FINAN, Khadija/WIHTOL DE WENDEN, Catherine (Hg.): *L'islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*, Paris 2001, S. 77–80.

trugen, verabschiedete das Parlament im März 2004 ein Gesetz, das jegliches *Tragen von Zeichen oder Kleidung, die eine Religionszugehörigkeit manifestieren, an staatlichen Grund- und Oberschulen* untersagt. Wenige Schüler, die sich nicht daran hielten, wurden von ihren Schulen verwiesen und zur Teilnahme an Fernunterricht verpflichtet.

Festzuhalten ist, dass einige Schülerinnen, die das Kopftuch tragen wollen, schließlich offener aufgenommen wurden ... und zwar in katholischen Bildungseinrichtungen. Während noch vor zehn Jahren die überwiegende Mehrheit der muslimischen Familien ihre Kinder den staatlichen, laizistischen Schulen anvertrauten, scheinen heute immer mehr Familien ihre Kinder auf eine katholische Privatschule schicken zu wollen.

Für inakzeptabel dagegen erklärten der Staatsrat und der Kultusminister jede Forderung nach einem Lehrplan „à la carte“. Jeder, der eine Befreiung von seiner Teilnahmepflicht am Unterricht verlange, müsse mit einem Verweis rechnen. Einige muslimische Familien scheinen aber genau diese Art Freistellung zu verlangen.

Etliche Muslime bedauern, dass es keine privaten muslimischen Grund- und Oberschulen gibt, weil sich ihrer Meinung nach der Konflikt damit von selbst löse. Muslimische Verbände haben einige Schulen gegründet. Diese Einrichtungen müssen aber voll von einer muslimischen Bevölkerung getragen werden, die die gesamte Finanzlast dafür nicht übernehmen kann. Darüber hinaus können diese Schulen vom Staat nur unter der Voraussetzung finanziell unterstützt werden, dass sie die staatlichen Lehrpläne einhalten und Schüler aller Religionen aufnehmen.

Der Kopftuchstreit darf nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden. Oft wurde darauf hingewiesen, dass das Tragen eines Kopftuches nicht zwangsläufig ein Nein zur kulturellen Integration bedeute. Im Gegenteil, oft seien es die besten, sehr stark vom Unterricht und den Werten des französischen Schulsystems geprägten Schülerinnen, die auf einmal eine Zeitlang wieder einen Schleier tragen. In dem Fall ist das Kopftuch für die Jugendlichen „letztes sichtbares Zeichen“ einer religiösen Identität, die stark vom schulischen Umfeld und seinen Werten geprägt ist. Ein Zeichen, das umso notwendiger ist, als man sich in allen anderen Dingen der Kultur seiner Umgebung anpasst.

5.7 Seelsorge

Unter Einhaltung einer strikten Trennung von Kirche und Staat hat Frankreich schon vor langem eine Sonderstellung für die Geistlichen geschaffen, die in staatlichen Einrichtungen tätig sind, in denen die dort Betreuten ihre Religion nur vor Ort praktizieren können. Es handelt sich um Einrichtungen wie

- Schulen
- Kasernen
- Strafvollzugsanstalten
- Krankenhäuser

Aus dem Wunsch nach Gleichstellung heraus fordern die Muslime nun einen entsprechenden Status für muslimische „Seelsorger“. Eine solche Art Dienst gibt es im Islam nicht. Der CFCM repräsentiert heute die Instanz, die dem Staat garantieren kann, dass die für diese Aufgabe bestellten Personen muslimischerseits (hinsichtlich ihrer Islamität) volle Akzeptanz genießen.

Daraufhin wurde eine Reihe von Ernennungen ausgesprochen. Gelegentlich haben die neuen Seelsorger ihre christlichen Kollegen um eine Einführung in dieses Aufgabengebiet gebeten, was auch ein Umdenken hinsichtlich des traditionellen islamischen Verständnisses von Dienst bedeutet.

5.8 Schächten

Die islamischen Vorschriften für den Fleischverzehr verlangen, dass das Tier keiner anderen Gottheit außer Gott geopfert wird. So muss nach islamischem Recht das Tier Gott mit dem Kopf in Richtung Mekka geopfert worden und ausgeblutet sein. Als sich die Muslime noch vorübergehend in Frankreich aufhielten, kauften sie ihr Fleisch in herkömmlichen Fleischereien. Im Übrigen hatten Fatwas wie die des (1905 verstorbenen) Mohammed Abduh, die so genannte „Transvaalfatwa“, den Verzehr von Fleisch erlaubt, das in den normalen Metzgereien des jeweiligen Landes angeboten wird. Nachdem immer mehr Muslime fest ansässig wurden, wollten einige Stellen Handelsketten für halal, D. h. erlaubtes Fleisch einrichten.

Der Staat soll diesen neuen Markt entweder über die Erteilung von Lizenzen oder mit stillschweigender Billigung soweit möglich regulieren. Mehrere Werke oder Aufsätze neueren Datums stellen fest, dass die muslimische Bevölkerung wieder verstärkt auf die „Reinheit“ ihrer Nahrung achtet. Sie wird als neue religiöse Abgrenzung zu den Nichtmuslimen gesehen, als eine Form von Individualität, während man sich mehr und mehr anpasst.¹⁶

Tatsächlich ist der Handel von Halalfleisch nach wie vor recht unkontrolliert, was ernste hygienische Probleme mit sich bringt. Das Problem wird jedes Jahr anlässlich des Großen Festes immer wieder akut. Die Nachfrage nach Opfertieren ist enorm. Aufgrund der Hygienevorschriften in der europäischen Gesetzgebung hat die Regierung jedes private Schlachten verboten, nicht zugelassene

¹⁶ Siehe BENKHEIRA, M. H.: La nourriture carnée comme frontière rituelle. Les boucheries musulmanes en France, in: Archives de Sciences Sociales des Religions, Nr. 92 (Oktober–Dezember 1995), S. 67–88, oder *Se Comprendre* (Juni 2007).

Schlachthöfe stillgelegt und den Muslimen empfohlen, ihr Fleisch im Voraus zu bestellen und nicht auf einer öffentlichen Opferung am Tag des eigentlichen Festes zu bestehen. In Anbetracht der gesundheitlichen Risiken wurde dieser Vorschlag angenommen. Es bleibt abzuwarten, ob dies langfristig zu einem veränderten Verhalten in der breiten muslimischen Bevölkerung führt.

5.9 Sonstige Probleme

Das Leben der Muslime in Frankreich wirft noch andere Probleme auf:

Es gibt etwa 3500 Fälle von Polygamie. Die Polygamie gilt in Frankreich als Verstoß gegen die öffentliche Ordnung. Anderswo geschlossene Ehen werden anerkannt, allerdings genießt nur die erste Frau den rechtlichen Status als legitime Ehefrau.

Die islamische Form der Eheschließung besteht in einem Vertrag, der vor einem Notar geschlossen wird. In Frankreich werden Trauungen vom Bürgermeister vollzogen. Katholische Paare lassen sich anschließend kirchlich trauen. Die standesamtliche Trauung steht über der kirchlichen Eheschließung (*Art. 1991 des Strafgesetzbuches*). Wie bei den Katholiken, wünschen immer mehr Muslime nach der zivilen Eheschließung eine islamische Trauung.

Schluss

Der Islam in Frankreich ist nicht mehr der Islam der Einwanderer, sondern die Religion französischer Staatsbürger oder von Ausländern, die sich integrieren. Sie sind zwar von ihrer Heimatkultur geprägt, doch auch das Umfeld und die Kultur Frankreichs hat zunehmend Einfluss auf sie. Die theoretisch absolute Freiheit der Gläubigen im laizistischen Staat geht einher mit einer Reihe von Zwängen, wo die „öffentliche Ordnung“ in Frankreich bestimmten Handlungsweisen anderer Kulturkreise entgegensteht.

Diese in einigen Fällen oder Situationen mit bloßem Auge erkennbare Diskrepanz haben die Gläubigen in ihrem Bewusstsein weitgehend verinnerlicht. Die französische Kultur hat auf alle, die mit ihr direkt oder indirekt in Kontakt kommen, so starken Einfluss, dass sie die Entscheidungen und Werte eines jeden, ob jung oder alt, Mann oder Frau, Einzelner oder Familie verändert.

Konfrontationen, die jedoch keineswegs einen Bruch zwischen dem Islam und der französischen Kultur bedeuten, sind oft nur Anzeichen einer so raschen und so starken Integration – oder gar Assimilation –, dass es bisweilen zu einem „Aufbäumen“ der eigenen Identität kommt. Auch wenn, wie gesagt, der Glaube bei einer relativ großen Minderheit verblasst oder verlorengeht, die meisten Spannungen entstehen hinsichtlich der Ausübung und Einhaltung der Glaubensvorschriften. Dennoch ist festzustellen, dass es immer rascher zu einer Entschär-

fung solcher Konfliktsituationen kommt und vor allem zu einer schrittweisen Lösung der Probleme.

6. Haltung der französischen Kirche gegenüber den Muslimen

Wie schätzt die Kirche Frankreichs die muslimische Präsenz in unserer pluralistischen Gesellschaft ein? Dieser Frage wollen wir hier kurz nachgehen.

Dazu bedarf es zunächst einer Klarstellung: Von welcher Kirche sprechen wir?

6.1 Welche Kirche?

Sicher denkt man hier zunächst an eine Unterscheidung zwischen Katholiken und Protestanten. Weil sie lange die Mehrheit stellte, vergessen wir oft schnell, dass Christsein in Frankreich nicht auf die katholische Kirche beschränkt ist, sie folglich auch nicht alle Positionen zum Islam und zu den Muslimen abdeckt. Im Moment denke ich aber eher an etwas anderes: Meinen wir offizielle Stellungen der katholischen Hierarchie zum Islam? Sprechen wir von den Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils oder von den Erklärungen, die die Bischöfe seit Jahren zum Islam, zur Immigration oder zum Rassismus abgeben? Damit würde man außer Acht lassen, dass Kirche sich nicht auf die Hierarchie beschränkt.

Sprechen wir also von den unzähligen Initiativen von Priestern, Ordensleuten und engagierten Christen, die seit gut 50 Jahren freundschaftliche Beziehungen zu den Muslimen in Frankreich aufgebaut und in Fabriken, Gewerkschaften, Vorstädten und in verschiedensten Verbänden echte Gemeinschaften geschaffen haben. Auch sie repräsentieren die Kirche.

Andererseits dürfen auch die vielen Reaktionen und Positionen anderer Christen nicht übersehen werden, in denen Zurückweisung, Unzugänglichkeit und Unnachgiebigkeit zum Ausdruck kommen. Ebenso wenig dürfen die zahlreichen Statements und Zeitungsartikel verschwiegen werden, in denen der Islam als der alte und erbitterte Feind der Christen und der Kreuzzug als einzig wahre christliche Antwort darauf dargestellt werden. Kommt nicht auch darin eine bestimmte Haltung der Christen zum Ausdruck?

Schließlich darf jene offizielle Erklärung des Vatikan nicht unerwähnt bleiben, die muslimische Kreise als Missachtung und Ablehnung empfunden haben. Muss es einem Muslim da nicht schwerfallen, diese widersprüchlichen Haltungen zu entschlüsseln, um zu verstehen, was die Kirche sein, sagen und tun will?

Ich denke, wir Christen müssen uns eingestehen, dass wir in dieser Frage oft geteilter Meinung sind ... wir zumindest eine gewisse Entwicklung durchmachen, die aber erst zur Hälfte abgeschlossen ist. Wir haben erst die Flussmitte erreicht, und während es einigen zu langsam vorangeht, wollen andere gar nicht erst ins Wasser und wieder andere lassen sich zwischen den Ufern hin und her treiben!

Die Kirche ist so vielschichtig! Das ist nichts Neues! Diese Ambiguität gab es schon immer.

6.2 Zahlreiche Begegnungen

Die ersten wohlüberlegten Begegnungen zwischen Katholiken und Muslimen in Frankreich liegen mehr als 60 Jahre zurück. Inzwischen hat sich der Blick der Kirche in dem Maße verändert und weiterentwickelt wie sich auch das Gesicht des Islam selbst gewandelt hat.

Der Fremde, der aufgenommen werden muss

Anfangs sah man den Muslim nur als Fremden, der aufgenommen werden muss. Er ist nur vorübergehend für ein paar Jahre hier, spricht nicht oder kaum Französisch und lebt am Rande der französischen Gesellschaft. Die Christen, die ihm begegnen, gewöhnen sich daran und versuchen, ihm das Leben in Frankreich leichter zu machen.

So gründen die Weißen Väter 1945 in Paris eine *Dependance* ihres Hauses in Algier, die sich AMANA (*Assistance Morale aux Nord-Africains*) nennt. Dort werden Kurse abgehalten, in denen die in Frankreich lebenden Nordafrikaner Lesen und Schreiben lernen, mit dem Leben in Frankreich vertraut gemacht werden und freundschaftliche Kontakte zu Franzosen knüpfen können.

Der Sozialfall, dem geholfen werden muss

Diese Fremden finden recht bald ihren Platz in der sozialen Rangordnung ganz unten, in Fabriken und auf Baustellen. AMANA beginnt, sich an der Arbeit der Sozialsekretariate zu orientieren und gründet Zeitschriften wie „*Hommes & Migrations*“, in denen auch Migrationsprobleme behandelt werden.

Inzwischen schließen viele Muslime Freundschaften mit französischen Familien, vor allem aus dem Kreis ihrer Arbeitskollegen. Gleichzeitig beginnen auch viele Christen, Priester und Ordensleute, sich in der Arbeiterpastoral („*mission ouvrière*“) zu engagieren. So entstehen im Laufe der Jahre ein großer Kreis an Bekanntschaften und engen Freundschaften, die sich besonders in der schweren Zeit der Algerienkrise als haltbar und zuverlässig erweisen.

Diese Initiativen haben Bestand. AMANA gibt es heute noch, hat sich inzwischen von ihren Gründern getrennt und arbeitet eigenständig. Die genannten

Freundeskreise wachsen und organisieren sich unter der Bezeichnung „Comité Maghreb“ (1977), später „Relais Maghreb-Méditerranée“ (1994) und seit 2001 „Relais Monde Musulman“. Ebenso widmet die Migrantenseelsorge der Französischen Bischofskonferenz den Muslimen besondere Aufmerksamkeit.

Ein Andersgläubiger

Ein weiterer Aspekt kam hinzu. Viele Muslime in Frankreich waren keine Fremden und auch keine Sozialfälle mehr, zudem waren einige Franzosen zum Islam konvertiert. Nach und nach reifte das Bewusstsein, dass man sich mit den Muslimen als Muslime, als Andersgläubige auseinandersetzen muss, dass nicht mehr Fragen wie Einwanderung und Sozialhilfe im Vordergrund stehen, sondern andere Probleme angegangen werden müssen. Dies umso dringender, als sich die Muslime auch religiös zu organisieren begannen.

1971 beauftragte der Ständige Rat der Bischofskonferenz den französischen Bischof Huyghe mit der Aufgabe, eine kleine Gruppe aus Personen zu bilden, die in den Freundeskreisen Erfahrungen gesammelt hatten und sich Gedanken darüber machen sollten, wie die Beziehungen zu den Muslimen bestmöglich gestaltet werden können. 1974 schließlich wurde das Sekretariat für die Beziehungen zum Islam (S.R.I.) gegründet.

Diese Verbindungsstelle ist ein Organ der Französischen Bischofskonferenz. Sie fungiert als Kontaktstelle der katholischen Kirche zu den Muslimen Frankreichs und unterstützt die Katholiken, ihre vielen Begegnungen mit den Muslimen so freundschaftlich und fruchtbar wie möglich zu gestalten.¹⁷

Lange Zeit spielte die Arbeit des S.R.I. wie auch des Relais Monde-Musulman im Verhältnis zu den anderen Anliegen der katholischen Kirche eine eher untergeordnete Rolle. Vieles aber hat sich, wie weiter oben schon ausgeführt, verändert. Ehemals lebten in erster Linie Alleinstehende hier, heute sind es ganze Familien, aus Ausländern wurden französische Staatsbürger, die Zahl der Muslime stieg von einigen Hunderttausend auf etwa eine dreiviertel Million. Natürlich ergaben sich dadurch auch zunehmend Begegnungen und Kontakte von Christen und Muslimen:

- Anstieg gemischter Verbindungen in Form von rechtmäßigen Ehen oder anderen Beziehungen.
- Viele junge Muslime sind zusammen mit ihren christlichen Kameraden in Bewegungen der „Action Catholique“ wie der Katholischen Arbeiterjugend (J.O.C.) oder der Kinderorganisation A.C.E. aktiv.
- Teilnahme von Muslimen an christlichen Feiern, Festtagen, Beisetzungen oder Eheschließungen.

¹⁷ Zu finden unter: <http://www.le-sri.com>.

- Vor allem zwischen 1975 und 1980 wandten sich viele muslimische Gruppen an Christen, besonders an katholische Gemeinden, und baten darum, für Gebetsstätten Räumlichkeiten zur Verfügung zu stellen oder zu vermieten, bis entsprechende islamische Vereinigungen diese Art Probleme selbst lösen könnten.
- Die unterschiedlichsten muslimischen Vereinigungen suchten oft den Kontakt zu gleichartigen christlichen Gruppierungen.

Durch diese Fülle von Kontakten und Initiativen sind islamisch-christliche Begegnungen üblich, mancherorts sogar alltäglich geworden. Nicht alle sind harmonisch! Weiter oben haben wir die bewegte Vorgeschichte beschrieben. Noch oft sehen Christen und Muslime in dem Anderen eine Bedrohung, eine Gefahr für die eigene Identität. Anderswo zeigt man sich beharrlich gleichgültig, weil man meint, der Andere sei nicht zu bekehren und damit ... uninteressant. Oder aber beide Seiten träumen von einem geistigen Sieg über den Anderen, von einer Konversion der einen zum Islam oder der anderen zum Christentum. Wir werden lange an uns arbeiten müssen, bis wir auf jeden Menschen und jede Gruppe zugehen können, ohne in ihnen lediglich eine Bedrohung oder Jagdobjekt zu sehen.

6.3 Die rechte Einstellung finden

Mit der Zeit sind es nicht mehr nur einige Vorreiter, die so an sich gearbeitet haben, sondern auch die gesamte katholische Kirche.

Das Interesse am Islam, seiner Lehre, seinen Praktiken und seinen Gruppierungen wächst enorm. Seit mehr als fünfzig Jahren leistet die Zeitschrift *„Se Comprendre“*¹⁸ mit ihren monatlichen Veröffentlichungen Christen Orientierungshilfe für ihre Begegnungen mit Muslimen. Überall organisieren Gruppen, Gemeinden oder Diözesen Tagungen oder Vorträge zu diesem Thema. Darüber hinaus kommen immer mehr Bücher und Zeitschriften, die sich mit dem Islam im Allgemeinen oder mit seiner Präsenz in Europa beschäftigen, auf den Markt.

Die Bischöfe selbst haben sich auf ihrer jährlichen Vollversammlung in Lourdes wiederholt auch mit Fragen der muslimischen Präsenz in Frankreich und der Haltung der Christen dazu beschäftigt.

1997 haben sie beim S.R.I. eine Studie zur Situation der Muslime in Frankreich in Auftrag gegeben. Die entsprechenden Daten wurden später in einem eigenen Dokument publiziert.¹⁹

Im Jahr darauf verabschiedeten die Bischöfe auf ihrer jährlichen Vollversammlung ein Dokument mit dem Titel „Katholiken und Muslime: Ein Weg der

¹⁸ Se Comprendre, im Internet unter: www.comprendre.org.

¹⁹ COUVREUR, G.: Les musulmans de France, Paris 1998.

Begegnung und des Dialogs“.²⁰ Dieses Dokument war als Orientierungshilfe der Bischöfe für die Katholiken Frankreichs gedacht.

Eine kurze Zusammenfassung des Dokuments reicht hier nicht aus, man muss schon auf das Original eingehen. Es ist nicht sehr lang und über seinen Inhalt wurde lange und gründlich beratschlagt, um ihm das entsprechende Gewicht zu verleihen. Die Bischöfe gehen von der Feststellung aus, dass eine muslimische Präsenz in unserem Land nicht vorübergehend, sondern von Dauer ist. Die Christen (im Dokument die Katholiken, denn die Bischöfe wollten nicht den Eindruck erwecken, den Protestanten Ratschläge zu erteilen) müssen sich dieser neuen Situation stellen, die bei vielen Besorgnis und Angst hervorruft. Gleichzeitig wird festgehalten, dass es seit Jahren zahlreiche Begegnungen zwischen Christen und Muslimen gibt. Wie können diese fruchtbringend gestaltet werden und zu einem echten in die Tiefe gehenden Dialog führen? In erster Linie, heißt es in dem Dokument, muss man akzeptieren, dass man anders ist. „Zu viele Begegnungen scheitern, weil die Gesprächspartner sich weigern, den Unterschied zu akzeptieren, entweder aus Ignoranz oder weil er durch Synkretismus verdeckt wird, oder aber weil man versucht, die eigene Meinung als Maß aller Dinge durchzusetzen.“

In einem zweiten Teil wird daran erinnert, dass der Dialog mit dem „Anderen“, jedem Anderen, den Kern der christliche Spiritualität und der Sendung der Kirche ausmacht. Dem folgen mehr auf die Praxis bezogene Orientierungen für eine Reihe von konkreten Situationen der Begegnung. Die Bischöfe wissen, dass ihre Gläubigen in allen Lebensbereichen einer Gesellschaft wie der unseren Muslimen begegnen und empfehlen daher besonders, in jeder Diözese einen Beauftragten zu ernennen, der Priester und Gläubige bei der Begegnung mit Muslimen anleiten, begleiten und beraten soll.

Es ist schwer zu sagen, welchen Einfluss ein solches Dokument auf das kirchliche Leben hat. Zumindest ist festzuhalten, dass die Hälfte der Diözesen Frankreichs tatsächlich einen Diözesanbeauftragten für die Beziehungen zum Islam ernannt hat, dass der Wortlaut der Erklärung sehr weite Verbreitung fand und sowohl seitens der Christen als auch der Muslime auf ein positives Echo stieß.

6.4 Handlungsinstrumente

Neben diesen Orientierungen gibt es eine Reihe konkreter Möglichkeiten, die den Betroffenen in bestimmten Situationen helfen sollen.

²⁰ Veröffentlicht in Documents Episcopat, Nr. 6–7 (April 1999), später mit Kommentierungen in: Questions actuelles, Nr. 15 (September–Oktober 2000). Nachzulesen unter: www.le-sri.com/Lourdes.htm.

- Zusammen mit der Erklärung der Bischöfe²¹ wurden 20 Pastoralblätter von verschiedenen Pastoralstellen veröffentlicht, die in ihrem Tenor von den Bischöfen abgesegnet waren und die folgenden Themenbereiche abdeckten:
 - 1) Christen und Muslime in ihren Wohnvierteln
 - 2) Solidarität zwischen Christen und Muslimen
 - 3) Zum besseren Verständnis unserer muslimischen Gesprächspartner
 - 4) Die Frage der Kultstätten
 - 5) Diözesanbeauftragter für die Beziehungen zum Islam
 - 6) Kenntnis des Islam
 - 7) Vorlesungen über den Islam in Seminaren und Instituten
 - 8) Katechumenat
 - 9) Muslimische Kinder in christlichen Bewegungen
 - 10) Aufnahme muslimischer Kinder in eine katholische Bildungseinrichtung
 - 11) Islamisch-christliche Eheschließungen
 - 12) Gesundheitspastoral und Islam
 - 13) Begegnung mit dem Islam und Gefängnisseelsorge
 - 14) Teilnahme von Muslimen an christlichen Liturgiefeiern
 - 15) Interreligiöse Begegnungsstätten
 - 16) Interreligiöse Kundgebungen in der Gesellschaft
 - 17) Islamisch-christliche Gruppen
 - 18) Ist gemeinsames Beten möglich?
 - 19) Spiritualität der Begegnung
 - 20) Themen für den Dialog
- Seit einigen Jahren schon beschäftigte sich das S.R.I. mit dem Problem der Mischehen. Die Seelsorger fühlten sich allein gelassen bei den speziellen Fragen, die sich in Zusammenhang mit der Ehevorbereitung islamisch-christlicher Paare stellten. An sie richtete sich das Dokument „Mariages islamo-chrétiens“²², das den Seelsorgern konkrete Hilfe bot, um die jungen Menschen zum Nachdenken über ihre Lebensplanung, ihre Unterschiede, den Rechtsrahmen der Ehe in muslimischen Ländern und in Frankreich, usw. anzuregen.
- Einige kirchliche Bewegungen wie die A.C.E. haben sich zum Thema Religion im Umgang mit „Kindern aus muslimischen Familien“ bei ihren Zusammenkünften Gedanken gemacht und einige Broschüren dazu erstellt.
- Das S.R.I. selbst hat im Laufe der Jahre eine ganze Reihe detaillierterer Dossiers SRI veröffentlicht. Darunter vor allem Überlegungen zur Möglichkeit

²¹ In: Documents Episcopat, Nr. 6–7 (April 1999). Zu bestellen bei S.R.I., 71 rue de Grenelle, 75007 Paris.

²² Dossier SRI – Mariages islamo-chrétiens (2004). Zu bestellen beim S.R.I. (s. Anm. 21).

- des gemeinsamen Betens und eine Auswahl an Gebeten eigens für islamisch-christliche Begegnungen.²³
- Darüber hinaus sind Gruppierungen aus islamisch-christlichen Familien entstanden und es gibt Foren, in denen sie sich über ihre Ehe und die Erziehung ihrer Kinder austauschen.²⁴
 - Da jedes Jahr Hunderte Muslime getauft werden wollen, hat die für den Erwachsenen Katechumenat²⁵ zuständige Stelle vor kurzem eine Broschüre zusammengestellt, die den Begleitern helfen soll, auf diese Personen zuzugehen und dabei deren besondere persönliche Probleme zu berücksichtigen.²⁶ Die Aufnahme zu einfach, unkompliziert oder als reine Verwaltungssache darzustellen ist in diesem Zusammenhang genauso verhängnisvoll wie eine misstrauische oder feindselige Haltung. Die Schwierigkeit liegt darin, die besondere Berufung der jeweiligen Person zu erkennen, um sie dann darin zu unterstützen, ob sie nun Christ werden will oder wie alle Menschen auf der Suche nach Spiritualität ist.
 - Durch die steigende Zahl muslimischer Kinder an Schulen in katholischer Trägerschaft müssen sich die Lehrer mit der Frage der Aufnahme und religiösen Erziehung dieser Kinder auseinandersetzen. An einigen Schulen sind bis zu fünfzig, sechzig oder mehr Prozent muslimische Kinder in der Obhut christlicher Erzieher. Diese für Frankreich neue Situation führt zu einem breiten Spektrum an lokalen Lösungen, die nicht immer auch sinnvoll sind. Das S.R.I. hat einen Arbeitskreis mit den für das katholische Schulwesen Verantwortlichen ins Leben gerufen, der eine Situationsanalyse vornehmen und Pastoralblätter als Orientierungshilfe für die Lehrer erarbeiten soll.
 - Nicht unerwähnt bleiben darf auch das breite Spektrum an diesbezüglichen Bildungsangeboten für Christen. Das S.R.I. organisiert jedes Jahr eine Veranstaltung, die meist Anfang Juli in Orsay stattfindet und eine Einführung in den islamisch-christlichen Dialog gibt. An der katholischen Universität in Paris bietet das I.S.T.R. mehrere Kurse über den Islam, seine Strömungen und die Geschichte der theologischen Diskussionen zwischen Islam und Christentum an. Diese Kurse können mit einem pastoralen Befähigungsnachweis für diese Art Dialog abgeschlossen werden.²⁷ Religionswissenschaftliche Institute gibt es auch an anderen katholischen Universitäten in

²³ Siehe Dossier SRI – Vivre ensemble ... et prier? (2005, 68 Seiten). Zu bestellen beim S.R.I. (s. Anm. 21).

²⁴ Im Internet zu finden unter: www.gfic.net.

²⁵ Im Internet zu finden unter: www.sncc.cef.fr.

²⁶ Dieses Dokument ist erhältlich beim Service National du Catéchuménat, 58 Av. de Breteuil, 75007 Paris.

²⁷ Siehe www.icp.fr.

Frankreich. Darüber hinaus konnte die französische Kirche mehrere Personen für zwei oder drei Jahre zur Ausbildung an das Päpstliche Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI) in Rom entsenden.

Von den älteren, in den fünfziger Jahren entstandenen Netzwerken sind einige weiterhin tätig. Darunter

- die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP),
- die *Fraternité d'Abraham*, die Christen, Juden und Muslime vereint und seit über 40 Jahren tätig ist,
- die *Groupe d'Amitié Islamo-Chrétienne* (GAIC)²⁸, die jedes Jahr, meist im November, eine Woche der islamisch-christlichen Begegnung organisiert und in 45 Städten in Frankreich sowie in fünf anderen Ländern Europas präsent ist.²⁹
- Die *Pèlerinage des Sept Dormants* ist ein Ereignis, das jedes Jahr (Ende Juli) stattfindet und zu dem Christen, Muslime und Andersgläubige in einem bretonischen Dorf – auf dem alten Marktplatz – zusammenkommen, wo eine Kirche steht, die den christlichen Märtyrern geweiht ist, die im Koran als „Höhlenmenschen“ erwähnt werden. Professor Louis Massignon (1883–1962) hat so das traditionelle christliche Fest in der Bretagne zu einer interreligiösen Begegnung werden lassen.
- Die von der *Secours Catholique* geleistete gewaltige Arbeit im täglichen Kontakt mit vielen muslimischen Familien.

6.5 Die Bischöfe greifen das Dokument erneut auf

Auf ihrer Vollversammlung 2007 ließen sich die Bischöfe Frankreichs über die Arbeit eines bischöflichen Rates berichten, den sie ein Jahr zuvor für Fragen der islamisch-christlichen Begegnung einberufen hatten. „Es ist unser Glaube, der uns aufruft, ohne Angst und mit liebevoller Aufmerksamkeit auf andere Gläubige zuzugehen“, erklärte Bischof André Vingt-Trois, der neue Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz zum Abschluss der Versammlung in Lourdes. „Zu dieser Geisteshaltung, die auf dem Vertrauen in Gott und einer Absage an die Angst fußt, rufen die Bischöfe Frankreichs die Katholiken auf, damit sie ihre Beziehungen zu den Muslimen vertiefen, insbesondere dort, wo sie mit ihnen zusammenleben und ihnen begegnen.“ Im Anschluss an ihre Beratungen über das Dokument *Catholiques et musulmans dans la France d'aujourd'hui* (Katholiken und Muslime im heutigen Frankreich), ermutigen die Bischöfe die Katholiken, den eingeschlagenen Weg der Begegnung und des Dialogs weiterzugehen, eines aufrichtigen Dialogs, der die Probleme und Hindernisse nicht

²⁸ Siehe www.legaic.org.

²⁹ Vgl. www.semaineseric.eu/.

verschweigt, eines Dialogs, der auf einer besseren Kenntnis der Tradition des Anderen aufbaut, eines Dialogs, der die Gelegenheit zur Begegnung nutzt, eines Dialogs unter Verantwortlichen, bei dem auch bisweilen heikle Fragen angesprochen werden.³⁰

Zum Abschluss der Arbeiten regte Bischof Dubost, Bischof von Evry, an, den 1. Januar zu einem gemeinsamen Tag des Gebets für den Frieden zu machen und eine Arbeitsgruppe einzurichten, „die unsere Überzeugungen und Praktiken so darstellt, dass jeder den Ausführungen über den Anderen zustimmen kann“, christliche und muslimische Verantwortungsträger an einen Tisch zu bringen, um heikle Fragen anzusprechen, etwa die an Ehen zwischen Christen und Muslimen geknüpften Bedingungen oder die Gewissensfreiheit, inklusive des Rechts auf einen Wechsel der Religion.

Während der islamisch-christliche Dialog lange Zeit von Vorreitern und an der Basis tätigen Aktivisten getragen war, engagieren sich nun auch einige Bischöfe persönlich in Initiativen dieser Art:

- Kardinal Barbarin (Lyon) hat sich wiederholt mit dem Vorsitzenden des Regionalrates der Muslime getroffen und sogar an der Reise einer Gruppe von Christen und Muslimen nach Tibhirine (Algerien) zum Grab der 1996 ermordeten Trappisten teilgenommen.
- Bischof F. Deniau von Nevers nimmt regelmäßig an einem monatlichen Treffen von christlichen Priestern und Lehrern des Institut von Bouteloin teil, an dem muslimische Religionslehrer ausgebildet werden.
- Bischof Soubrier von Nantes empfing eine Delegation des Regionalrates der Muslime aus Nantes, und Bischof Riocreux von Pontoise besuchte in Begleitung einer Gruppe von Priestern die Moschee der Stadt.
- Im Juni 2008 trafen sich 15 Bischöfe unter Mitwirkung des S.R.I. mit einem der Unterzeichner des Briefes der 138 zum Gespräch.

6.7 Unzählige Initiativen

Die Bischöfe sind natürlich nicht die einzigen, die sich im Dialog engagieren. Unvorstellbar groß ist die Vielfalt an Initiativen, die auf Veranlassung von Verbänden oder Einzelpersonen entstehen. In Frankreich hat sich die Bevölkerung, wie in anderen europäischen Ländern auch, zunehmend mit Menschen unterschiedlichster Herkunft vermischt und Kinder unterschiedlichster Religion sitzen von klein auf in den gleichen Schulbänken, teilen sich den gleichen Pausenhof und nehmen an den gleichen schulischen wie außerschulischen Aktivitäten teil. Für die Seelsorger geht es nicht mehr darum, einige aktive Laien auf den

³⁰ Die Zeitschrift *Catholiques en France* widmet in ihrer Dezemberausgabe 2007 mehrere Seiten der Arbeit der Bischöfe zu diesem Thema.

Dialog mit „dem Anderen“ vorzubereiten, denn der Dialog ist schon im Gange – auf vielfältige Art und Weise. Das wahre Problem liegt heute darin, allen Christen, Jung und Alt, Hilfe im Umgang mit dieser neuen Situation in ihrem täglichen Leben zu geben. Die Begegnung mit dem „anderen“ Gläubigen ist für viele genauso alltäglich wie die Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel.

Die wenigen hier aufgeführten Beispiele sollen einen Eindruck von der Vielfalt vermitteln:

- In vielen Regionen schicken christliche Gemeinschaften zum Ende des Ramadan oder anderen muslimischen Festen kurze Solidaritätsbotschaften an muslimische Kultstätten. Einige dieser Botschaften sind vom Bischof unterzeichnet und werden in großer Stückzahl vervielfältigt und verbreitet, damit Gemeinden und Privatpersonen so ihre Freundschaft zu ihren muslimischen Nachbarn bekunden können.
- In einigen Städten (Lyon, Dijon, etc.) werden Treffen zwischen katholischen Priestern und muslimischen Imamen (oder Vorsitzenden von muslimischen Verbänden) veranstaltet.
- Andernorts finden für die breite Öffentlichkeit zugängliche Vortragsabende zum *Offenen Brief der 138* muslimischen Theologen an die Christen statt, wo christliche und muslimische Redner den Inhalt dieses Briefes erläutern und dessen praktische Umsetzungsmöglichkeiten aufzeigen.
- In der Vendée lädt die christliche Gemeinschaft zur Fastenzeit Muslime zu einem Diskussionsabend über den Sinn des Fastens im Islam und im Christentum ein.
- In Orléans hat die für den interreligiösen Dialog zuständige Stelle eine DVD mit dem Titel „Mit den anderen Religionen leben“ produziert, die dazu beitragen soll, dass Christen ihre Zurückhaltung ablegen und ihre Einwände ansprechen.³¹
- Ein islamisch-christlicher Verein aus der Region Paris hat ein Spiel für Familien und Kinder nach dem Vorbild von Trivial Pursuit entwickelt, das sich JIC–JAK nennt.³²

³¹ Dauer 20 Minuten. Erhältlich bei C. Panis, 23 rue Eugène Vignat, 45000 Orléans, Preis: 15 €.

³² Es gibt neun Kategorien mit 15 Fragen. Die Liste dieser Fragenkategorien gibt Aufschluss über die pädagogischen Ziele des Spiels: „Christliche Merkmale“, „muslimische Besonderheiten“, „Leben des Propheten, Daten“, „Leben der Kirche, Daten“, „muslimische Vornamen“, „christliche Vornamen“, „Jesus im Koran“. Näheres dazu unter: www.lamaisonislamochretienne.com.

Schluss

Voraussetzung für all das ist eine beiderseitige Offenheit und Dialogbereitschaft. Mehr als die im Zuge der Immigration aufgeworfenen Fragen vermuten lassen, lautet die entscheidende Frage heute, welche Art Gesellschaft wir unseren nachfolgenden Generationen hinterlassen wollen. Wollen wir in einer Welt fortleben, in der sich die Religionen als Feinde gegenüberstehen und die Menschheit in einen „Krieg der Zivilisationen“ führen, in dem die Religionen die Massen weiter beeinflussen, indem sie sie dazu verleiten, „den Anderen“ abzulehnen, oder wollen wir stattdessen eine neue Art des Zusammenlebens einführen, das von Verschiedenheit und Solidarität zugleich geprägt ist? Wir sind aufgerufen, in den Fundamenten unseres Glaubens jenen Ruf zur Liebe wiederzuentdecken, einer Liebe „bis ans Ende“ wie es im Evangelium von Johannes so schön heißt (Joh 13).

Eine unendlich lohnendere Einstellung statt Gleichgültigkeit und Ablehnung ist, auf den Anderen zuzugehen und dabei dem Beispiel Gottes zu folgen, der das persönliche Gespräch mit jedem Menschen sucht. Wenn sich die Gläubigen – Christen und Muslime – auf diesen Versuch einlassen, werden sie bald entdecken, dass diese Begegnung ihre persönliche Suche nach Gott in ihrer eigenen Religion neu belebt und bereichert.

Eines der hartnäckigsten Argumente der Christen gegen eine Öffnung gegenüber den Muslimen lautet: „Es beruht nicht auf Gegenseitigkeit! Heute noch gibt es Länder, in denen Christen von Muslimen misshandelt werden, und bei unseren Begegnungen hören wir von den Muslimen, dass es vielerorts Christen sind, die Muslime morden.“³³

Als Antwort darauf schlagen die Bischöfe in ihrer Erklärung vor, dem Beispiel Christi zu folgen, der Böses nicht mit Bösem vergilt. Die Gegenseitigkeit, die wir hier meinen und von der die Bischöfe sprechen, ist nicht das frostige „Zug um Zug“ der Diplomatie, sondern eine ungeschuldete Freundschaft, der Feindschaft und Feindseligkeit nichts anhaben können, die vielmehr von der Hoffnung getragen ist, dass immer mehr solcher Gesten der Liebe dazu führen, dass eines Tages, in der Stunde Gottes, der Feind zum Freund wird. Es ist ein Funke, der gezündet werden muss. Konkrete Gegenseitigkeit steht nicht am Anfang sondern am Ende eines Weges, denn die Liebe ist nicht verhandelbar, und wir sind aufgerufen, Zeugen und Werkzeug eben dieser Liebe zu sein. Gestehen wir uns ganz einfach ein, dass wir hier und heute noch nicht am Ende dieses Weges angekommen sind, dass aber ein neues Klima entsteht.

Die Vielzahl an Initiativen kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Stimmung zwischen Christen und Muslimen in Frankreich nicht gleicherma-

³³ Genannt werden das ehemalige Jugoslawien, Tschetschenien, etc.

Ben harmonisch ist. Im Gegenteil, viele Veröffentlichungen versuchen, Feindschaft und beiderseitige Ängste noch zu schüren. Viele Jugendliche aus muslimischen Familien werden an ihrem Arbeitsplatz und in den Wohnvierteln immer noch diskriminiert. Moscheen und muslimische Friedhöfe sind Zielscheibe von Anschlägen und mutwilliger Zerstörung. Viele sehen in ihrem Nachbarn immer noch einen potentiellen Feind oder einen Fremden, den man abschieben sollte, obschon die meisten Muslime französische Staatsbürger sind. Christliche Hilfseinrichtungen für Migranten erleben immer wieder, dass Migranten unmenschlich behandelt werden und viele Christen diesem Problem gleichgültig gegenüberstehen.

Viele Christen und Priester, die sich für die Begegnung mit Muslimen einsetzen, zeigen sich irritiert angesichts der Unterschiede in Ton und Inhalt von Schriften über den Islam oder den Dialog aus Rom.³⁴ Ihre muslimischen Gesprächspartner haben den Eindruck, dass in der Kirche zwei unterschiedliche Sprachen gesprochen werden oder es einen internen Richtungsstreit gibt.

Es gibt noch viel zu tun. Die christliche Gemeinschaft mag die religiöse Pluralität in unserem Land bisweilen mit einiger Verzögerung wahrnehmen, aber sie zeigt einen neuen Elan und Kreativität bei der Begegnung mit ihren muslimischen Nachbarn – und diese stehen ihnen oft in Nichts nach und ergreifen die Initiative zur Begegnung.

Der islamisch-christliche Dialog – der interreligiöse Dialog generell – scheint insofern notwendiger und wichtiger denn je, als er für das Leben in der Gesellschaft unentbehrlich geworden ist.³⁵ Beschleunigt wird er durch die aktuellen Ereignisse. Probleme des „Zusammenlebens“ haben oft Vorrang vor den theologischen Fragen. Der generelle Eindruck aus den letzten Monaten ist, dass sich die Gesellschaft insgesamt, und besonders die Gläubigen, eine Lösung der Probleme unserer Zeit ohne einen interreligiösen Dialog nicht mehr vorstellen können.³⁶

³⁴ Das letzte „Islamisch-katholische Forum“ in Rom (4. – 5.11.2008) wurde als Ermutigung gesehen.

³⁵ Interessant ist das jüngste Dokument (November 2008) des Rates der Französischen Bischöfe für den interreligiösen Dialog über die Notwendigkeit dieses Dialogs, siehe www.comprendre.org/Dialogue.htm.

³⁶ Zu Begegnungen von Christen und Muslimen kommt es zunehmend auch durch gleichartige Initiativen von Menschen unterschiedlicher Überzeugung. Vgl. LAMINE, Anne-Sophie: *La cohabitation des Dieux: Pluralité religieuse et laïcité*, Paris 2004, 318 Seiten.

Kontextänderungen der christlich-muslimischen Beziehungen im heutigen Großbritannien¹

Damian Howard

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit dem Stand des christlich-muslimischen Dialogs in Großbritannien. Zunächst möchte ich ausführlich auf die Verhältnisse in Großbritannien eingehen, da ich nicht davon ausgehe, dass sie in allen Teilen Europas hinreichend bekannt sind (Abschnitte 1–3). Anschließend möchte ich darauf zu sprechen kommen, welche Themen die britischen Muslime besonders beschäftigen (Abschnitt 4), und Beispiele für den theologischen Austausch zwischen den beiden Traditionen (Abschnitt 5) und für konkrete Begegnungen (Abschnitt 6) vorstellen, um anschließend einige Überlegungen zur zukünftigen Entwicklung anzustellen (Abschnitt 7) und ein theologisches Fazit zu ziehen. Die Informationen beziehen sich in erster Linie auf die Situation in England, weniger auf die anderen Teile des Vereinigten Königreichs. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei meiner Heimatstadt Birmingham (ca. 1 Million Einwohner). Sie ist eine der beiden britischen Städte², in denen die weiße Bevölkerung aller Voraussicht nach in den kommenden 15 Jahren zur Minderheit werden wird, was in diesem Zusammenhang immer gerne erwähnt wird.

1. Muslimische Gemeinschaften in Großbritannien

Bei der letzten Volkszählung 2001, die in Großbritannien alle zehn Jahre stattfindet, wurden die Teilnehmer erstmals in der jüngeren Geschichte (auf freiwilliger Basis) nach ihrer Religionszugehörigkeit befragt. Von den insgesamt 57 Millionen Bürgern des Vereinigten Königreichs bezeichneten sich 1,59 Millio-

¹ Der Dank des Autors gilt Dr. Chris Hewer und Fr. Michael Barnes SJ, die ihm mit wertvoller Kritik, mit ihrem Wissen und kompetenten Ratschlägen beim Verfassen dieses Textes zur Seite gestanden haben. Alle zitierten Webseiten wurden zwischen dem 3. und dem 5. November 2008 aufgerufen.

² Die zweite Stadt ist Leicester.

nen (2,8 %) als Muslime und 71,8 % als Christen. Der Anteil der Hindus lag bei 1 %, der Sikhs bei 0,6 % und der Juden bei 0,5 %.

In keiner anderen britischen Stadt leben mehr Muslime als in London (607.000). Der Bevölkerungsanteil der Muslime im Großraum London beträgt 8,46 %.³ Im Stadtbezirk Tower Hamlets liegt der Anteil bei 36,4 %, die überwiegende Mehrheit sind Bangladescher, vornehmlich aus der Region Sylhet. Birmingham hat mit 140.000 die zweitgrößte Anzahl von muslimischen Einwohnern, was einem Bevölkerungsanteil von 14,3 % entspricht. Die überwältigende Mehrheit der Muslime Birminghams, rund 74 %, stammt aus Pakistan, hauptsächlich aus dem Distrikt Mirpur in der Provinz Azad Kashmir und den umliegenden Gebieten.⁴ Nachdem seit den 1950er Jahren vor allem Zuwanderer aus Asien ins Land kamen, sind es in jüngster Zeit in erster Linie asylsuchende Somalis, Bosnier, Kurden, Iraker, Iraner und Afghanen. Die aktuellsten verfügbaren Zahlen sind inzwischen acht Jahre alt, doch ist mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, dass der Anteil der Muslime seit 2001 wesentlich gestiegen ist. Eine gewisse Zunahme lässt sich zwar auf die vermehrte Zuwanderung zurückführen, entscheidend ist aber die höhere Geburtenrate und ein höherer Anteil junger Erwachsener unter den Muslimen.

Anders als in anderen europäischen Ländern sind die in Großbritannien lebenden Muslime sehr unterschiedlicher Herkunft. Gemäß den Zahlen, die in der Volkszählung für England und Wales erhoben wurden, sind unter den Muslimen 11,6 % Weiße (davon 4 % weiße Briten, 7 % „andere Weiße“ einschließlich Zyprioten, Türken und Araber), 73,6 % Asiaten (vor allem Pakistani), 6,2 % Schwarzafrikaner, 4,15 % gemischter Herkunft und 3,6 % „sonstige“. Der britische Islam ist überwiegend südasiatisch geprägt, was an sich schon eine große religiöse Vielfalt birgt, wobei die größten Gruppierungen dieser Region am stärksten vertreten sind: Barelwi, Tablighi, Deobandi und Jamaat-e-Islami. Aufgrund der großen Vielfalt sollte man in Großbritannien genau genommen von „muslimischen Gemeinschaften“ sprechen, anstatt sie als eine Einheit zu sehen, die sie nicht sind, auch wenn dies eine politisch bequeme Lösung wäre.

Die Mehrheit der britischen Muslime besitzt die britische Staatsbürgerschaft und lebt bereits in der dritten oder vierten Generation im Land. Unter den etwa 1700 muslimischen Gebetshäusern in Großbritannien gibt es rund 50 Moscheen. Vielerorts haben sie das Stadtbild (meistens zum Besseren) verän-

³ Die Angaben über Muslime in London stammen aus dem Bericht des Bürgermeisters von London „Muslims in London“, Greater London Authority, Oktober 2006. Verfügbar im Internet unter www.london.gov.uk/gla/publications/equalities/muslims-in-london.pdf.

⁴ Siehe ABBAS, Tahir: Muslims in Birmingham, UK, Hintergrundinformationen für COMPAS (Centre on Migration Policy and Society), University of Oxford, S. 2–3. Im Folgenden abgekürzt mit MIB.

dert und sind sichtbare Zeichen dafür, dass der britische Islam sich dauerhaft etabliert hat. Die Gemeinschaften betreiben rund 150 freie Schulen in eigener Trägerschaft und unterstützen fünf staatliche Schulen. Der Religionsunterricht für die Kinder findet überwiegend nach der Schule in den örtlichen Madrasas statt. Die Gemeinschaften können auch Imame ausbilden. In landesweit etwa zehn Zentren, manche mit bis zu 450 Plätzen, werden männliche sowie weibliche Studenten ausgebildet. Sechs davon sind an öffentliche Universitäten angeschlossen, die die rechtlichen Rahmenbedingungen der Ausbildung gewährleisten.

Ein besonderes Problem vieler britischer Muslime besteht darin, dass sich ihr Leben im Wesentlichen auf dem begrenzten Raum der Innenstädte abspielt. Als die erste Zuwanderergeneration in den 1960er Jahren eintraf, bemühte sich der Staat gerade in den großen Ballungszentren, die armen Bewohner der im Krieg beschädigten viktorianischen Wohnviertel in neu errichtete Vororte umzusiedeln. Die Neuankömmlinge aus Asien und der Karibik wurden in das entstandene Vakuum hineingesogen mit dem Ergebnis, dass es in den Innenstädten noch heute dicht besiedelte Gebiete mit Monokulturen gibt. Weil Frauen ihre Familien mitbrachten, wurden zur Erfüllung ihrer kulturellen und religiösen Bedürfnisse Moscheen, Madrassas und Geschäfte gebraucht. In manchen Gegenden sind heute ganze Straßenzüge von Familien bevölkert, die aus ein und demselben Dorf in Pakistan oder Bangladesch stammen und die durch Heiraten alle miteinander verwandt sind. Da überrascht es kaum, dass sie sich allen Zerschlagungsversuchen widersetzen.

Muslime sind in beiden Kammern des Parlaments vertreten. Würde das Parlament exakt die Mehrheitsverhältnisse in der Bevölkerung widerspiegeln, müssten etwa 20 Abgeordnete im Unterhaus Muslime sein. In Wirklichkeit sind es aber nur vier.⁵ Das nicht demokratisch gewählte Oberhaus hat dagegen immerhin sieben muslimische Mitglieder.⁶ Diese Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sind die sichtbare Vertretung der Muslime im politischen Establishment.⁷

⁵ Alle sind männlich und Mitglied der Labour Party.

⁶ Vier Männer und drei Frauen; vier Labour-Mitglieder, zwei Konservative und ein Liberaldemokrat.

⁷ Zwei dieser Abgeordneten spielten eine beachtenswerte Rolle im Fall der britischen Lehrerin Gillian Gibbons, die im Dezember 2007 im Sudan inhaftiert wurde. Siehe www.timesonline.co.uk/tol/news/world/africa/article2986916.ece.

2. Der ökumenische Charakter der christlichen Beziehungen mit dem Islam

Beauftragter für interreligiöse Angelegenheiten der Bischofskonferenz von England und Wales ist der Erzbischof von Southwark, Kevin McDonald. Er ist Vorsitzender einer nationalen Kommission, der Fachleute und verschiedene Persönlichkeiten angehören. Die Diözesen sind in diesem Bereich eigenständig tätig. Was den interreligiösen Dialog angeht, so ist die katholische Kirche im hohen Maße von den Kompetenzen und Initiativen der Orden abhängig. Die derzeit stark rückläufige Zahl der Berufungen verheißt nichts Gutes für die künftige Verfügbarkeit kompetenter Fachleute.

Der Austausch mit den muslimischen Nachbarn findet in Großbritannien in erster Linie auf ökumenischer Ebene statt, zumal das Christentum in Großbritannien stark zersplittert ist. Die staatliche anglikanische Kirche nimmt in diesem Szenario eine Führungsrolle ein. „Staatlich“ heißt nicht „staatlich finanziert“, auch sind die Geistlichen keine Staatsbeamten. Sondern es hat damit zu tun, dass die Monarchin als Oberhaupt der Kirche fungiert, 26 anglikanische Bischöfe im Oberhaus sitzen und die jeweilige Regierung bei der Ernennung von Bischöfen ein Mitspracherecht hat. Die anglikanische Kirche hat ein völlig anderes ekklesiologisches Verständnis als die katholische Kirche. Das Hoheitsgebiet Englands ist in Gemeinden unterteilt, und jeder, der im Gebiet einer Gemeinde wohnt, wird unabhängig von seiner Religionszugehörigkeit oder Religionslosigkeit vom zuständigen Vikar oder Rektor als Gemeindemitglied betrachtet. Die anglikanische Kirche muss sich anders als die katholische Kirche mit der Frage auseinandersetzen, was es bedeutet, „muslimische Gemeindemitglieder“ zu haben.

Die führende ökumenische Organisation, die britische Christen an einen Tisch holt, nennt sich *Churches Together in Britain and Ireland* (CTBI). Sie setzt sich aus lokalen und regionalen Gruppen zusammen und beschäftigt einen Beauftragten für den interreligiösen Dialog. Die CTBI hat beispielsweise einen Beitrag zu einer angemessenen Reaktion der christlichen Laien auf das Schreiben *A Common Word* geleistet. Dazu später mehr.

3. Zur Situation in Großbritannien

3.1 Die politische Situation

Das Vereinigte Königreich ist eine protestantische, konstitutionelle Monarchie, die vier Nationen und drei katholische Amtskirchen umfasst. Als Kno-

tenpunkt zwischen der Europäischen Union und den Nationen des britischen Commonwealth ist es zunehmend von einer kosmopolitischen Bevölkerung geprägt.

Im Gegensatz zu ihren französischen Nachbarn haben sich die Briten bis in jüngste Zeit nicht sonderlich für die Muslime interessiert. Eine solche Gleichgültigkeit hat auch Vorteile, denn viele britische Muslime waren in den 1980ern ganz zufrieden damit, ein Leben abseits des öffentlichen Interesses zu führen. Das Desinteresse blieb selbst nach der Rushdie-Affäre noch bestehen, die die Wahrnehmung des Islam in Großbritannien entscheidend geprägt hat und für viele Muslime, die sich heute in einflussreichen Führungspositionen befinden, der Ausgangspunkt für eine steile Lernkurve war.

Die Ereignisse vom 11. September 2001 sowie die Terroranschläge vom 7. Juli 2005, die von Muslimen, die in Großbritannien geboren und aufgewachsen sind, in London verübt wurden, bereiteten der Ära gespielter Gleichgültigkeit schließlich ein Ende. Seitdem war der Islam in der einen oder anderen Form das beherrschende Thema in unseren Medien, bis die Kreditkrise kam. Die Periode anhaltender Aufmerksamkeit hat in Großbritannien zu einem stärkeren Bewusstsein für den Islam und die islamische Weltsicht geführt.

Drei Faktoren haben dazu beigetragen, dass die muslimisch-christlichen Beziehungen in der zehnjährigen Amtszeit Tony Blairs (1997–2007) angespannter und komplizierter geworden sind. Der erste hat mit der Sichtbarkeit von Blairs eigener Religionszugehörigkeit zu tun. Während seiner Amtszeit war er als frommer Anglikaner bekannt, der aus dem Glauben Inspiration für seine Politik bezog. Zudem gab es hartnäckige Gerüchte, dass er beabsichtigte, nach seinem Rücktritt als Premierminister zur katholischen Kirche überzutreten. Dies hat er dann offenbar auch getan, obwohl er sich in der Öffentlichkeit nicht darüber äußert. Der Glaube einer Person des öffentlichen Lebens wurde zu einem neutralen Punkt, der nie offen angesprochen wurde, aber immer im Hintergrund für Irritation sorgte. Der zweite Faktor war Blairs Verhältnis zu George W. Bush. Seine außenpolitischen Entscheidungen, trotz des überwältigenden Widerstands des britischen Militärs und des ganzen Landes, in Afghanistan und in den Irak einzumarschieren, stellten viele Muslime, die sich aufrichtig um ihre Integration in die britische Gesellschaft bemühten, auf eine unsagbar harte Probe. Der dritte Faktor war Blairs Reformagenda, ein Maßnahmenpaket, das keinen Aspekt des öffentlichen Lebens unberührt ließ: Verfassungsreform, Sozialreform, Einführung eines Rechtsinstituts für gleichgeschlechtliche Paare, liberale Gesetze zur Embryonenforschung und selbst städtebauliche Bestimmungen, die zu einem Anstieg des Alkoholkonsums in den Stadtzentren geführt haben. Blairs Amtszeit war trotz der eigenen Religiosität des Premierministers eine der größten Säkularisierungsphasen in der jüngsten britischen Geschichte. Bemerkenswert ist,

dass seine viel weltlicher eingestellten Amtsvorgänger bei weitem nicht so eine zerstörerische Wirkung auf das religiöse Ethos des Landes hatten.

Blair hat die Verbreitung von „Konfessionsschulen“ unterstützt. Diese staatlich geförderten und von Glaubensgemeinschaften geführten Schulen müssen wie alle staatlichen Schulen den kompletten nationalen Lehrplan abdecken, behalten aber eine gewisse Kontrolle über den Religionsunterricht sowie über die an der jeweiligen Schule praktizierten Riten und vermittelten Werte. Diese größtenteils von der anglikanischen und der katholischen Kirche verwalteten Schulen werden wegen ihres höheren ethischen Anspruchs von vielen Eltern mehr geschätzt als die rein staatlichen Schulen und sind daher sehr gefragt, obwohl Kritiker vor der entzweierenden Wirkung des getrennten Unterrichts warnen.

Auch in einem anderen Politikfeld waren „Glaubensgemeinschaften“ als potenzielle Partner gefragt. Sie sollten die staatlichen Sozialdienste bei der Versorgung der ethnischen Minderheiten und anderer Randgruppen unterstützen. Die Regierung zahlte rund 13,8 Millionen Pfund an den *Faith Communities Capacity Building Fund*, um die Rolle der Glaubensgemeinschaften in der Zivilgesellschaft zu stärken. Noch ungewöhnlicher waren die jüngsten Versuche, den gesellschaftlichen Zusammenhalt durch finanzielle Förderung des interreligiösen Dialogs zu stärken, als man sich über das Flickwerk der Gruppen und Netzwerke bewusst wurde, die von der britischen Zivilgesellschaft nach dem Krieg hervorgebracht worden waren. Das Konsultationspapier „Face-to-Face and Side-by-Side“⁸ offenbart eine durch und durch weltliche, bürokratisierende Vorstellung von Glauben. Übergeordnetes Ziel ist es, die gesellschaftliche Teilung zu überwinden, indem die Begegnung zwischen Menschen unterschiedlicher Glaubensgruppen gefördert wird. Besondere Aufmerksamkeit soll der Einbeziehung von Frauen und jungen Leuten gelten.

Innerhalb der Glaubensgemeinschaften wird darüber diskutiert, ob eine Beteiligung an der politischen Gestaltung ratsam sei. Die Aussicht auf staatliche Unterstützung ist äußerst verlockend und vor allem die anglikanische Kirche wäre in der Lage, eine Führungsrolle einzunehmen, obgleich einige ihrer Vertreter nicht damit einverstanden sind, wenn die Regierung der Staatskirche bei deren eigenen Bestrebungen in die Quere kommt, die Beziehungen mit den Muslimen und anderen „ethnischen“ Gruppen zu verbessern.⁹ Sollten Glaubensgemeinschaften diese staatlichen Interessen gutheißen? Der Jesuitenpater Mi-

⁸ DEPARTMENT OF COMMUNITIES AND LOCAL GOVERNMENT: „Face-to-Face and Side-by-Side: A Framework for inter faith dialogue and social action“. Konsultationspapier, Dezember 2007. Verfügbar im Internet unter www.communities.gov.uk/documents/communities/pdf/613367.pdf.

⁹ Ein kürzlich vom Von Hügel Institute of Cambridge veröffentlichter Bericht erhebt diesen Vorwurf: Davis, Francis/Paulhus, Elizabeth/Bradstock, Andrew (Centre for the Stu-

chael Barnes, der ein Experte für interreligiöse Fragen ist, zeigt sich vorsichtig, sieht aber auch eine große Chance:

„Es geht nicht darum, Strukturen zu schaffen, die es den Religionsgemeinschaften ermöglichen, ihre Differenzen beizulegen, sondern es geht darum, die notwendigen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sich die teils sehr unterschiedlichen Darstellungen der menschlichen Erlebniswelt gleichzeitig entfalten können. Zunächst einmal die Verschiedenheit zu akzeptieren, muss nicht das Ende des Austauschs bedeuten, es dauert nur etwas länger. Es kostet die Religionsgemeinschaften Zeit und Mühe, zumindest ein Verständnis füreinander zu entwickeln, geschweige denn sich um des Allgemeinwohls willen und zum Wohlergehen der ganzen Gesellschaft gegenseitig kritisch zu unterstützen.“¹⁰

Einerseits versucht die Regierung, die Religion in den bürokratischen Überbau mit hineinzunehmen, um ein in Wirklichkeit fragiles gesellschaftliches Gefüge in den Griff zu bekommen. Andererseits ist ihre Terrorismusabwehrstrategie nicht frei von Aspekten, die die Religion, besonders den Islam, karikieren oder sogar dämonisieren. Hinter dem widersprüchlichen Ansatz der Labour Party zeigt sich eine neue radikale Spaltung des linken Flügels hinsichtlich der Frage, ob der Islam mit den Werten der Aufklärung vereinbar ist. Die britische Linke war von jeher eine Koalition aus christlichen und weltlichen Sozialisten (in der heutigen britischen Politik eine scharfe Bezeichnung). Der Anschlag auf die Zwillingstürme war der Anlass, wenn nicht die eigentliche Ursache ihres Zerwürfnisses. Es öffnete sich eine Kluft zwischen einer weltlichen Linken, die die Religion für eine entzweieende, reaktionäre Kraft hält, und einer glaubensfreundlichen Anhängerschaft, die weltliche Liberale, extreme Linke, progressive Christen und Muslime zu ihren Reihen zählt, eine merkwürdige Allianz, die sich erstmals in den Antikriegsmärschen formiert hatte.¹¹

3.2 Die religiöse Situation

Die Religion ist nach wie vor für viele britische Bürger ein wesentlicher Bestandteil des öffentlichen Lebens, auch wenn immer von der fortschreitenden Privatisierung des Glaubens die Rede ist. Die BBC zum Beispiel ist gesetz-

dy of Faith in Society): *Moral, But No Compass – Government, Church, and the Future of Welfare*, Cambridge 2008.

¹⁰ BARNES, Michael: *Dialogue and Social Cohesion*, unter: www.thinkingfaith.org/articles/20080903_1.htm (3.09.2008).

¹¹ Vergrößert wird diese Kluft noch durch die polemischen, obgleich nicht parteipolitischen Aktivitäten einer kleinen aber lautstarken Gruppe ideologischer Säkularisten um Richard Dawkins und Christopher Hitchens, die mit ihren Schriften belegen wollen, dass Religion Gift ist. Siehe Hitchens, Christopher: *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York u. a. 2007.

lich verpflichtet, religiöse Inhalte zu senden. BBC Radio 4 bietet Vertretern von Glaubensgemeinschaften unter dem Titel *Thought for the Day* einen täglichen Sendeplatz für die Reflexion des aktuellen Tagesgeschehens aus religiöser Sicht. Die kommunalen Behörden sorgen zu verschiedenen Glaubensfesten für die Festbeleuchtung. In der Adventszeit werden anglikanische Vikare auch von offenkundig agnostisch eingestellten Einrichtungen mit Anfragen für vorweihnachtliche Gottesdienste nur so überschwemmt. In nichtkonfessionellen Schulen werden Krippenspiele aufgeführt und vor jeder Parlamentssitzung wird ein christliches Gebet gesprochen. Alle kommunalen Behörden sind heute gesetzlich zur Einrichtung eines sogenannten Glaubensforums verpflichtet, das zur politischen Beratung herangezogen wird. Diese erstaunlich religiöse Kultur findet auch in der Bildung ihren Niederschlag: Im Bildungsgesetz von 1944 wurde der Religionsunterricht als einziges verbindliches Schulfach festgelegt und noch heute hält der Staat es für unabdingbar, dass die Jugendlichen die großen Weltreligionen kennenlernen und von ihnen lernen.

Große Verdienste hat sich die anglikanische Kirche mit einer toleranten, offenen Einstellung gegenüber den nichtchristlichen Religionen erworben. In theologischer Hinsicht *kann* sie in der Praxis zu einem relativistischen Pluralismus tendieren, der vom Universalismus allerdings weit entfernt ist. Auch gibt es eine dogmatischere Denkrichtung, die grundsätzlich, aber nicht ausschließlich einen konservativ-evangelischen Anstrich hat¹² und sich mit einer nostalgisch-politischen Sehnsucht nach einer verlorenen (protestantischen) christlich-englischen Identität verbinden kann.

Die katholische Kirche Englands agiert zwangsläufig so, wie es ihrer Situation entspricht. Noch vor nicht allzu langer Zeit wurde der Katholizismus als ein fremder Glaube betrachtet, mit dem (irisch-republikanischen) Terrorismus in Verbindung gebracht und wegen seines Obskurantismus verunglimpft. Im Jahr 2005, zum 400. Jahrestag des *Gunpowder Plot*, bei dem Katholiken versucht hatten, das Parlament in die Luft zu sprengen und König James I. zu ermorden, zogen einige Katholiken Parallelen zwischen den historischen Ereignissen und der misslichen Lage, in der sich die Muslime heute befinden. Die katholische

¹² Ebenfalls zu berücksichtigen ist die Gruppe vornehmlich anglikanischer Theologen, die als „Radical Orthodoxy“ bekannt ist. Dazu gehören u. a. John Milbank, Catherine Pickstock und Graham Ward. Sie lehnen das weltliche Denken ab, das mehrere Jahrhunderte den Westen beherrscht hat, und fallen immer wieder in die alten Denkmuster zurück in der Absicht, sie in einem christlich-theologischen Gefüge zu etablieren. Diese einflussreiche Gruppe, die das weltliche Denken und damit einen wichtigen Aspekt des interreligiösen Dialogs ablehnt, ist dazu geneigt, jeglichen Versuchen zu misstrauen, eine gemeinsame rationale Basis zu finden, auf der verschiedene religiöse Traditionen miteinander ins Gespräch kommen könnten.

Kirche in England, der größtenteils die Nachkommen von Einwanderern angehören, betrachtet sich eher als eine Konfession unter vielen. Eine universelle Auffassung vom geistlichen Amt ist für sie nicht selbstverständlich, doch gibt es beachtenswerte Beispiele für eine erfolgreiche Arbeit in diesem Bereich. Trotz ihrer Aktivitäten im interreligiösen Dialog und des eindrucksvollen sozialen Engagements auf interreligiöser Ebene, das von vielen Katholiken, insbesondere von Ordensschwestern, geleistet wird, gilt die katholische Kirche hierzulande nicht gerade als eine typische gemeinsame Anlaufstelle, wie es vielleicht andernorts der Fall sein mag. Die katholische Religionstheologie tut sich weder mit dem liberalen Pluralismus noch mit dem konservativen Exklusivismus der anglikanischen Denkweise leicht. Die Verantwortlichen der katholischen Kirche sind es nicht zuletzt den Katholiken selbst schuldig, ihre eigene theologische Vision zu formulieren. Andernfalls werden viele Gläubige wieder in eine der beiden naheliegenden Ideologien zurückverfallen: in einen säkularen Relativismus oder in das Sektierertum.

Ein weiteres Hindernis bildet schließlich der Pluralismus der britischen Gesellschaft. Die Zahl der Muslime im Vereinigten Königreich ist doppelt so hoch wie die der Hindus. Weil aber insbesondere in den Stadtzentren verschiedene religiöse Minderheiten leben, müssen interreligiöse Einrichtungen auch alle Religionen berücksichtigen. Wenn der Verdacht aufkommt, die Christen (oder der Staat) könnten sich um besondere Beziehungen mit den Muslimen bemühen, könnte sich dies als kontraproduktiv erweisen.¹³

4. Besondere Probleme der Muslime

4.1 Soziale Bedürftigkeit

Um es gleich vorwegzunehmen: Armut ist in Großbritannien weder ein spezifisch muslimisches Problem, noch sind bestimmte ethnische Minderheiten oder nichtchristliche Glaubensgemeinschaften besonders betroffen.¹⁴ Doch

¹³ Ein Streit 2007 über die Tötung des Bullen Shambo in einem Hindutempel im walisischen Camarthenshire durch staatliche Veterinäre verstärkte die Zweifel der Hindus darüber, dass ihre Gefühle als Minderheit nicht so ernst genommen werden wie die Gefühle anderer Gruppen. Einige fragen sich, ob sie ihre Forderungen nicht lauter hätten äußern müssen und ob sie ihre kulturellen und religiösen Bräuche nicht stärker hätten verteidigen müssen, wie es „andere“ Gruppen getan haben. Siehe www.independent.co.uk/news/uk/crime/the-danger-of-bovine-tb-shambos-last-stand-459201.html.

¹⁴ Besonders stark betroffen ist die weiße Arbeiterklasse in den früheren Industriestädten, in denen nach dem Niedergang der traditionellen Industrien Massenarbeitslosigkeit herrscht. Männliche weiße Jugendliche erzielen die schlechtesten Bildungsabschlüsse.

weil sich die britische Regierung dem Kampf gegen die Diskriminierung verpflichtet hat, ist es die Aufgabe des Staates, zu verhindern, dass ethnische Abstammung und Religion soziale Ausgrenzung zur Folge haben, was kürzlich zu einem Meinungsstreit geführt hat. Mit seiner Prognose, Großbritannien würde nach amerikanischem Vorbild gettoisiert¹⁵, löste der Vorsitzende der damaligen Kommission für ethnische Gleichberechtigung, Trevor Philips, 2005 allgemeine Bestürzung aus. Fakt ist aber, dass sich in Teilen der Innenstädte isolierte Monokulturen entwickelt haben.

Manche muslimische Gemeinschaften sind für dieses Syndrom besonders empfänglich. Viele geraten in einen Kreislauf aus Arbeitslosigkeit, unzureichender Schulbildung, schlechter Wohnsituation und Benachteiligung. 33 % der pakistanischen und 42 % der bangladeschischen Haushalte in Birmingham haben nicht ausreichend Wohnraum zur Verfügung.¹⁶ Von dem in den letzten zehn Jahren erlebten Wohlstandsanstieg haben die Muslime Birminghams im Großen und Ganzen nicht profitiert. Insgesamt 69 % aller muslimischen Kinder in Großbritannien leben „in Armut“.¹⁷

Die Gettoisierung wirkt sich auch auf den schulischen Erfolg aus. In London liegen die schulischen Leistungen von Muslimen im Alter von 16 bis 24 Jahren unter dem Durchschnitt, wobei 17 % keinerlei Schulabschluss haben. In der Bevölkerung insgesamt liegt der Anteil bei 13 %. Im Vergleich zu den Indern (zumeist Hindus, Sikhs und Chinesen) schneiden die Pakistanis und Bangladescher bei den schulischen Leistungen wesentlich schlechter ab. Nichtmuslimische Asiaten erzielen die besten schulischen Erfolge.¹⁸ 36 % der muslimischen Kinder in Großbritannien verlassen die Schule ohne jeglichen Abschluss. Die Arbeitslosenquote bei den Muslimen im Alter von 16 bis 24 Jahren liegt bei 20 %. Es gibt Belege für eine fortdauernde Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt, doch die Armutsbekämpfungspolitik der Regierung orientiert sich in erster Linie an der ethnischen Herkunft, nicht an der Religionszugehörigkeit. Überdies schenken Muslime dem Polizeisystem offenbar nur wenig Vertrauen. Mit dieser Haltung gehen auch häufig ein Misstrauen gegenüber den Regierungsmaßnahmen und ein Drang zur Unabhängigkeit einher.

Auch eine große Anzahl von Menschen afro-karibischer Herkunft leidet unter Armut. Die Mehrheit von ihnen sind engagierte Christen oder christlicher Herkunft.

¹⁵ Siehe news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4257992.stm.

¹⁶ MIB (s. Anm. 4), S. 15.

¹⁷ MIB (s. Anm. 4), S. 17.

¹⁸ MIB (s. Anm. 4), S. 13.

4.2 Interessenvertretung gegenüber dem Staat und der Nation

In der Blütezeit des britischen Königreiches schuf die Regierung Strukturen, die den Dialog mit den britischen Juden erleichtern sollten. So wurden das Amt des Oberrabbiners der Vereinigten Hebräischen Gemeinden des Commonwealth und das *Board of Deputies of British Jews* gegründet. Der Aufbau vergleichbarer Gremien für den Islam erwies sich als problematisch. Die *Union of Muslim Organisations* wurde 1970 gegründet, um die Gesamtheit der muslimischen Organisationen zu koordinieren. In den 1980er Jahren folgten der *Council of Mosques of the UK* sowie der *Council of Imams and Mosques* und 1992 schließlich das *Muslim Parliament*. Aus verschiedenen Gründen leistete keine dieser Organisationen effektive Arbeit. Heute ist der 1997 gegründete *Muslim Council of Britain* (MCB) das höchste Gremium, das die Interessen der Muslime in Großbritannien vertritt. Generalsekretär ist Dr. Abdul Bari. Der MCB vereint über 380 Basisgemeinden, Moscheen, Fachgremien und Kulturvereine, die nach eigenen Angaben über zwei Drittel der britischen Muslime erreichen. Es handelt sich im Wesentlichen um einen Mitgliederverband ohne eigene Rechtspersönlichkeit und formelles Mandat zur Vertretung der Muslime gegenüber der Regierung. Für die Blair-Regierung war der MCB ein wichtiger Gesprächspartner im Austausch mit den Muslimen über die Gestaltung der Sicherheits- und Sozialpolitik. Als die Ergebnisse ausbleiben schienen, kam von Seiten der Gemeinschaften Kritik auf, der MCB sei undemokratisch und werde von der islamistischen Ideologie ungebührlich beeinflusst.

Der MCB wurde in zwei Auseinandersetzungen verstrickt, die für das schwierige Umfeld eines solchen Gremiums bezeichnend sind. Bei der Einführung des neuen Holocaust-Gedenktages im Jahr 2001 lehnte der MCB die Teilnahme an den Feierlichkeiten ab, weil er in der Hervorhebung der Verfolgung der Juden durch die Nazis eine Vernachlässigung anderer Völkermorde und Massaker sah, die nach Ansicht der Muslime der gleichen Aufmerksamkeit bedürfen.¹⁹ Auch erhob der MCB Protest, als an dem Gedenktag schließlich zwei weiterer Genozide (an den Armeniern und den Homosexuellen in Nazi-Deutschland) gedacht werden sollte, wobei er eine Anerkennung dieser Genozide ablehnte. Mit dieser Position zog er von vielen Seiten scharfe Kritik auf sich. Erst am 3. Dezember 2007 änderte er seine Politik. Die zweite Auseinandersetzung wurde 2006 durch Äußerungen des damaligen Generalsekretärs Sir Iqbal Sacranie im BBC Radio ausgelöst, als er sagte, dass Homosexualität für den Islam nicht akzeptabel sei und dass die gleichgeschlechtliche Ehe sich schädlich auswirken würde. Nach der Kritik von Aktivisten für die Rechte Homosexueller und einem langwierigen

¹⁹ Hintergrund der Verstimmung war eigentlich die Notlage der Muslime in Palästina und Kashmir, der MCB berief sich aber offiziell auf die Situation in Ruanda.

„Dialog“ gab der MCB schließlich nach und billigte sogar das neue Gleichstellungsgesetz von 2007.

Als die Unzufriedenheit mit dem MCB kritische Ausmaße annahm, suchte sich die Regierung einen anderen Dialogpartner und fand ihn im *Sufi Muslim Council*. Wie der Titel vermuten lässt, repräsentiert er die traditionellen, frommen Formen des Islam und will ausdrücklich denjenigen muslimischen Gruppen eine Plattform bieten, die sich salafistischen, wahhabitischen und islamistischen Tendenzen widersetzen. Die Organisation stellt sich als unpolitisch dar und will die vielen tausend einfachen, traditionellen Muslime vertreten, die nichts mit dem Konfrontationskurs des MCB zu tun haben wollen.²⁰ Hinter dieser Rhetorik verbirgt sich eine Unterscheidung, die immer weitere Verbreitung findet: zwischen einem klassischen sufischen Traditionalismus und den modernen „Verirungen“ extremistischer, fundamentalistischer oder islamistischer Prägung.

Darüber hinaus gibt es noch weitere Führungspersönlichkeiten, die die Muslime in Großbritannien vertreten. Dr. Zaki Badawi, ein ägyptischer Intellektueller und Gründer des Muslim College in London, besaß bis zu seinem Tod 2006 unter den britischen Muslimen beträchtliche Autorität und genoss bei Nichtmuslimen hohes Ansehen. Sein großer juristischer Sachverstand wurde hoch geschätzt. Salma Yaqoob, die 1971 in Bradford geboren wurde, ist neben dem radikal-sozialistischen Abgeordneten George Galloway Mitbegründerin der Respect Party, deren Ziel es ist, zwischen politisch aktiven Muslimen und den britischen Sozialisten eine Allianz zu schaffen. Bei der Parlamentswahl 2005 war sie knapp davor, einen Sitz im Unterhaus zu erlangen. Dank ihrer Zusammenarbeit mit Nichtmuslimen und der Tatsache, dass sie eine Frau ist, hat sie sich eine bedeutende Führungsrolle erworben. Lord Nazir Ahmed, der aus dem pakistanischen Mirpur stammt, war anfangs für die muslimische Gemeinde in Rotherham tätig. Heute setzt er sich landesweit für die britischen Muslime und die Verbesserung ihrer Beziehungen mit anderen Bevölkerungsteilen ein. Nicht zuletzt sollten die vielen muslimischen Experten wie Tim Winter und Tariq Ra-

²⁰ Auf der Website der Organisation heißt es: „Allzu häufig hören wir zweideutige Äußerungen der Verantwortlichen der Gemeinschaft, die sich zwischen hintergründiger Unterstützung von Extremisten und allgemeinen Verurteilungen des Terrorismus bewegen. Allgemeine, vage Verurteilungen sind nichts als Schau und sollen die eigene Mäßigung unter Beweis stellen, wenn Muslime mit Juden und Christen im interreligiösen Dialog zusammensitzen. Dies bringt ein hohes Maß an Verunsicherung darüber in die Glaubensgemeinschaft, was die Verantwortlichen tun und was sie sagen. Zweideutige Äußerungen zu klaren moralischen Fragen können nur zur Verwirrung unter den normalen Gläubigen und zum Verlust des Vertrauens in die Rechtschaffenheit des Islam führen.“ Siehe www.sufimuslimcouncil.org/aboutus.php.

madan erwähnt werden, die der Regierung in Fragen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und der Terrorismusbekämpfung als Berater dienen.

4.3 Integration

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges hat Großbritannien bekanntermaßen auf ein multikulturelles Integrationskonzept gesetzt. Der Unterschied zum staatsbürgerschaftlich orientierten Modell der französischen Regierung ist unverkennbar und regelmäßig werden mitunter übertriebene Vergleiche zwischen den beiden Ansätzen angestellt. In Großbritannien sind die einzelnen ethnischen Gruppen aufgefordert, zum Gelingen der Integration beizutragen, wobei Integration hier nicht als Anpassung an einen vorhandenen kulturellen *modus operandi* verstanden wird. Vielmehr geht es dem Staat darum, allen Bürgern die gleichen Rechte zu gewähren. Ein solcher „kommunitaristischer“ Ansatz hat zwangsläufig das ständige Ziel vor Augen, Diskriminierung aufgrund der ethnischen Herkunft (und dann andere Formen der Diskriminierung) zu bekämpfen. Aus diesem Grund wurden in den vergangenen fünfzig Jahren Anti-Diskriminierungsgesetze erlassen und die tatsächliche Gleichstellungssituation systematisch analysiert.

Es bestehen zunehmende Spannungen, die nicht unmittelbar etwas mit der Religionszugehörigkeit zu tun haben. Sie gehen etwa auf die hohe Arbeitslosigkeit in einigen Gegenden zurück, von der auch Akademiker nicht verschont bleiben. Ferner sind die Immobilienpreise dermaßen gestiegen, dass selbst Durchschnittsverdiener sich kein Wohneigentum mehr leisten können. Aufgrund der unsicheren Finanzlage ist bei vielen jungen Leuten eine Heirat gänzlich ausgeschlossen, was zur Entfremdung führt. Schließlich hat die Notlage der Haushalte, in denen sich bis zu drei Generationen wenige Zimmer teilen, unvermeidliche Folgen: Die Menschen haben pessimistische Zukunftserwartungen, die Privatsphäre geht verloren und die Jugendlichen verbringen ihre Freizeit notgedrungen auf der Straße.

Im Jahr 2001 erweckten Tumulte in der Öffentlichkeit den Eindruck, dass das auf Gemeinschaft basierte Modell nicht funktioniere, worauf die Regierung mit einer neuen Agenda zur Förderung des „gesellschaftlichen Zusammenhalts“ reagierte. Trevor Philips, Leiter der vom Gesetzgeber neu eingesetzten Kommission für Gleichstellung und Menschenrechte, brachte Begriffe wie „gemeinsame britische Identität“ oder „britische Grundwerte“ zur Sprache, die jeder verinnerlichen sollte. Solche Begrifflichkeiten waren bis vor nicht allzu langer Zeit nur den Rechten vorbehalten.²¹

²¹ Daraus ergibt sich eine Schwierigkeit, die wir an dieser Stelle nicht näher untersuchen wollen, nämlich die Frage, was sich hinter dem Begriff „Grundidentität“ verbirgt. Die

In den zwei Jahrzehnten unmittelbar vor diesen jüngsten Entwicklungen war das Tragen ethnischer Kleidung kein großes Problem. Seit den 1970er Jahren gestattet die Londoner Polizeibehörde ihren Polizisten, die Anhänger der Sikh-Religion sind, anstatt des Standardhelms einen besonderen Turban zu tragen. 1982 mussten die Sikhs sich auf die Gesetze zum Schutz vor ethnischer Diskriminierung berufen, um gegen eine Schule vorzugehen, die den Schülern das Tragen von Turbanen verbieten wollte, weil es sich wie bei den Juden um eine Frage der ethnischen und nicht der religiösen Zugehörigkeit handele. Den zuständigen Richter Lord Denning überzeugte dies nicht und er stellte in seinem Urteil fest:

„Das Gesetz [von 1976] verbietet es nicht, Gruppen von Menschen zu diskriminieren, es sei denn, dass ethnische Gründe vorliegen. Man kann Anhänger der Mun-Sekte oder Skinheads diskriminieren oder jede andere Person, gegen die man etwas einzuwenden hat, unabhängig davon, ob der Einwand berechtigt oder unberechtigt ist.“

Mit einer daraufhin beim Oberhaus eingereichten Beschwerde wurde eine Aufhebung dieses Urteils und eine korrigierte Auslegung des Begriffs „ethnische Zugehörigkeit“ erzielt, wonach auch Sikhs als ethnische Gruppe gezählt wurden.

Dieses Urteil ist den Muslimen jedoch keine Hilfe. Die Verschleierung muslimischer Frauen hatte bis 2001 in Großbritannien keine vergleichbare Geschichte. Seit 2002 gestattet die Londoner Polizeibehörde den muslimischen Polizistinnen das Tragen eines Kopftuches. Es folgte eine Reihe kleinerer Diskussionen darüber, ob es ein „Recht“ darauf gibt, das Kopftuch zu tragen. Das größte Aufsehen in diesem Zusammenhang erregte 2006 der damalige Fraktionsvorsitzende im Unterhaus, Jack Straw, der zuvor bereits Innenminister und Außenminister gewesen war, als er nicht nur offenbarte, dass es ihm unangenehm sei, mit Musliminnen zu sprechen, die mit dem *Niqab* (Gesichtsschleier) in seine Sprechstunde kommen, sondern auch noch zugab, diese Frauen oftmals zu bitten, den Schleier abzunehmen, was viele auch mit Erleichterung taten, wie er sagte. Damit löste er eine hitzige Diskussion über den Sinn und Zweck der

meisten Versuche einer Definition enden mit einem Affront gegen irgendeine Bevölkerungsgruppe, die überhaupt niemand ausschließen wollte. Als die Kultusministerin Margaret Hodge 2008 die Konzertreihe „Proms“, das Aushängeschild der BBC, angriff und als exklusive Veranstaltung bezeichnete, was an sich schon eine höchst polemische Kritik darstellte, schlug sie obendrein noch vor, dass der Jahrestag der Thronbesteigung Heinrich VIII. ein passender Anlass sei, um für ein größeres nationales Selbstverständnis zu werben. Dabei lobte sie in etwas absurder Weise seine Verdienste um die Trennung von Staat und Religion. Ich brauche nicht extra zu erwähnen, dass Heinrich für die Katholiken, die zehn Prozent der Bevölkerung ausmachen, keine rühmliche Rolle gespielt hat. Siehe www.culture.gov.uk/reference_library/minister_speeches/2002.aspx.

Verschleierung im Allgemeinen aus und über die Probleme, die Nichtmuslime damit haben. Sprecher der Muslime zeigten sich durch die Äußerungen einer Persönlichkeit, die sie bis dahin als verständnisvollen Politiker kennengelernt hatten, zutiefst verletzt.

1999 kam erstmals die Frage auf, ob der Diskriminierung der Muslime auch auf Basis der Religion anstatt nur auf Basis der ethnischen Zugehörigkeit beizukommen sei. Mit den *Employment Equality (Religion or Belief) Regulations* von 2003 wurde die Diskriminierung von Bewerbern und Arbeitnehmern aufgrund der Religionszugehörigkeit oder des Glaubens verboten. Mit dem Gleichstellungsgesetz von 2006 wurde das Diskriminierungsverbot auf Waren, Einrichtungen und Dienstleistungen, die Bildung, die Nutzung und Veräußerung von Immobilien und die Ausübung öffentlicher Ämter ausgeweitet. Schließlich wurde mit dem *Racial and Religious Hatred Act* 2006 eine (außerhalb Nordirlands) neue Straftat im britischen Recht eingeführt, um die im *Public Order Act* von 1986 festgelegten Straftatbestände zu ergänzen:

„Wer durch verbale Äußerungen oder durch sein Verhalten andere bedroht oder schriftliche Drohungen verbreitet, macht sich strafbar, wenn er damit beabsichtigt, Religionshass zu schüren.“

Im ersten Entwurf dieses Gesetzes war der Zusatz des beabsichtigten Schürens von Religionshass noch nicht enthalten. So wurde verschiedentlich angemerkt, dass unter diesen Voraussetzungen sowohl die Bibel als auch der Koran gegen die Bestimmungen dieses Gesetzes verstoßen würden. Einige glauben, die Absichtsklausel mache es so gut wie unmöglich, diejenigen, die Hass gegen Muslime schüren, zu verurteilen.

4.4 Schulunterricht

Ein großer Teil der staatlich finanzierten Schulen Großbritanniens befindet sich in konfessioneller Trägerschaft. In England sind dies rund 6.850 von insgesamt 21.000 Schulen. Die überwiegende Mehrheit befindet sich in der Trägerschaft der anglikanischen Kirche (4.700) oder der katholischen Kirche (2.100). Daneben gibt es etwa 40 jüdische Schulen sowie einige wenige Einrichtungen der Muslime, der Sikhs und der Griechisch-Orthodoxen Kirche. Die Rolle der Religion geht weit über die Frage des Religionsunterrichts hinaus und betrifft auch die praktizierten Riten, die Feste, die Freizeit, die Beziehungen zu den örtlichen Gemeinden und die Vermittlung ethischer Werte. Der Erfolg einer solchen Schule hängt auch von der Religiosität des Lehrpersonals ab, von dem erwartet wird, dass es sein Leben nach den Werten des jeweiligen Glaubens ausrichtet.

Mit der Einschätzung, dass diese Schulen aufgrund der Wertevermittlung einen wichtigen Beitrag leisten, hat die Labour-Regierung einen Meinungsstreit ausgelöst. Die Frage der Versorgung der muslimischen Schüler wird oftmals stillschweigend ignoriert. Derzeit besuchen die meisten muslimischen Schüler eine nichtkonfessionelle oder eine staatliche Schule in christlicher bzw. jüdischer Trägerschaft²². Viele muslimische Eltern trauen den nichtkonfessionellen Schulen nicht und schicken ihre Kinder lieber auf eine konfessionelle Schule. In Birmingham kenne ich eine katholische Grundschule, an der der Anteil der katholischen Schüler sehr gering ist, während der Anteil der Muslime bei mehr als 90 % liegt. Diese Situation wirft für beide Glaubensgemeinschaften schwierige Fragen auf. Die größte nach wie vor unbeantwortete Frage lautet, wie ein angemessener Religionsunterricht für die Muslime sichergestellt werden kann.

Ein besonderes Problem an muslimischen Schulen, ob privat oder staatlich finanziert, ist die „Islamisierung des Wissens“, ein Programm, das seit etwa dreißig Jahren von einer Gruppe muslimischer Ideologen vorangetrieben wird. In Teilen der muslimischen Gemeinden besteht immer noch der Wunsch, dass weltliche Fächer in nicht eurozentrischer Weise und im Einklang mit der islamischen Offenbarung unterrichtet werden. Sollte muslimischen Schulen ein solcher „islamisierte“ Lehrplan gestattet werden? Diese Debatte muss erst noch geführt werden.

4.5 Außenpolitik

Seit den Bombenanschlägen in London im Juli 2005 diskutiert die Politik die schwierige Frage, ob die „Außenpolitik“ – inzwischen ein Euphemismus für Tony Blairs unpopuläre Entscheidung, Großbritannien an den Kriegen in Afghanistan und im Irak zu beteiligen – zu der Entfremdung beigetragen hat, die offensichtlich vier Muslime britischer Herkunft dazu getrieben hat, sich selbst und 52 Pendler zu töten und etwa 700 weitere zu verletzen. Einer der vermeintlichen Attentäter, Mohammad Sidique Khan, gab in einem posthum gezeigten Video folgende Erklärung ab:

„Eure demokratisch gewählten Regierungen begehen fortwährend Gräueltaten gegen meine Leute auf der ganzen Welt. Und weil Ihr sie unterstützt, seid Ihr direkt verantwortlich, genauso wie ich direkt dafür verantwortlich bin, meine muslimischen Brüder und Schwestern zu schützen und zu rächen. Bis wir uns sicher fühlen, werdet Ihr unsere Ziele sein. Und bis Ihr mit der Bombardierung, Vergasung, Ver-

²² Siehe www.independent.co.uk/news/education/education-news/the-jewish-school-where-half-the-pupils-are-muslim-434481.html.

haftung und Folterung meiner Leute aufhört, werden wir den Kampf weiterführen. Wir befinden uns im Krieg und ich bin ein Soldat.“²³

Tony Blair wandte sich entschieden gegen eine solche Beurteilung. Was ihn betraf, so bestand das Problem in einer ideologischen Verirrung des „wahren Islam“, dem sogenannten „Islamismus“, und dieser Krebs müsse mit geeigneten Maßnahmen ausgemerzt werden.

4.6 Umgang mit dem Terrorismus

a) Radical Middle Way

Als Reaktion auf die zunehmende Entfremdung unter den muslimischen Jugendlichen in Großbritannien unterstützt die Regierung eine „Road Show“ klassischer islamischer Gelehrter, die im ganzen Land Informationsveranstaltungen durchführen, um gegen Terrorismus und Dschihad-Organisationen Position zu beziehen. Für den Radical Middle Way²⁴ [RMW] engagieren sich Persönlichkeiten wie der Amerikaner Scheich Hamza Yusuf Hanson, der Brite Dr. Tim Winter von der Cambridge University²⁵ und Habib Ali al-Jifri aus Abu Dhabi. Die Gruppe ist eng mit dem britisch-muslimischen Journal *Q-News* verbunden.²⁶ Das britische Außenministerium schreibt auf seiner Website über den RMW:

„Das 2005 ins Leben gerufene Projekt wird im Wesentlichen vom Außenministerium und vom Ministerium für Kommunen und Kommunalverwaltung finanziert. Es steht unter der Leitung junger britischer Muslime und wird von verschiedenen islamischen Partnerorganisationen unterstützt. Ohne diese Finanzierung wäre das Projekt nicht möglich, wobei RMW auf folgende Feststellung Wert legt: ‚Die Zuständigkeiten haben wir mit unseren Geldgebern klar ausgehandelt, so dass die Unabhängigkeit der teilnehmenden Gelehrten gewährleistet ist‘. Mit Blick auf die Unterstützer betonen die Verantwortlichen, dank dieser Unabhängigkeit sei sichergestellt, ‚dass all unsere Aktivitäten dem besten Interesse der muslimischen Gemeinschaften dienen‘.“²⁷

Die Idee der britischen Regierung, sich für eine eigene (wenn auch quietistische) Form des Islam einzusetzen, hat allseits zu zynischen Reaktionen geführt, sowohl bei den Muslimen, die eine staatliche Einmischung mit Argwohn betrachten, als auch bei den Nichtmuslimen, die es verwundert, dass der Staat sich überhaupt auf eine theologische Linie festlegt. Die Gruppe hat sich vier wesentlichen Zielen verschrieben: 1. Ablehnung jeglicher Form von Terroris-

²³ Vollständiger Text verfügbar im Internet unter news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4206800.stm.

²⁴ Siehe www.radicalmiddleway.co.uk.

²⁵ Auch als Scheich Abdul Hakim Murad bekannt.

²⁶ Siehe www.q-news.com.

²⁷ Siehe www.fco.gov.uk/en/fco-in-action/casestudies/young-muslims-uk.

mus; 2. Wiederbelebung des Engagements für Vergebung, für das Allgemeinwohl und für soziale Gerechtigkeit als emblematische islamische Pflichten; 3. Einsatz für die Entwicklung einer eigenen britisch-muslimischen Identität, die eine aktive Beteiligung der britischen Muslime am gesellschaftlichen, öffentlichen und wirtschaftlichen Leben Großbritanniens fördert; 4. Ermutigung der Jugendlichen, sich aktiv für den Frieden und eine positive Entwicklung in ihren Gemeinden einzusetzen.²⁸

b) Die Quilliam Foundation

2007 erschien das Enthüllungsbuch *The Islamist*²⁹ des in Großbritannien geborenen Muslim bangladeschischer Abstammung. Es erzählt die Geschichte, wie ein junger Londoner asiatischer Herkunft in die radikal-islamistische Gruppe *Hizb ut-Tahrir* hineingerät, sie dann, desillusioniert von ihrer politischen Ideologie, wieder verlässt, aber dennoch mit aller Entschlossenheit seine muslimische Identität beibehält. Das Buch war bei den Lesern äußerst erfolgreich, erhielt viel Lob aus den Reihen von Politikexperten und wurde selbst von Premierminister Gordon Brown öffentlich gewürdigt.³⁰ Zum ersten Mal spricht hier ein Muslim öffentlich über die Anziehungskraft des militanten Islamismus und der begleitenden Gefahren religiöser, moralischer und psychologischer Art. Der Autor, Ed Husain, nimmt die oben erwähnte Unterscheidung zwischen dem klassischen Islam und dem *Islamismus* vor und wurde deswegen von den Linken, Muslimen und Nichtmuslimen, kritisiert, weil der Begriff „Islamismus“ sehr vielschichtig sei und moderate Islamisten nicht mit dem Vorwurf des Extremismus besudelt werden sollten. Viele hochrangige Mitglieder von *Hizb ut-Tahrir* haben seither die Organisation verlassen und sprechen sich öffentlich gegen deren Ideologie aus. Sie haben eine neue „Denkfabrik“ gegründet, die sich nach dem im 19. Jahrhundert zum Islam konvertierten Engländer Scheich William Henry Abdullah Quilliam (1856–1932) benennt.³¹ Die Quilliam Foundation bietet diesen Muslimen eine Plattform und hat es sich zur Aufgabe gemacht, mit Publikationen und anderen Ressourcen die islamistische Ideologie zu enttarnen und zu kritisieren.³²

²⁸ Siehe www.radicalmiddleway.co.uk/about_us.php.

²⁹ HUSAIN, Ed: *The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left*, London 2007.

³⁰ Siehe www.guardian.co.uk/politics/2008/jan/06/uk.terrorism1.

³¹ Siehe www.quilliamfoundation.org.

³² Auf der Website heißt es: „Der Islam ist wie andere Weltreligionen eine Religion und keine politische Ideologie. Dementsprechend macht sie keine besonderen, monolithischen Vorschriften in Bezug auf einen ‚islamischen Staat‘, ein ‚islamisches Wirtschaftssystem‘ oder eine ‚islamische Außenpolitik‘. Hizb ut-Tahrir und der Umkreis von Al-Qaida lehnen die breite muslimische Tradition ab und sind eine Verirrung des weltweiten muslimischen Denkens. Ihr neo-wahhabitischer Islamismus bildet das Rückgrat des Dschihadismus,

c) Islamische Jugendarbeit

Professionelle Jugendarbeit wird im ganzen Land im großen Stil betrieben. Sie zielt darauf ab, jungen Muslimen zu helfen, ein Bewusstsein für ihren Glauben und ihre Identität zu entwickeln. Einige Einrichtungen kooperieren mit Universitäten, um die Betreuer auf akademischer Ebene möglichst gut auf die Jugendarbeit vorzubereiten. Dieses recht traditionelle Konzept ist praxisnäher und effektiver als die ehrgeizigen Versuche, auf nationaler Ebene einen Wandel durchzusetzen. Es funktioniert nach dem Prinzip der Telefonberatung, das sich in anderen gesellschaftlichen Bereichen bereits bewährt hat und sich problemlos an die Bedürfnisse der Muslime anpassen lässt.

4.7 Bau von Moscheen

Abgesehen von gewissen Widerstandsnestern war und ist der Bau von Moscheen für die Muslime in Großbritannien kein großes Thema. Wie bei jedem anderen Bauprojekt müssen die Moscheebaupläne den kommunalen Planungsvorschriften entsprechen und von der Baubehörde genehmigt werden. Heute gibt es drei Arten von Moscheen: ehemalige Geschäftshäuser oder sonstige Einrichtungen, die zu Gebetshäusern umfunktioniert wurden; eigens errichtete Moscheen, die ausschließlich dem Gebet und dem Unterricht dienen; und Moscheen mit angeschlossenen sozialen Einrichtungen. Der Ruf des Muezzin führt hin und wieder zu Problemen und wird gemäß den geltenden Lärmschutzvorschriften geregelt, wobei in jedem Einzelfall anhand bestimmter Kriterien festgestellt wird, ob eine Genehmigung erteilt werden kann oder nicht.

Derzeit erregt allerdings ein Ausnahmefall die Gemüter. Tablighi Jamaat, eine quietistische Organisation, die sich insbesondere um Muslime bemüht, die sich von ihrem Glauben entfernt haben, plant den Bau eines islamischen Zentrums in der Nähe des Stadiongelandes für die Olympischen Spiele 2012. Der Komplex schließt eine Moschee mit einem Fassungsvermögen von 12.000 Besuchern ein, die bei weitem die größte Gebetsstätte in ganz Großbritannien sein wird. Hier soll regelmäßig Religionsunterricht im großen Stil stattfinden. Gegen den Bau der West Ham Moschee wurden 250.000 Unterschriften gesammelt. Die lokale Opposition wurde von einem Mitglied des Stadtrats von Newham angeführt, das sich der „Christian Peoples Alliance“ angeschlossen hat. Diese unterstellt der Tablighi Jamaat eine separatistische, extremistische Ideologie.³³

wie es die Geschichte islamistischer Bewegungen in Algerien, Ägypten, Saudi-Arabien und anderen Ländern gezeigt hat.“ Siehe www.quilliamfoundation.org/openchallenge.html.

³³ Siehe Architektenpläne für das Grundstück des Abbey Mills Islamic Centre unter www.myaa-arq.com.

4.8 Ausbildung von Seelsorgern

In Großbritannien ist es seit jeher Brauch, dass Glaubensgemeinschaften Seelsorger für Universitäten, Gefängnisse, Krankenhäuser und das Militär bereitstellen. Für den Islam ist die Anstaltsseelsorge aber ein vergleichsweise neues Feld. Doch weil es Bedarf gibt und die Muslime u. a. Gebets- und Waschgelegenheiten benötigen, hat das Markfield Institute of Higher Education bei Leicester nun einen Ausbildungsgang für „muslimische Seelsorger“ eingeführt. Die Cardiff University untersucht derzeit, welche genauen Anforderungen an die „muslimische Anstaltsseelsorge“ zu stellen sind:

„Einen Teil der traditionell von christlichen Geistlichen geleisteten Seelsorge und Begleitung übernehmen muslimische Geistliche in Ergänzung zu den Pflichten des Imam, um die Betreuung von Muslimen in nichtmuslimischen öffentlichen Einrichtungen sicherzustellen.“³⁴

Bei einer Konferenz anlässlich der Gründung des Verbandes muslimischer Hochschulseelsorger, die im Juni letzten Jahres stattfand, erklärte der Direktor, der Unterschied zwischen der Arbeit eines Anstaltsseelsorgers und eines Imam bestehe darin, „dass der erstere für die Seelsorge der gesamten Gemeinschaft zuständig ist, und nicht nur für die Angehörigen seiner eigenen Glaubenstradition“, und dass „der Anstaltsseelsorger sich mit dem Umfeld der Bildungseinrichtung, in der er tätig ist, sowie mit den sozialen Problemen in einem multireligiösen, multikulturellen Land wie Großbritannien auskennen muss, um wirksame Arbeit leisten zu können.“ Hier scheint ein neues Betätigungsfeld für junge, redegewandte Muslime zu entstehen, die sich der komplexen Realität im heutigen Großbritannien zu stellen haben. Besonders hoch sind das Interesse und die Beteiligung unter den Deobandis. Vorausgesetzt, dass eine Finanzierung der muslimischen Anstaltsseelsorger sichergestellt ist und dass junge Talente mit attraktiven Karrierechancen gelockt werden können, verspricht dies für das muslimische Selbstwertgefühl und für die vielen beteiligten Institutionen eine positive Entwicklung zu sein.

4.9 Finanzwirtschaft

Es zählt zu den großen Erfolgen der Ideologie von der „Islamisierung“, dass nach eingehenden volkswirtschaftlichen Analysen nun große Finanzinstitute speziell auf Muslime zugeschnittene Finanzdienstleistungen anbieten. Großbritannien hat in dieser Hinsicht eine doppelte Bedeutung. Erstens verfügt das Londoner Finanzzentrum, das einen Anteil von zehn Prozent an der gesamten

³⁴ Siehe www.cardiff.ac.uk/relig/research/researchcentres/csi/research/muslimchaplaincy/chaplaincyproject.html.

Volkswirtschaft hat, über die Möglichkeiten, der islamischen Wirtschaft spezielle Finanzdienstleistungen anzubieten. Zweitens ist Großbritannien vor allem ein Land der Hausbesitzer, in dem es üblich ist, dass Erwachsene viele Jahrzehnte ihres Erwerbslebens hohe Hypotheken abzahlen. Auch die Muslime wollen für den Hauskauf Kredite aufnehmen, doch die Zinszahlungen sind ein Problem. Sowohl die Regierung als auch die Finanzinstitute haben ihre Kooperationsbereitschaft zur Lösung dieses und anderer Probleme signalisiert,³⁵ ein Hinweis darauf, wie groß die muslimische Wirtschaftskraft im Land ist.

Die Islamic Bank of Britain hat jetzt im ganzen Land zahlreiche Filialen eröffnet. Rund 40 % der Kontoinhaber sind Nichtmuslime, eine Folge der ethischen Bedenken, die immer mehr Anleger haben. Seit die dubiosen Praktiken westlicher Banken in die öffentliche Kritik geraten sind, haben Bereiche der islamischen Bankwirtschaft gute Aussichten, sich über die Grenzen der *Umma* hinaus zu etablieren, indem sie ihren Kunden etwa eine Form der Altersvorsorge anbieten, die mit ihren ethischen Grundsätzen vereinbar ist.

5. Beispiele für den theologischen Austausch

5.1 Dr. Rowan Williams, Erzbischof von Canterbury

Dr. Rowan Williams galt schon vor seiner Ernennung zum Erzbischof von Canterbury im Jahr 2003 als einer der herausragendsten christlichen Theologen der Gegenwart, der sich mit seinem scharfsinnigen Verstand stets in das aktuelle Geschehen einbringt. Er rechnet sich dem anglo-katholischen Flügel der anglikanischen Kirche zu, und obwohl er sozialliberaler eingestellt ist als die meisten katholischen Bischöfe, finden seine theologischen Ansichten bei vielen britischen Katholiken Anklang. Er nimmt große Unannehmlichkeiten auf sich, um mit Muslimen und dem Islam über verschiedene Themen öffentlich ins Gespräch zu kommen.

a) Die Auseinandersetzung über die Scharia

Am 7. Februar 2008 hielt der Erzbischof im Rahmen der „Temple Festival“ Vortragsreihe vor der versammelten juristischen Elite einen Vortrag mit dem Titel

³⁵ Muslime hatten bei der Hypothekenvergabe u. a. mit dem Problem zu kämpfen, dass sie unwissentlich eine doppelte Stempelsteuer zahlen mussten: einmal beim Kauf einer Immobilie durch den Kreditgeber und dann nochmals bei der Überschreibung auf den Hypothekenschuldner. Im April 2003 schaffte die Regierung diese Doppelbesteuerung ab und eröffnete den Banken damit die Möglichkeit, Finanzierungspläne für den Erwerb von Hauseigentum anzubieten, die mit der Scharia im Einklang stehen.

„Civil and Religious Law in England“. Die komplexe Thematik war Rowan Williams in einer Zeit, in der die Gewissensfreiheit in der Öffentlichkeit heiß diskutiert wurde, mit fundierter Sachkenntnis und der ihm eigenen Scharfsinnigkeit angegangen.³⁶ Er schlug vor, entsprechende Regelungen zu treffen, um es Muslimen unter bestimmten Umständen zu ermöglichen, sich freiwillig vor einem Scharia-Gericht einem Schiedsgerichtsverfahren zu unterziehen. Innerhalb von Stunden wurde sein komplexer Vortrag aggressiv verhöhnt, gefolgt von einer beängstigenden, öffentlich zur Schau gestellten Islamophobie. Von einigen wurde sogar behauptet, der Erzbischof habe sich für eine Aufnahme der Scharia in das britische Rechtssystem ausgesprochen.

In einem Interview, das Erzbischof Williams vor seiner Rede am selben Tag gegeben hatte³⁷, war er gefragt worden: „Sie sagen also, dass die Anwendung der Scharia unter gewissen Umständen unvermeidbar zu sein scheint, wenn wir einen gesellschaftlichen Zusammenhalt erreichen und die Religion ernst nehmen wollen?“ Der Erzbischof antwortete: „Es ist wohl unvermeidbar. In der Tat werden einige Regelungen der Scharia faktisch bereits in unserer Gesellschaft und nach unserem Gesetz anerkannt ...“. Daraufhin wurde die BBC mit heftigen Reaktionen auf diese Formulierung überhäuft. Seine eigentliche Vorlesung am Abend hatte jedoch eine ganz andere Nuance:

„Die unangenehme Wahrheit ist, dass damit in unsere Auffassung von Recht und Gesetz eine gewisse Marktkomponente einfließt, ein Wettbewerb um die Treue, wie Shachar einräumt. Doch wenn wir für unsere Gesellschaft ein Beziehungsgefüge wollen, in dem sich Angehörige vieler verschiedener Religionen, deren Religionszugehörigkeiten sich mitunter überschneiden, für das Gemeinwohl einsetzen und in dem tiefreligiöse Menschen, die ihren Glauben ernst nehmen, nicht systematisch mit der krassen Alternative – entweder Treue zur Kultur oder Treue zum Staat – konfrontiert werden, scheint es unvermeidlich zu sein.“³⁸

Anders formuliert hält er nicht die Anwendung der Scharia für unvermeidbar, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Verfügbarkeit mehrerer Rechtssprechungssysteme einer Marktplatzsituation gleichkommen könnte, eine Erscheinung, die er sowohl aus rechtlicher als auch aus religiöser Sicht verständlicherweise bedauern würde. Sein Standpunkt beruht auf einer profunden Kenntnis

³⁶ Seinerzeit versuchte die Regierungspartei, die Parlamentsabgeordneten unter Fraktionszwang zu stellen, um ein umstrittenes Embryonenforschungsgesetz durchzusetzen. Dabei ist es in Großbritannien eine alte Tradition, dass bei schwierigen ethischen Fragen wie Abtreibung und Todesstrafe der Fraktionszwang aufgehoben wird und jeder Abgeordnete nach seinem eigenen Gewissen entscheiden kann.

³⁷ Text verfügbar unter www.archbishopofcanterbury.org/1573.

³⁸ „Civil and Religious Law in England“, Vortrag in der „Temple Festival“-Vorlesungsreihe, 7. Februar 2008. Text verfügbar unter www.archbishopofcanterbury.org/1576.

der komplexen Zusammenhänge, wie sie ein moderner Staat wie Großbritannien nun mal aufweist, der von der islamischen Rechtswissenschaft seiner Überzeugung nach durchaus anerkannt werden kann:

„Es ist eine (allgemeine) Erkenntnis, dass *die Identitäten in unserer Gesellschaft nicht durch ein einzelnes Beziehungs- oder Zugehörigkeitsmodell definiert werden* – auch wenn eines dieser Modelle als die grundlegendste und unveräußerlichste Wahrheit betrachtet wird, begründet durch einen ‚Bund‘ zwischen dem Göttlichen und dem Menschen (wie im jüdischen und christlichen Glauben; es geht also nicht um ein rein muslimisches Problem). Es wird nicht nur dann gefährlich, wenn die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft (der *Umma* oder der Kirche usw.) von der religiösen Seite für die einzig bedeutsame Kategorie gehalten wird, so dass man die Beteiligung an anderen gesellschaftspolitischen Einrichtungen als eine Art Verrat betrachtet. Auch wird es gefährlich, wenn die säkulare Regierung bei der Definition der staatlichen und politischen Identität eine Monopolstellung für sich beansprucht.“³⁹

Damit hält er kein Plädoyer für die Muslime, sondern wirft eine weiter gefasste Frage auf, die in einer säkularen politischen Ordnung selten gestellt wird. Welche tiefgreifenden Konsequenzen ergeben sich für Gläubige, wenn sie in einer pluralistischen, säkularen Demokratie leben? Welches ist die unausgesprochene Voraussetzung für ihre Gesetzestreue? Und warum sollten Muslime folglich nicht die Möglichkeit haben, sich freiwillig einem Schiedsgericht zu unterziehen, wobei Scharia-Gerichten ein gewisses Mindestmaß an öffentlicher Rechenschaftslegung abverlangt werden müsste? Und warum sollten sie nicht in gewissen festgelegten Aspekten des Privatrechts (nicht des Straf- oder Zivilrechts) wie zum Beispiel bei Erbschaftsangelegenheiten eingebunden werden?

Williams, das muss gesagt werden, machte bei seiner Rede keinerlei Zugeständnisse an diejenigen unter den Zuhörern, die mit dem hochspeziellen Fachvokabular weniger vertraut sind. Folglich haben wenige Journalisten seine Fragen und seinen positiven Vorschlag überhaupt verstanden. Die Muslime nahmen sein Wohlwollen im Großen und Ganzen dankbar zur Kenntnis, obschon angesichts eines so heiklen, in der Öffentlichkeit geäußerten Vorschlags bei einigen Verlegenheit zu spüren war, zumal niemand eine solche gesetzliche Regelung gefordert hatte.

b) Der Vortrag zur Trinität an der Universität al-Azhar

Am 11. September 2004, dem symbolträchtigen Datum, erklärte Erzbischof Williams in einem öffentlichen Vortrag vor islamischen Gelehrten an der Universität al-Azhar in Kairo anhand der Dreifaltigkeitslehre, dass schon die alex-

³⁹ Ebd.

andrinischen Kirchenväter die Sorge der Muslime um die Einzigartigkeit Gottes teilten und sich in ihrer Trinitätstheologie damit auseinandersetzten:

„Sie sagten, die Bezeichnung ‚Gott‘ sei nicht der Name einer Person im Sinne einer menschlichen Person, eines endlichen Geschöpfes, das einen Vater, eine Mutter und in dieser Welt eine Wohnstätte hat. Das Wort ‚Gott‘ bezeichnet eine bestimmte Art von Leben, und zwar das ewige, selbständige Leben, das immer am Werk ist und nichts braucht. Und dieses Leben wird ewig und in dreierlei Weise gelebt, wie uns in der Geschichte von der Offenbarung Gottes an die Hebräer und vom Leben Jesu gelehrt wird. Es gibt eine Quelle des Lebens, einen Ausdruck des Lebens und eine Teilhabe am Leben. In der Sprache der Menschen sagen wir: Vater, Sohn und Heiliger Geist, wobei darunter weder ein Gott und neben ihm zwei weitere Wesen noch drei Gottheiten mit begrenzter Macht zu verstehen sind. So wie man sagt: ‚Hier ist meine Hand, und dies sind die Taten, die meine eine Hand vollbringt‘, doch diese Taten unterscheiden sich nicht von den Taten meiner fünf Finger. So ist es auch mit Gott: dies ist Gott, der Eine, der Lebendige und der Unabhängige, doch was Gott tut, unterscheidet sich nicht von dem Leben, das auf ewig zugleich Quelle, Ausdruck und Teilhabe ist.“⁴⁰

Doch möchte Williams nicht in einen bequemen Irenismus verfallen. Er macht seinen muslimischen Dialogpartnern deutlich, dass die christliche Dreifaltigkeitslehre nicht mit Tritheismus gleichzusetzen ist, nimmt aber auch eine Abgrenzung zum islamischen Monotheismus vor. In seinem Vortrag stellt er später klar: „Sie dürften festgestellt haben, dass es einen großen Unterschied zwischen dem gibt, was ich als Christ zu sagen habe, und dem, was die Muslime zu sagen haben. Doch in einem Punkt sind wir uns vollkommen einig: dass Gott keines anderen Wesens bedarf und dass Gott keine Mischform oder Gesellschaft aus verschiedenen Wesen ist.“⁴¹

Der deutsche Jesuitenpater Felix Körner erhebt gegen den Versuch Williams', für Muslime und Christen eine gemeinsame ethische Basis zu finden, vor allem den theologischen Einwand, die christliche Botschaft werde erheblich dadurch verzerrt, dass er sich mit seiner Wortwahl zu sehr der islamischen Denkweise nähert.⁴² Körner stellt die Frage, *wer* denn das Leben *lebt*, das Williams als Quelle, Ausdruck und Teilhabe bezeichnet.⁴³ Er weist zudem auf eine Frage hin,

⁴⁰ „Address at al-Azhar al-Sharif, Cairo“, 11. September 2004. Text verfügbar unter www.archbishopofcanterbury.org/1053.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Körner, Felix: *Ecclesia coram Islamo. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, S. 203–212, verfügbar unter ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php?file=KoernerF.pdf. Siehe auch den Aufsatz von IPGRAVE, Michael: *Trinitarian Theology at al-Azhar: Reflections on a Lecture by Archbishop Rowan Williams*, in: *Mission XI* (2004), S. 313–328.

⁴³ A. a. O., S. 205.

die Williams vorerst offen lässt: Gibt es außer der Geschichte von Jesus Christus noch *andere* Geschichten, in denen sich das Leben Gottes offenbart?

Körner geht offenkundig von einer anderen theologischen Sichtweise aus als Williams. Indem er sich mit Begrifflichkeiten auseinandersetzt, anstatt die Offenbarung der Person Christi für seine Erklärungen heranzuziehen, präsentiert Williams in der Tat ein Bild des Christentums, das näher an der islamischen Denkweise und vielleicht der fundamentalen Gotteslehre ist. Es überrascht nicht, dass nach der Ansicht Körners in den Williams'schen Begriffen „Quelle, Ausdruck und Teilen des Lebens“ das historische Geschehen der christlichen Heilsgeschichte zu kurz kommt. Doch kann man den von Williams gewählten Ansatz wohl kaum als eine radikale Abkehr von der eigentlichen christlichen Tradition bezeichnen. Die hier skizzierte theologische Debatte dreht sich im Wesentlichen um die zentrale Frage, in welcher Form Christen den Muslimen den Kern der christlichen Botschaft vermitteln wollen. Körner versucht, darauf eine Antwort zu geben. Er setzt klar auf das *Zeugnis* anstatt auf den *Dialog* und beruft sich auf die geschichtlich verwurzelten Thesen Pannenberg's. Im Gegensatz dazu ist Williams bestrebt, dem muslimischen „Fremden“ dort zu begegnen, wo Gemeinsamkeiten ausgemacht werden können, und von dort aus so gut wie möglich die Unterschiede zum Christentum zu formulieren. Was Körner an einer solchen Darstellung des Evangeliums grundsätzlich stört, ist, dass sich der muslimische Zuhörer am Schluss fragen muss, warum die Christen nicht Muslime werden.⁴⁴ Die Antwort auf diese Frage muss davon abhängen, wie der „Unterschied“, auf den Williams in seinem Vortrag nicht näher eingegangen ist, genau definiert wird.

c) Die Ansprache zur „A Common Word“-Konferenz

Bei einer späteren Ansprache zum Thema „A Common Word and Future Christian-Muslim Engagement“ setzt Williams einen etwas anderen Schwerpunkt. Von der Annahme, dass Christen und Muslime ohne weiteres Verständnis füreinander aufbringen können, ist keine Rede mehr. Auch unternimmt er keinen Versuch, die Gemeinsamkeiten klar abzustecken. Tatsächlich legt Williams Wert auf die Feststellung, dass er es nicht akzeptieren könne, wenn in dem Schreiben *A Common Word* die Liebe zu Gott und den Nächsten als eine Art kleinster gemeinsamer Nenner der beiden Religionen, als „neutrale Basis für alle weiteren Lehren“ benannt wird. Stattdessen sagt er, die beiden Religionen könnten sich auf eine *Annäherung* verständigen, für Williams ein Schlüsselbegriff. Doch diesmal dominiert der Begriff *Differenz* seine Überlegungen und er konzentriert

⁴⁴ Ebd.

sich nun auf eine logische Folgerung unseres Einvernehmens über die Persönlichkeit Gottes:

„Wenn wir von einem Gott sprechen, der Werke tut, auf die Liebe unter den Menschen hinwirkt und selbst verehrungswürdig ist, legen wir uns auf eine Sprache fest, die Gott in dem Maße als Person beschreibt, wie er Initiative ergreift, sich auf uns einlässt und so weiter. Wenn wir Gott aber in seinem Handeln und durch sein Handeln erkennen – und zum Beispiel nicht nur durch unsere Betrachtung der Zusammenhänge des Universums –, müssen wir ihn mit historischen Ereignissen, und natürlich mit den Texten, die über diese Ereignisse berichten, in Verbindung bringen. [...] Aus den unterschiedlichen Geschichten, die über die Ursprünge unserer Religionen berichten, ergeben sich zwangsläufig unterschiedliche Theologien.“⁴⁵

Williams hat den Gedanken hinter sich gelassen, dass in Islam und Christentum eine vergleichbare Gotteslehre erkennbar sei, und hebt stattdessen die Probleme der beiderseitigen Verständlichkeit hervor. Doch macht dieses Vertrauen auf die *Sprache* anstatt auf die Gedanken eine solche Aufgabe nicht unlösbar? Williams erkennt die Schwierigkeit:

„Wie genau soll man sich einen Dialog zwischen Geschichten vorstellen? Wir können sie *erzählen*, aber wir können sie nicht *diskutieren*. Doch weil wir wissen, dass die Formen des menschlichen Lebens und der Heiligkeit des Menschen, die sich aus unseren beiden Traditionen ergeben, sich nicht völlig fremd sind, ist es klar, dass diese Geschichten nicht so gelesen oder gehört oder verstanden werden können, als würden sie unterschiedlichen Universen angehören. Jede Seite muss daher eine Möglichkeit finden, die andere Seite zu verstehen.“

Auf die Beanstandungen Körners ist er zum Teil eingegangen: „Es gibt keine sinnvolle Art und Weise, auf dem Wege des Dialogs die Geschichte zu umgehen.“ Doch eine Frage, die aus Körners Sicht unbeantwortet geblieben war, scheint jetzt nicht mehr ganz so offen zu sein: Auch der Islam ist eine Erfahrung des Gottes der Geschichte, obgleich in ganz anderer Weise von ihr berichtet wird, denn betont werden „Prüfung und Triumph, eine Zurückweisung gefolgt von einem schweren Kampf und einem endgültigen historischen Sieg.“ Die Grundlage für diesen Pluralismus besteht darin, dass jede Religion in der anderen Lebensweisen erkennt, die „den Einfluss Gottes erkennen lassen“. Und Ziel ist es, wie schon in der Rede an der al-Azhar, auf dem Wege der Annäherung gemeinsam auf eine Gerechtigkeit hinzuarbeiten. Wie man sich nichtsdestotrotz vorstellen kann, hat es Williams hier geflissentlich vermieden, leichtfertig von

⁴⁵ „A Common Word and Future Christian-Muslim Engagement“, Eröffnungsrede einer Konferenz am Emmanuel College, Cambridge, die er zum Thema „A Common Word and Future Christian-Muslim Engagement“ einberufen hatte, 12. Oktober 2008. Text verfügbar unter www.archbishopofcanterbury.org/1996.

Pluralismus zu sprechen, eben weil die Grundlage, auf die er sich beruft, nämlich Hinweise auf die Heiligkeit des Anderen aufzugreifen, zwangsläufig sehr fragil ist.

d) Überlegungen zu Glaubensgemeinschaften in einer Zivilgesellschaft

Im September 2007 sprach Williams bei einer Konferenz des Christian Muslim Forum (näheres siehe unten). In diesem Fall ließ er sich von dem Hindu Mohandas K. Gandhi inspirieren und nahm Bezug auf eine weitere „Annäherung“, die 1906 in Südafrika stattfand, als indische Muslime und Hindus sich im Namen Gottes zum gewaltlosen Widerstand gegen die britische Herrschaft zusammmentaten. Williams sieht hier zwei relevante Punkte. Erstens ist der friedliche, gewaltlose Einsatz beispielhaft dafür, wie sich eine Glaubensgemeinschaft gegenüber der Staatsmacht zu verhalten hat, weil er von einer metaphysischen Wahrheit spricht, auf der sich alle Glaubenserfahrung gründet:

„Das religiöse Zeugnis ist besonders dann in der Gesellschaft klar erkennbar, wenn es sich schlicht und ergreifend für eine Ordnung verantwortlich erklärt, die über die Ausgleichs- und Eindämmungsbemühungen bei sozialen Konflikten hinaus geht, und wenn es damit auf den Anspruch auf einen Platz neben anderen im sozialen Gefüge verzichtet.“⁴⁶

Der Erzbischof verweist nochmals auf seine Überzeugung von der *rhetorischen* Kraft der Gewaltlosigkeit:

„Wenn wir von der *Leidenschaft* befreit sind, ernst genommen zu werden, geschützt zu werden oder sogar Gehorsam einzufordern, dann werden wir am ehesten gehört. Das plausible Glaubenszeugnis ist eines, für das Sicherheit und Erfolg unerheblich sind und dem sich die Ausübung von Gewalt gegen Menschen anderer Überzeugungen verbietet.“

Williams will damit sagen, dass durch Gewaltlosigkeit die Menschen des Glaubens gegenüber Menschen ohne Glauben mehr *Überzeugungskraft* erlangen. Dabei ist ihm bewusst, dass manche dies als eine spezifisch christliche Sichtweise betrachten, die der islamischen Sichtweise sogar abträglich ist:

„Muslime sind oft verwundert darüber, dass Christen auf der Trennung zwischen Religion und Politik beharren, und man könnte meinen, dass die hier skizzierte Vision mit dem islamischen Referenzrahmen so sehr im Gegensatz steht, dass keine Annäherung möglich ist.“

⁴⁶ „Faith Communities in a Civil Society – Christian Perspectives“, 10. September 2007. Text verfügbar unter www.archbishopofcanterbury.org/745.

Folglich lautet seine zweite, noch kühnere These, dass trotz mancher Ausnahmen auch der Islam eine nicht zwingende Beziehung zur Politik anstreben kann und auch anstrebt. Williams führt drei Gründe an: i) „Der Islam lehnt es wie das Christentum ab, den Glauben in den Dienst der Gesellschaftsordnung zu stellen oder ihn zu einem von vielen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens zu machen.“ ii) „Der Islam selbst erkennt das Konfliktpotenzial zwischen politischer Macht und treuem Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Gesetz [...] und hält passiven Widerstand gegen eine ungerechte Autorität für legitim.“ iii) „Die koranische Maxime, dass es in der Religion keinen Zwang gibt, verpflichtet jeden Muslim zur Gewaltlosigkeit.“

Natürlich ist es an den Muslimen, diese Darstellung ihrer Tradition zu beurteilen. Williams kann, seiner eigenen These getreu, nur zu überzeugen versuchen. Man fragt sich, ob Körner einen solchen Diskurs für ein glaubhaftes Zeugnis halten würde bezogen auf die (in Großbritannien) zentrale Frage, wie Religion und Politik in Verbindung stehen. Williams geht jetzt von der christlichen Theologie aus, besteht aber darauf, dass die Muslime diese konvergierende Einsicht auch in ihrer eigenen Vorgehensweise wieder erkennen können:

„Sie [Christentum und Islam] können nicht zu jedem Preis auf einen gewaltsamen Kampf um die Vorherrschaft festgelegt werden, denn dies würde einen mangelnden Glauben an Gott nahe legen, der sie gerufen hat. Sie können nicht auf eine Politik des Zwangs und der Unterdrückung festgelegt werden, weil dadurch den Gläubigen oder den religiösen Institutionen eine Souveränität verliehen wird, die nur der Existenz Gottes vorbehalten ist.“

Williams ist konsequent darum bemüht, die Gemeinsamkeiten zu definieren, auf deren Grundlage Muslime und Christen sich begegnen, ein gegenseitiges Verständnis entwickeln und sich gemeinsam für Gerechtigkeit engagieren können. Ebenso wichtig ist es anzumerken, dass seine Überlegungen entscheidend von den aktuellen politischen Fragen geprägt sind. Dies sollte vor dem Hintergrund der eingangs beschriebenen Besonderheiten des religiös-politischen Kontexts in Großbritannien deutlich werden.

e) Seminarreihe „Building Bridges“

Der Erzbischof leistet einen weiteren Beitrag, indem er die Seminarreihe „Building Bridges“ unterstützt. Bei den jeweils dreitägigen Veranstaltungen treffen sich etwa dreißig Wissenschaftler beider Traditionen zu einem intensiven Austausch über Themen, die von gemeinsamem Interesse sind.⁴⁷ Es nehmen sowohl

⁴⁷ Beim fünften Seminar, das 2006 an der Georgetown University stattfand, war das Thema „Gerechtigkeit und Rechte“. 2007 wurde in Singapur das Thema „Menschheit im

katholische als auch anglikanische Wissenschaftler von internationalem Rang an den Seminaren teil. Im Rahmen von Austauschprogrammen erhalten anglikanische Weihelikandidaten die Möglichkeit, islamische Universitäten wie zum Beispiel die al-Azhar in Kairo zu besuchen.

5.2 „Bloggung the Qur'an“ im Guardian

An etwas ungewöhnlicher Stelle fand 2008 eine muslimisch-christlich-säkulare Diskussionsreihe zum Thema Koran statt, und zwar im *Guardian*, der einzigen „progressiven“ Tageszeitung Großbritanniens von Bedeutung. Das Blatt ist Religionen im Allgemeinen und dem Katholizismus und dem Islam im Besonderen nicht gerade freundlich gesinnt. Nichtsdestotrotz hat es auf seiner Website eine offene Diskussionsreihe zur Auslegung des heiligen Textes ins Leben gerufen, unter Beteiligung des muslimischen Buchautors Ziauddin Sardar und der liberalen katholischen Journalistin Madeleine Bunting⁴⁸, die es in dem Dialog übernahm, zu den von Sardar vorgestellten Passagen und Themen die Fragen zu stellen, die eine gebildete, wohlwollende Nichtmuslimin stellen würde.

Sardar will dabei nicht belehrend wirken. Sein Blog ist nicht in orthodoxer Tradition verwurzelt und hält auch keiner hermeneutischen oder exegetischen Analyse auf hohem intellektuellen Niveau stand. Er äußert sich kritisch zur traditionellen Auslegung des Koran, bemängelt, dass in der Vergangenheit dem Konsens der Gelehrten zu viel Gewicht beigemessen wurde, und vermisst eine ganzheitliche Betrachtung des Textes.⁴⁹ Er zeigt sich beeindruckt von

„den frühen Gelehrten, [die] die örtlichen Sitten und Gebräuche in den sehr unterschiedlichen Teilen der muslimischen Welt als einen gültigen Ausgangspunkt für die Auslegung und Anwendung der Grundsätze des Koran anerkannten. Dieser Punkt wird heute nahezu vollkommen vernachlässigt. [...] viele Sitten und Gebräuche, viele Organisationsformen des menschlichen Lebens, viele Formen des Denkens und Handelns können mit den Grundsätzen des Koran im Einklang ste-

Kontext: christliche und muslimische Betrachtungsweisen des Menschseins“ behandelt. 2008 wurde das Seminar in der Nähe von Rom unter dem Motto veranstaltet, „Das Wort verkünden: Offenbarung, Überlieferung und Interpretation in Christentum und Islam“.

⁴⁸ Madeleine Bunting ist eine interessante Persönlichkeit, die es sich in den vergangenen Jahren zu einer persönlichen Aufgabe gemacht hat, klar und deutlich für die muslimischen Gemeinschaften Stellung zu beziehen und sie gegen die zum Teil giftige Kritik von Seiten der Rechten (und zunehmend der Linken) zu verteidigen, die ihnen vorwerfen, dass es ihnen nicht gelungen ist, sich zu integrieren und sich die Werte der britischen Kultur zu eigen zu machen. Sie hat den Muslim Council of Britain verteidigt und wendet sich lautstark gegen die plumpe Analyse, dass der „Islamismus“ Grund für die Missstände im britischen Islam sei.

⁴⁹ Siehe blogs.guardian.co.uk/quran/2008/01/reading_and_interpretation.html.

hen. Anders gesagt gibt es mehr als einen Weg, ein guter Muslim zu sein, und der Islam ist letztendlich kein Markenname, der allein den Muslimen gehört.“⁵⁰

Er erklärt, sich dem Text nach seinen eigenen hermeneutischen Grundsätzen zu nähern, die ganz offensichtlich von Fazlur Rahman beeinflusst sind:⁵¹

„[Der Koran] gibt die Grundsätze, das moralisch-ethische Wertesystem vor, die zu den Antworten hinführen. Natürlich ist nicht alles im Koran geregelt und fertig präsentiert, das steht außer Frage. Es ist Aufgabe des Lesers, mit dem Text zu ringen und nach Antworten zu suchen.“⁵²

Nach welchen Grundsätzen geht er also vor? Zwei positive Ansätze und ein negativer sind erkennbar: „Es ist wichtig, Zeit und Ort der Offenbarung, den zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext des Propheten Mohammed ernst zu nehmen.“ „Es kommt darauf an, das zeitgebundene Detail zu erkennen, wenn man das Universelle, das Zeitlose freisetzen will, das den Koran für meine Zeit und meine Probleme relevant macht und lebendig erhält.“ Und schließlich erklärt er: „Ich habe den Koran gelesen und stelle fest, dass die Geschichte – also die Zeit, die zwischen dem Leben des Propheten und meinem Leben vergangen ist – außen vor bleibt.“

Diese plumpe, modernistische Hermeneutik kommt sowohl bei Muslimen als auch bei Nichtmuslimen erstaunlich gut an. Sie bereitet den Weg für eine Reihe liberaler Positionen, allerdings nicht ohne eine gute Portion Sophisterei und Faktenvermischung.⁵³

„Ich habe festgestellt, dass vieles, was in die Kategorie „islamisches Recht“ fällt, wenig oder nichts mit dem zu tun hat, was der Koran sagt. Die auf der Scharia basierenden Einstellungen der Muslime zur Frau, zur Apostasie, zu anderen Religionen, zur Meinungsfreiheit, zur Demokratie, zu Moral und Ethik stehen diametral im Gegensatz zu den Lehren des Koran.“

Die Reaktionen von christlicher Seite waren sehr aufschlussreich. Der anglikanische Autor Theo Hobson vermisste die „schwierigen Fragen“, die in die-

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Fazlur Rahman (1919–1988) war ein einflussreicher indischer Islamwissenschaftler, der sich mit seinem wegweisenden hermeneutischen Ansatz um die Modernisierung der muslimischen Tradition bemüht hat. Zu seinen Hauptwerken zählen *Major Themes of the Qur'an* (Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1980) und *Islam*, (Chicago 1966, 1979, 2002).

⁵² Ebd.

⁵³ Siehe zum Beispiel den recht gezwungenen Versuch Sardars, zu belegen, dass der Koran keine negative Haltung zur Homosexualität einnimmt: blogs.guardian.co.uk/quran/2008/09/homosexuality_part_1.html.

sem Dialog nicht gestellt wurden.⁵⁴ Zunächst hält er den ahistorischen Ansatz Sardars, den Koran isoliert für sich zu betrachten, für unzulässig, weil doch das Verhältnis zu den anderen religiösen Traditionen für den Islam (wie auch für das Christentum) der Ausgangspunkt für die eigene religiöse Tradition sei. Einer isolierten Betrachtung des Koran müsse daher zuerst eine Erörterung dieser begründenden Beziehung vorausgehen. Hobson will einer Tradition, die ihre heilige Schrift nicht als eine Abwandlung vorausgehender Texte betrachtet, eine westliche Geschichtsschreibung auferlegen. Zweitens bemängelt er, dass Sardar nicht auf die Schwierigkeiten eingeht, die sich aus den gegensätzlichen Einstellungen zur Gewaltanwendung ergeben: das Eintreten der Christen für Gewaltlosigkeit einerseits und die rein *ordnende* Gewalt des Koran andererseits, mit der der Islam seiner Ansicht nach zur Logik des Judentums zurückkehrt. Nach Hobsons Vorstellungen können sich liberale Christen nicht mit einer liberalen Auslegung des Koran anfreunden, was, so gewinnt man den Eindruck, auch ganz in seinem Sinne zu sein scheint. Er will die moderate Hermeneutik Sardars in eine radikal relativierende Ecke drängen, in der die Muslime sich mit der Frage auseinandersetzen müssten, ob der heilige Text von Menschen verfasst wurde.

Madeleine Bunting erklärt, viel aus diesem Prozess gelernt zu haben. Insbesondere fühlt sie sich in ihrer lang gehegten Wahrnehmung bestätigt, dass „die absurde Unterscheidung zwischen einem *politischen* und einem *unpolitischen* Islam keinen Sinn ergibt“.⁵⁵

„Der Islam ist in dem Sinne politisch, dass er umfassende, recht klare Vorgaben für das Zusammenleben und die Organisation einer Gesellschaft macht. Die Versuche der britischen Regierung, einen quietistischen, unpolitischen, geistlichen Islam zu fördern, sind idealistisch und weltfremd.“

Doch hat sie auch große Vorbehalte. Zwar begrüßt sie den „Pluralismus“ des Koran und die ethischen Fortschritte, den er seinerzeit gebracht hat,⁵⁶ doch lehnt sie hartnäckig das eigenwillige Auslegungsprinzip Sardars ab, was für eine Christin eine untypische Einstellung ist:

„Ich habe gelernt, dass der Koran ein Text seiner Zeit ist und dass er die arabische Kultur des siebten Jahrhunderts widerspiegelt. Es handelt sich auch zweifellos um einen Text, der – neben den Texten aus anderen Kulturen – für die Vermittlung ethischer Werte wegweisend ist. Doch für Muslime ist eine solch sachliche Beurteilung nicht nachvollziehbar, denn es gehört zum Kern ihres Glaubens, dass dieses Buch von Gott für alle Zeiten geschrieben wurde.“

⁵⁴ Siehe blogs.guardian.co.uk/quran/2008/10/theo_hobson_where_were_the_har.html.

⁵⁵ Siehe blogs.guardian.co.uk/quran/2008/06/faith_and_reason_intertwined.html.

⁵⁶ Siehe blogs.guardian.co.uk/quran/2008/10/breaking_down_a_wall_of_misund.html.

5.3 Dialog zwischen Katholiken und Schiiten

Für die katholische Kirche von besonderem Interesse war eine Gesprächsreihe zwischen katholischen und schiitischen Vertretern in der Ampleforth Abbey unter Mitwirkung der Jesuitenschule Heythrop in London. Aus diesen Veranstaltungen sind drei Bücher hervorgegangen: *Catholics and Shi'a in Dialogue: Studies in Theology and Spirituality* (2004), *A Catholic-Shi'a Engagement: Faith and Reason in Theory and Practice* (2007) sowie *A Catholic-Shi'a Dialogue: Ethics in Today's Society* (2008).⁵⁷ Im Rahmen dieses Prozesses konnte das Heythrop College einen schiitischen Wissenschaftler aus der iranischen Stadt Qom beschäftigen.

Das Konzept der ersten Konferenz offenbarte einige interessante Besonderheiten dieser katholisch-schiitischen Initiative. Es wurde ein breites Spektrum an Themen behandelt: Maria und Jesus in beiden Traditionen, Gebet und Spiritualität, der Platz Abrahams, Globalisierung und Arbeit, Familienleben und Frieden. Bezeichnend für diese Veranstaltung war, dass der Diskussion über soziale und ethische Fragen ein intensiver Austausch über die Spiritualität und über die Rolle des *Dhikr* und des kontemplativen Gebets vorangestellt wurde. Sie war klar auf die Suche nach Gemeinsamkeiten ausgerichtet, nur fand diese Suche auf einer ganz anderen Ebene statt als in den üblichen christlich-sunnitischen Diskussionen. Denn hier kommt zum Beispiel den Mittlerinnen Maria und Fatima sowie der Fürsprache und dem heilbringenden Leiden eine besondere Bedeutung zu. O'Mahony sieht darin Zeichen einer möglichen Interessengemeinschaft.⁵⁸ Dieser Meinung ist auch Timothy Wright, nach dessen Ansicht ein solches Bündnis von Nutzen sein kann, um gegen den „destruktiven Liberalismus der postmodernen Gesellschaft“ anzugehen.⁵⁹

Innerhalb der katholischen Gruppe scheint es einen Konsens darüber zu geben, dass eine religiöse Identität wünschenswert sei, die einen Mittelweg zwischen den beiden Extremen, Quietismus und sektiererischer Extremismus, einschlägt. Kirwan warnt in Bezug auf die Sakramente vor der zweifachen Versuchung, „einerseits den Sinn kontrollieren zu wollen und andererseits einen unangebrachten Enthusiasmus für eine falsche anthropologische Inklusivität zu entwickeln.“⁶⁰ O'Mahony schöpft aus den Gedanken Geffrés und Tillichs, wenn er von einer katholischen Theologie der Religionen spricht und für eine orthodoxe, inklusivistische Herangehensweise eintritt, um den Anderen einen Platz einzuräumen, unter Hinweis auf die „ursprüngliche Abwesenheit“, aufgrund de-

⁵⁷ Alle herausgegeben von Anthony O'Mahony et al., verlegt in London.

⁵⁸ Siehe *Catholics and Shi'a in Dialogue*, S. 98f.

⁵⁹ A. a. O., S. 429.

⁶⁰ A. a. O., S. 277.

rer die Kirche an sich unvollständig ist.⁶¹ Es ist vielleicht bezeichnend, dass die britischen Katholiken, die ja eine Minderheit bilden, den Dialog mit der größten muslimischen Minderheit als dienlicher für ihre eigene Situation erachten als den Dialog mit den Sunniten. Die Annäherung steht im Einklang mit einem Beitrag von Saied Reza Ameli⁶². Er beschreibt darin seine eigene muslimische Vision von einem religiösen Universalismus, der den Bedrohungen durch Atheismus und Säkularismus standhalten kann. Wie er meint, sind Christen und Muslime unter den Bedingungen der Globalisierung durchaus in der Lage, sich in ihrer Unterschiedlichkeit gegenseitig anzuerkennen und gleichzeitig einen Sinn für den universalen Charakter des Glaubens zu bewahren. Beide Seiten zeigen damit eine Geste der Annäherung, indem sie das Anderssein in das eigene Paradigma aufnehmen. Es sei angemerkt, dass dieses Vorgehen dem Ansatz nahe kommt, den Williams bei der Konferenz *A Common Word* verfolgt hat.

5.4 Scriptural Reasoning

In Teilen der USA und Großbritanniens findet das „Scriptural Reasoning (SR)“⁶³, ein thematisch orientierter Austausch über die Auslegung der Heiligen Schriften im kleinen Kreis, immer größere Verbreitung. Eine Gruppierung nordamerikanischer jüdischer Gelehrter um den Mitbegründer Peter Ochs wollte zu einer Auslegung ihrer Schriften gelangen, die sowohl aus der modernen Philosophie als auch aus der talmudischen Tradition schöpft.⁶⁴ Damit schenken sie auch aktuellen Fragen Aufmerksamkeit und versuchen zugleich, „aktiv zu tieferen Bedeutungsebenen vorzudringen, die in den Heiligen Schriften möglicherweise zu finden sind.“⁶⁵ Auch christliche Theologen beteiligten sich an dem Projekt und 1996 wurde die Society of Scriptural Reasoning gegründet, der auch muslimische Gelehrte beitraten. Zwar gibt es große Ambitionen, den Kreis der Mitglieder zu erweitern, doch bislang bleibt das Projekt auf die abrahamischen Religionen beschränkt.

SR will ein besseres Verständnis für die verschiedenen Methoden und Vorgehensweisen schaffen, mit denen die einzelnen Traditionen sich das Wort erschließen. Die Betonung liegt auf den Unterschieden, nicht auf der Konsenssuche, und die behandelten Themen sind extrem vielfältig: Sklaverei, Überlieferung,

⁶¹ A. a. O., S. 86 f.

⁶² A. a. O., S. 321–353.

⁶³ Siehe www.scripturalreasoning.org.uk.

⁶⁴ BAILEY, Jeffrey: *New Models for Religion in Public: Interfaith Friendship and the Politics of Scriptural Reasoning* [keine Datumsangabe]. Verfasst für *Christian Century Magazine*, verfügbar unter www.cip.divinity.cam.ac.uk/uploads/Scriptural%20Reasoning%20article-Christian.pdf.

⁶⁵ A. a. O., S. 3.

Recht, Gebet, Land, Schöpfung und Bund. Zu den ethischen Grundsätzen der Bewegung gehört es, dass sich die Beteiligten zum Egalitarismus verpflichten: Mitglieder dürfen nicht aufgrund ihres „akademischen Grades, ihres geistlichen Standes bzw. ihres Laienstandes, ihrer sozialen Herkunft, ihres Bildungsstandes oder anderer persönlicher Eigenschaften diskriminiert werden“. Gleichzeitig gilt auch der Grundsatz, dass „die Autorität zur Auslegung der Schriften jederzeit primär bei den religiösen Gesetzen, Kirchen und Religionsgemeinschaften der beteiligten Glaubensrichtungen liegt“.

Die Sitzungen werden gemeinsam organisiert und finden normalerweise an einem neutralen Ort statt, wie zum Beispiel in der Begegnungsstätte St. Ethelburga's in London (siehe unten). Das Konzept beruht auf der Annahme, dass es eine auf die Schriften gestützte Denkweise gibt, die sich von der nicht-religiösen oder säkularen Denkweise unterscheidet. Auf dieser Ebene stimmt es mit Elementen der anglikanischen Theologie überein, die das Säkulare dekonstruieren. Bailey betont:

„Ein Hauptanliegen von SR ist daher praktischer Natur: einen Raum zu schaffen, in dem die Lehren der einzelnen Gemeinschaften bekannter gemacht werden können. ‚Dabei geht es nicht allein darum, die Grammatik oder das Vokabular einer Tradition zu erschließen‘, so Adams⁶⁶, ‚sondern es geht auch darum, zu verstehen, wie der Glaube von Generation zu Generation überliefert wird.‘ Und obwohl die Lehren der drei abrahamischen Traditionen kaum ein Geheimnis sind (schließlich sind in den meisten Moscheen, Synagogen und Kirchen Gäste willkommen und die meisten Religionswissenschaftler veröffentlichen ihre Werke in einschlägigen Fachzeitschriften), stellt Adams fest, dass „die öffentliche Debatte unter den Mitgliedern verschiedener Traditionen auf einem bedenklich niedrigen Niveau stattfindet.“⁶⁷

In einer Bewertung des SR aus islamischer Sicht stellt Winter fest, dass es bezüglich der Auslegung der jeweiligen heiligen Texte zwischen Juden und Muslimen größere Übereinstimmungen gebe als zwischen ihnen und den Christen. Judentum und Islam seien gesetzeszentrierte Traditionen, die sich zum Beispiel mit Fragen der Reinheit befassen, keine der beiden teile die im Christentum anzutreffende teleologische Sicht der Geschichte:

„Aus theologischer Sicht noch ergiebiger ist die Tatsache, dass beide Religionen die Sprachen ihrer heiligen Schriften als Metasprachen, als einzige geheiligte Vermittler einer wahren Präsenz, in Ehren halten und die Lehren von Tora oder Koran als die unerschaffene Sprache Gottes verstehen.“⁶⁸

⁶⁶ Nicholas Adams, Dozent an der University of Edinburgh (Schottland).

⁶⁷ A. a. O., S. 6.

⁶⁸ Qur'anic Reasoning as an Academic Practice, in: Modern Theology (Juli 2006), verfügbar unter www.divinity.cam.ac.uk/cip/uploads/Qur'anic%20reasoningWinter.pdf, S. 23.

Scriptural Reasoning als Methode zur Förderung der interreligiösen Freundschaft weist eine semitische Tendenz auf. Indem sie den Schwerpunkt auf die heiligen Schriften legt, entspricht sie eher einem muslimischen als einem christlichen Verständnis von religiöser Vielfalt. Weil dieser Ort der muslimisch-christlichen Begegnung an Bedeutung zunimmt, verdient er eine theologische Betrachtung, insbesondere von Seiten der Christen, die darüber nachdenken müssen, wie diese Methode des fruchtbaren Austauschs sich inhaltlich und formal auch auf ihren eigenen Glauben auswirkt.

5.5 Die gemeinsame Erklärung zum Schreiben *A Common Word*

Im Jahr 2008 erarbeitete die ökumenische Initiative „Churches Together in Britain and Ireland“ eine Erklärung zum Schreiben *A Common Word*, die als Hilfestellung für die Laien aller Konfessionen gedacht war. Diese wichtige Erklärung mit dem Titel *Above Us and Between Us*⁶⁹ zeigt die Chancen und Schwierigkeiten eines ökumenischen Ansatzes auf. In leicht verständlicher Weise liefert sie umfassende und sachdienliche Informationen zu den Ursprüngen des Schreibens *A Common Word*, um anschließend in zwei Kapiteln die Gottesliebe und die Nächstenliebe aus der Sicht der einzelnen Glaubensrichtungen darzustellen. In einem Kapitel, das dem Islam gewidmet ist, wird anschaulich erklärt, in welchen Kategorien Muslime die Christen sehen. Das Kapitel über das Christentum erinnert aus theologischer Sicht an das Wesen der Verkündigung der Kirchen: die Agape, so heißt es in der Erklärung, „ist in der in Jesus Christus geoffenbarten aufopferungsvollen Liebe zu Gott verwurzelt.“⁷⁰

Problematisch wird es aber, wenn dem Leser eine imaginäre, kritische gegenseitige Betrachtung der Religionen präsentiert wird:

„Muslime verstehen nicht, warum Gott sich in der christlichen Lehre selbst verwundbar macht (schließlich könne Gott, da er allmächtig ist, auch Heil bringen, ohne zu leiden). Christen vermissen beim Islam hingegen die Immanenz – der Nähe Gottes – die vor allem in der Menschwerdung zum Ausdruck kommt.“⁷¹

Natürlich ist es sinnvoll, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was die Traditionen tatsächlich unterscheidet. Dies muss aber mit großer Genauigkeit und in einer Weise geschehen, dass jede Seite sich in dem Gesagten auch wiedererkennt. Diese Passage lässt jedoch zu viele Fragen offen. Die „Verwundbarkeit Gottes“ kann im

⁶⁹ Verfasst von Peter Colwell, 2008, verfügbar unter www.ctbi.org.uk/pdf_view.php?id=174.

⁷⁰ „Above Us and Between Us“, S. 13.

⁷¹ A. a. O., S. 14.

Zusammenhang mit Fragen der *Christologie* thematisiert werden, hat aber keine kanonische Bedeutung und ist selbst für einen christlichen Theologen nicht ohne *theologische* Brisanz. Von einer solchen Darstellung als unanfechtbare Tatsache ohne jede Nuancierung oder Präzisierung ist abzuraten, vor allem im Kontext des Dialogs mit den Muslimen. Gleiches gilt für die sogenannte christliche Kritik am Islam. In der islamischen Tradition ist vielfach von einer Immanenz Gottes oder sogar einer Vertrautheit mit Gott die Rede, und das nicht nur in der sufischen Lehre. Der Text liefert unabsichtlich ein Zerrbild von der islamischen Tradition.

Weiter hinten im Text wird behauptet, das Wort „Fundamentalismus“ sei für viele Muslime eine „anschauliche und nicht abwertend gemeinte Beschreibung der Stellung, die der Koran im Islam einnimmt“⁷². In der Kultur des heutigen Europa ist der Begriff „Fundamentalismus“ allerdings unklar definiert und offenkundig abwertend gemeint. Die Aussage, dass viele Muslime ihn selbst für unproblematisch halten, ist weder aufschlussreich noch sinnvoll. Stattdessen zementiert er im Westen weitverbreitete Klischees, die völlig unterschlagen, dass die heiligen Texte in der islamischen Welt traditionell in komplexen Verfahren gedeutet werden.

Die Initiative war zweifellos eine exzellente Idee. Keine andere kirchliche Einrichtung hat meines Wissens einen vergleichbaren Text als Handreichung für die Gläubigen verfasst. Diese wenigen Äußerungen machen ihn jedoch problematisch, so dass er ohne eine sorgfältige, aufgeklärte Beaufsichtigung nicht für die kirchliche Arbeit herangezogen werden sollte.

6. Beispiele für den praktischen Austausch

Bis hierher haben wir uns ausschließlich mit dem Dialog auf theologischer Ebene befasst. Doch der eigentliche Austausch zwischen Christen und Muslimen findet auf der Ebene der praktischen Zusammenarbeit statt. Diese informellen Gespräche können hier freilich nicht dokumentiert werden. Stattdessen soll anhand einiger Beispiele gezeigt werden, in welchem institutionellen Rahmen dieser Austausch stattfindet und welche theologischen Fragen dabei aufgeworfen werden.

6.1 Inter Faith Network

In Großbritannien gibt es eine lange Tradition des Dialogs zwischen den Religionen, der auf offizieller und auf inoffizieller Ebene von lokalen Gruppen organisiert wird. Das 1987 gegründete Inter Faith Network⁷³ ist ein Netzwerk,

⁷² A. a. O., S. 20.

⁷³ Siehe www.interfaith.org.uk.

zu dem sich viele interreligiöse Gruppen und Glaubensgemeinschaften in Großbritannien zusammengeschlossen haben. Zu den Mitgliedern gehören Bahai-, buddhistische, christliche, hinduistische, jainistische, jüdische, muslimische, Sikh- und zoroastrische Gemeinschaften, nationale wie regionale Gremien, akademische Institutionen und Bildungseinrichtungen, die sich mit dem interreligiösen Dialog befassen. Das interreligiöse Netzwerk hat eine eindrucksvolle Anzahl an Publikationen und Berichten zur Lage der interreligiösen Beziehungen in Großbritannien herausgegeben und agiert inzwischen als Schnittstelle zwischen der Regierung und den Glaubensgemeinschaften. Im Mitgliederverzeichnis sind rund 250 lokal tätige Organisationen aufgeführt, die ihrerseits die Glaubensgemeinschaften an der Basis zusammenführen. Auch wenn die bilateralen Beziehungen zwischen Muslimen und Christen hier nicht unmittelbar im Vordergrund stehen, so findet doch ein großer Teil des Austauschs zwischen beiden Religionen an dieser Stelle statt.

6.2 Christian-Muslim Forum

Im Jahr 1997 äußerte der damalige Erzbischof von Canterbury, Dr. George Carey, den Vorschlag, Christen und Muslime sollten sich zum Wohle der Nation um einen strukturierten, nachhaltigen Austausch bemühen. Damit brachte er einen Konsultationsprozess in Gang, der im Juli 2004 mit der Veröffentlichung eines Berichts endete.⁷⁴ Die Verfasser sprachen sich für die Gründung eines Forums für Muslime und Christen aus, das eine Vision von harmonischen Beziehungen zwischen den beiden Religionen entwickeln sollte. In dem Bericht wird die Erarbeitung einer theologischen Agenda empfohlen, was nicht notwendigerweise innerhalb des Forums geschehen müsse:

„Beide Religionen, Christentum und Islam, sind bestrebt, Zeugnis zu geben von dem Vorhaben Gottes, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt und unter den Menschen zu schaffen, die seine Schöpfung sind, wie es uns in unseren jeweiligen Schriften und Traditionen gelehrt wird, deren Deutung wir uns zur fortdauernden Aufgabe gemacht haben. Zur Unterstützung und Begleitung der praktischen Arbeit, mit der das Forum zur Pflege der christlich-muslimischen Beziehungen betraut ist, bedarf es langfristig einer gemeinsamen theologischen Erforschung dieser Kernelemente in beiden Religionen, die unserem Engagement Gestalt geben. Mit einem solchen Vorgehen könnten wir den gemeinsamen Ansichten und Unstimmigkeiten darüber auf den Grund gehen, wie die göttliche Unterweisung geschieht. *Diese theologische Grundlagenarbeit könnte einen besonderen praktischen Aus-*

⁷⁴ Siehe www.christianmuslimforum.com/downloads/35E_04-06-18_Archbishops_Initiative_Report.pdf.

druck dadurch finden, dass wir Brücken schlagen zwischen den Institutionen, in denen unsere Geistlichen und Imame ausgebildet werden.“⁷⁵

Der Bericht lässt vermuten, dass es die Teilnehmer des Konsultationsprozesses vermeiden wollten, noch einen weiteren unproduktiven Gesprächskreis zu gründen. Stattdessen sollte das neue Gremium „Schwerpunkte für die praktische Zusammenarbeit setzen und wegweisende Initiativen ins Leben rufen“⁷⁶. In dem Bericht werden mehrere Schwerpunkte genannt: der Aufbau effizienter Netzwerke für die Pflege der persönlichen Beziehungen, Schaffung von Möglichkeiten für das Studium der anderen Religion und der Aufbau effektiver Kommunikationswege. Dieser Austausch ist auf Annäherung ausgerichtet und jegliche Versuche eines tiefergehenden theologischen Dialogs müssen sich diesem Ziel unterordnen.

Das Christian-Muslim Forum wurde im Januar 2006 ins Leben gerufen und hat seither ein ganzes Spektrum an praktischen Initiativen angeregt. Es wurden sechs Themenbereiche ermittelt, die von besonderer Wichtigkeit sind und von entsprechenden Fachleuten bearbeitet werden: Gemeinschaft und Öffentliche Angelegenheiten, Jugend, Bildung, Medien, Familie und Internationale Angelegenheiten. In einem jüngsten Projekt hat das Forum fachfremde Muslime und Christen eingeladen, die unterschiedlichen Arten des Predigens zu studieren und zu vergleichen. Dies führte unweigerlich zu einer Diskussion darüber, wie jede Tradition ihre heilige Schrift versteht. In einem anderen Projekt wurden Fragen der „geistlichen Führung“ thematisiert.

6.3 Three Faiths Forum

Das Three Faiths Forum wurde 1997 von Sir Sigmund Sternberg, Rev. Dr. Marcus Braybrooke und Dr. Zaki Badawi in London gegründet.⁷⁷ Die Organisation hat es sich zur Aufgabe gemacht, das gegenseitige Verständnis zwischen Christen, Juden und Muslimen zu verbessern.⁷⁸ Neben der Veranstaltung von Se-

⁷⁵ A. a. O., S. 28. Hervorhebung hinzugefügt.

⁷⁶ A. a. O., S. 25.

⁷⁷ Siehe www.threefaithsforum.org.uk.

⁷⁸ Christen dürfen nicht vergessen, dass der jüdisch-muslimische Dialog eine eigene Dynamik besitzt und nicht zuletzt aufgrund der geopolitischen Gegebenheiten für den Erfolg des christlich-muslimischen Dialogs ein entscheidender Faktor ist. Nur wenige interreligiöse Organisationen wagen sich an die direkte Auseinandersetzung mit Konfliktthemen. So zum Beispiel zwei Londoner Organisationen: die jüdisch-muslimische Maimonides Foundation, die bei jungen Menschen für gute Beziehungen und Verständigung wirbt. Im Rahmen eines Kunstprojekts gibt sie jungen Juden und Muslimen die Chance, sich bei der gemeinsamen Arbeit an einem Kunstwerk kennenzulernen. Ferner versorgt sie Schulen aller Art mit Informationen und Materialien zum jüdisch-muslimischen Dialog. Die

minaren und Studentagen unterstützt sie in Partnerschaft mit dem Cambridge Inter-Faith Programme und dem St. Ethelburga's Centre for Reconciliation and Peace (siehe unten) die Bewegung „Scriptural Reasoning“.

6.4 St. Ethelburga's Centre for Reconciliation and Peace

St. Ethelburga's ist eine anglikanische Kirche in der Londoner City, die bei einem Bombenanschlag der IRA 1993 schwer beschädigt wurde.⁷⁹ Nach dem Wiederaufbau entstand an der Stelle ein Zentrum für Versöhnung und Frieden. Ein speziell für diese Zwecke errichtetes Zelt, das als Begegnungsstätte für Angehörige verschiedener Religionen dient, hat sich zu einem wichtigen Treffpunkt für Christen und Muslime entwickelt.

6.5 St. Philip's Centre, Leicester

Die in den englischen Midlands gelegene Stadt Leicester ist von der großen religiösen Vielfalt ihrer Einwohner geprägt. Das St. Philip's Centre verfolgt zwei Ziele:

„die Christen, Laien wie Geweihte, so weit zu schulen, dass sie in einer multireligiösen Gesellschaft selbstsicher auftreten, mit ihrem jeweiligen Umfeld in einen Dialog treten und dem christlichen Auftrag gerecht werden können; und Aufklärungsarbeit bei öffentlichen und privaten Einrichtungen und Organisationen (auch anderer Religionen) zu leisten, damit sie ein Bewusstsein für die Religionen und ein Verständnis für die Rolle der Religionen in der Gesellschaft entwickeln.“⁸⁰

Die Ausbildungsstätte bietet unter anderem einen Master-Studiengang für Christen an, die sich mit den Herausforderungen eines Lebens in einer multireligiösen Gesellschaft auseinandersetzen wollen. Sie kooperiert mit der Islamic Foundation, um Geistliche fachlich auf die Arbeit in einem multireligiösen Umfeld vorzubereiten.

6.6 Cambridge Inter-Faith Programme (CIP)

Das Cambridge Inter-Faith Programme hat bei der Erarbeitung des weltweit beachteten Schreibens *A Common Word* eine Schlüsselrolle gespielt. Bei der Vorstellung des Dokuments waren zwei Wissenschaftler aus Cambridge anwesend, Dr. Aref Ali Nayed und Prof. David F. Ford. Erklärtes Ziel des CIP ist es, sich als „weltweit anerkanntes Lehr- und Forschungszentrum für alle drei abraham-

2007 gegründete Organisation Alif-Aleph UK leistet eine ähnliche Arbeit und organisiert zum Beispiel Exkursionen und Workshops.

⁷⁹ Siehe www.stethelburgas.org.

⁸⁰ Siehe www.stphilipscentre.co.uk.

mischen Religionen zu etablieren und auf dem Wege der Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern und Institutionen in aller Welt neue Perspektiven und Einsichten für die Erforschung dieser Religionen zu erschließen“. Des Weiteren bemüht es sich um öffentliche Aufklärung über die drei Traditionen und ihre wechselseitigen Beziehungen, in den Glaubensgemeinschaften selbst und in der gesamten Gesellschaft.“⁸¹

Derzeit wird über die akademische Ausgestaltung des CIP beraten. Ein Bericht gibt Aufschluss über die zukünftige Arbeit.⁸² Demzufolge bedarf es einer

„Neuformulierung der säkularen Ordnung, eines Minimums an Grundregeln, welche die religiösen Traditionen ernst nehmen und ihnen eine intensivere Zusammenarbeit an einem gemeinsamen wissenschaftlichen Projekt ermöglichen, so dass ein Nutzen für die Öffentlichkeit entstehen kann.“⁸³

Mit diesem ambitionierten Projekt geht der Wunsch nach einer fundamentalen Kritik an den hegemonialen Bestrebungen des „Säkularen“ einher. In dem Bericht heißt es, die akademische Arbeit sei ein günstiger Ort für die Bewältigung der Begleiterscheinungen der enormen tektonischen Verschiebungen, die zurzeit in den Beziehungen zwischen Staat und Zivilgesellschaft stattfinden, damit langfristig ein Gemeinwesen geschaffen werden kann, das mit allen Gläubigen respektvoll umgeht. Es ist anzunehmen, dass einer Umsetzung dieser kühnen theoretischen Ideen eine profunde Betrachtung der Gemeinsamkeiten der abrahamischen Religionen vorausgehen muss. In diesem Zusammenhang sei zu erwähnen, dass mehrere Akteure des CIP auch im Scriptural Reasoning engagiert sind. Der Gegensatz zur mehr auf Sondierung basierenden Vorgehensweise von Rowan Williams ist unübersehbar.

Mit finanzieller Unterstützung durch die Coexist Foundation plant das CIP die Gründung eines Zentrums (Abraham House), das mittels Publikationen, Seminaren und Vorträgen die hochwissenschaftlichen Erkenntnisse an die Öffentlichkeit und an Bildungseinrichtungen vermittelt.

6.7 Heythrop College, University of London

Das vom Jesuitenorden geführte Heythrop College für Theologie und Philosophie an der London University betreibt ein Zentrum für Christentum und Interreligiösen Dialog. Hier finden regelmäßig Seminare und Konferenzen zu einer Reihe von Themen statt. Bei einer Konferenz unter dem Titel „Die christliche

⁸¹ Siehe www.divinity.cam.ac.uk/cip/about.php.

⁸² Siehe www.divinity.cam.ac.uk/cip/uploads/academic_profile.pdf.

⁸³ A. a. O., S. 3.

Kirche und der Islam“ hielt der emeritierte Erzbischof von Algier, Henri Teissier, die Grundsatzrede.

Das Heythrop College hat kürzlich in einer wegweisenden Initiative den Studiengang Abrahamische Religionen eingerichtet und dafür muslimische und jüdische Lehrkräfte eingestellt. Zudem ist es Initiator des Programms „Faiths Together“, in dessen Rahmen sich rund zwanzig Teilnehmer (im letzten Jahr fünfzehn Christen, fünf Muslime und ein Buddhist) in einer intensiven Konferenzreihe mit vielfältigen Fragen im Zusammenhang mit dem religiösen Pluralismus auseinandersetzen. Ziel ist die Anhebung des Niveaus der interreligiösen Beziehungen durch aktives Lernen über die anderen Traditionen, von und mit ihnen.⁸⁴ Derzeit entsteht eine Reihe von Videos, die als Impulsgeber für kleine Gruppen dienen sollen, die mehr über andere Glaubensstraditionen erfahren möchten. Der Leiter des Programms, P. Michael Barnes SJ, lebt im West-Londoner Stadtteil Southall, der vor allem von Asiaten bewohnt wird. Mit seinem Werk *Theology and the Dialogue of Religions*⁸⁵ hat er einen wesentlichen Beitrag zur Theologie des Dialogs geleistet und ist zudem Fragen der Aufnahme von Fremden und Gastfreundschaft nachgegangen. Damit ist es ihm gelungen, die akademische Lehre mit der Darstellung des Lebensalltags in einem komplexen, multireligiösen Milieu zu verbinden. Erwähnenswert ist zudem seine Arbeit (mit anderen) im Zusammenhang mit der immer wichtiger werdenden Frage der interreligiösen Ehe, die Gläubige aller großen Religionen betrifft. In Southall trifft sich regelmäßig eine Selbsthilfegruppe für muslimisch-christliche Ehepaare, die auch eine Website⁸⁶ betreibt und ein Beratungsnetzwerk eingerichtet hat.

6.8 Das Buch *Understanding Islam* von Dr. Chris Hewer

Als Mitarbeiter des St. Ethelburga's Centre hat Dr. Chris Hewer schon vielen Geistlichen und Laien in zahlreichen Vorlesungen und Kursen den Islam und die christlich-muslimischen Beziehungen nahe gebracht. Hewer, der früher als Referent für interreligiöse Angelegenheiten für den anglikanischen Bischof von

⁸⁴ Dieses Beispiel wirft die Frage auf, was davon zu halten ist, dass Christen und Muslime gemeinsam studieren. Vorbildlich war in dieser Hinsicht das Selly Oak Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, das von P. Christian Troll SJ wesentlich mitgeprägt wurde. 1999 wurde das Zentrum mit der Theologischen Fakultät der University of Birmingham zusammengelegt. In seiner Blütezeit bot das Zentrum einen einzigartigen Kontext, in dem Studenten beider Religionen Seite an Seite lernen, Vorurteile abbauen und sich über neue Erkenntnisse über die eigene Tradition und die der anderen austauschen konnten. Ich kenne viele Absolventen, denen diese Erfahrungen viel gebracht haben.

⁸⁵ Cambridge/New York 2002.

⁸⁶ www.mcmarriage.org.uk/index.html.

Birmingham tätig war, gibt zehnwöchige Kurse zum Thema „Die Grundlagen des Islam verstehen“. Im kommenden Jahr bietet er eine Reihe von Kursen zu folgenden Themen an: „Wie sich die komplexen muslimischen Gruppierungen unterscheiden“, „Jesus und Mohammed für Muslime und Christen“, „Können nur Christen Heil erfahren?“ und „Einführung in die islamische Denkweise in Politik und Wirtschaft“. Dies ist ein weiteres Beispiel für die innovative Arbeitsweise in diesem Bereich. Hewer ist fest im Lebensalltag verwurzelt und verwertet seine Erkenntnisse und Erfahrungen auf einer höheren Reflexionsebene. Sein Buch eignet sich übrigens sehr gut für den Unterricht.⁸⁷

6.9 Columba Community, Bradford

Im Jahr 2000 entwickelten die Columban Fathers unter der Leitung von P. Pat McCaffrey SSC die Idee, in der multikulturellen Stadt Bradford (Yorkshire) eine Begegnungsstätte für Menschen unterschiedlicher Religionen zu gründen. Ein Jahr später wurde das „Columba House“ unter der Beteiligung von 500 Besuchern eröffnet. Bald wurde das Team durch zwei Ordensschwestern und zwei Laienmissionare der Columban Fathers verstärkt. Am 11. September 2001 öffnete das Haus seine Türen, um allen Religionen die Möglichkeit zu geben, für den Frieden zu beten. Seit September 2002 finden diese Friedensgebete nun an jedem 11. Tag des Monats statt. Es wird betont, dass es bei dieser Aktion nicht darum geht, „gemeinsam zu beten“, sondern „zusammenzukommen, um zu beten“. Die Einrichtung musste seither mehrmals umziehen und die Columban Fathers haben sich aus dem Projekt zurückgezogen. Eine Website gibt es nicht, wohl aber einen regelmäßigen Newsletter, der Beweis genügt ist für die treue Unterstützung vor Ort.

6.10 Blackburn Cathedral

Die anglikanische Kathedrale in Blackburn hat kürzlich eine Muslimin als Beauftragte für den interreligiösen Dialog eingestellt. Dies war das erste Mal, dass innerhalb der anglikanischen Kirche ein solch kühner Schritt gewagt wurde.⁸⁸

7. Ausblicke

Es gibt eine hoffnungsvolle Entwicklung, die eine Säule in den Beziehungen der Kirche mit den Muslimen sein muss. Denn viele gläubige Muslime haben einen kleinen, aber wichtigen Beitrag zum spirituellen Leben in Großbritannien-

⁸⁷ Understanding Islam: the First Ten Steps, London 2006.

⁸⁸ Siehe www.ekklesia.co.uk/node/4962.

en geleistet. Mit der Andacht und Selbstverständlichkeit, mit der sie über ihren Glauben sprechen, haben sie dort Erfolg, wo es den Kirchen oft nicht gelingt, denjenigen Christen, die von ihrem Glauben oder von ihrer Kirche abgefallen sind, bei der Neuentdeckung ihres Glaubens zu helfen. Kürzlich berichtete eine Ordensschwester, wie sie dank ihrer muslimischen Freunde wieder zum Fasten gekommen ist, nachdem sie es aus einem „postmodernen Denken“ heraus aufgegeben hatte. Dies ist wahrlich kein Einzelfall und zweifelsohne eine große Gnade, vielleicht sogar ein Rettungsanker für die Kirchen.

Für die katholische Kirche in Großbritannien ist es nicht leicht, wirklich gute Beziehungen mit den Muslimen und Angehörigen anderer Religionen zu entwickeln. Wie zu hören war, veröffentlichen die Bischöfe von England und Wales demnächst eine Erklärung zum interreligiösen Dialog. Sicherlich wird sie neuen Schwung in die bisherigen Bemühungen bringen und weitere Initiativen nach sich ziehen. Eine solche Bestärkung von Seiten der Bischöfe ist überaus wichtig und muss von konkreten Maßnahmen begleitet werden, damit Katholiken ihren muslimischen Nachbarn positiv und kompetent begegnen können. Unverzichtbar ist eine fundierte Ausbildung in den Priesterseminaren, zu der auch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Muslimen, ihren Traditionen und ihren Bräuchen gehört. Immer wichtiger wird, zumindest in einigen Diözesen, auch die Priesterfortbildung, die dazu beitragen kann, dass Priester und damit auch die Gemeinden mehr über den Islam lernen.⁸⁹ Wünschenswert wäre die gezielte Ausbildung von Fachleuten auf diesem Gebiet. Meines Wissens gibt es in ganz England nur einen katholischen Diözesanpriester, der über dieses Thema promoviert hat. Auch die Laien müssen ermutigt werden, ihre bereits zahlreich vorhandenen Beziehungen mit Muslimen im Lichte ihres Glaubens zu betrachten. Es wäre sinnvoll, den Laien theologische Ressourcen an die Hand zu geben, die über das hinausgehen, was der Katechismus über andere Religionen sagt, und die theologischen Beziehungen auf lokaler Ebene beleben. Es dürfte auch kein Problem sein, Leitfäden und Arbeitshilfen zu erarbeiten und nach Möglichkeit in andere europäische Sprachen übersetzen zu lassen. Eine Zusammenarbeit auf europäischer Ebene wäre in dieser Hinsicht äußerst sinnvoll.

⁸⁹ Vor zwei Jahren fand beispielsweise eine Schulungsveranstaltung für Geistliche der Erzdiözese Birmingham in der Zentralmoschee der Stadt statt.

8. Fazit

Im derzeitigen Klima macht man es sich mit dem Glauben und der damit verbundenen Identität allzu oft sehr bequem. Der Staat hat ein großes Interesse daran, dass Christen und Muslime sich seiner Macht fügen und eine friedliche Koexistenz führen. Die Kultur ist säkular geprägt und lässt sich nicht darin beirren, unbeugsam die ethischen Normen anzuwenden, die sie für angemessen hält. Glaubensgemeinschaften sind verpflichtet, sich dem zu fügen, oder sie müssen aus der Öffentlichkeit verschwinden. All dies geschieht in einer Zeit, in der Weltanschauungen und Gemeinschaften, die den Glauben stützen und erhalten, eigentlich selbst geschützt werden müssten.

Was den Umgang mit dem Islam angeht, haben Christen vielfältige Optionen. So legt das CIP zum Beispiel den Schwerpunkt auf die intellektuelle Kritik am Säkularen und verfolgt einen abrahamischen, schriftbezogenen Ansatz, um die religiösen Unterschiede aufzuarbeiten. Was dies aus politischer Sicht bringen könnte, ist bislang noch ungeklärt, doch eine breite Unterstützung ist unwahrscheinlich. Eine zweite Strategie, die von Rowan Williams, setzt bei der Suche nach Gemeinsamkeiten an, auf deren Grundlage die Unterschiede zu klären sind. Doch auch hier steht letztlich die Unvergleichbarkeit der heiligen Texte im Vordergrund. Politisch ergibt sich daraus ein Bekenntnis zu einer grundlegenden Pluralität der Identitäten. Die daraus zwangsläufig entstehenden gesellschaftlichen Asymmetrien sind schwierig zu handhaben. Ein dritter, eher katholisch geprägter Ansatz bekennt sich offen zu einer inklusivistischen Theologie der Religionen, sieht aber religiöse Unterschiede als etwas, mit dem man sich von Fall zu Fall befassen kann, indem man nebeneinander lebt, sich den hegemonialen Forderungen des Säkularen widersetzt, stattdessen Gastfreundschaft praktiziert und das Fremde aufnimmt.

Ein wortgewandter Befürworter dieser letzten Theorie ist der Theologe James Alison. In Bezug auf die Stellung der Religion in der Politik nimmt er eine hilfreiche Unterscheidung zwischen „starkem Protagonismus“ und „schwacher Gegenwart“ vor:

„Wenn wir uns in der Kirche äußern oder wenn Vertreter der Kirche Stellung beziehen oder wenn evangelische oder muslimische Gemeinschaften öffentlich ihre Standpunkte vertreten, vermitteln wir einerseits alle den Eindruck, dass wir uns für eine sehr starke Gegenwart der Religion, des Göttlichen, des Heiligen einsetzen. Andererseits ist es, als seien wir ständig enttäuscht von dem recht schwachen göttlichen Protagonismus, zumal es, abgesehen von dem öffentlichen

Getöse des einen oder anderen Lagers, nicht in der Natur Gottes liegt, in eigener Sache für sich zu werben.“⁹⁰

Alison erfasst damit genau die Landschaft, die wir hier darzustellen versucht haben. Einerseits drängen religiöse und nichtreligiöse Kreise gleichermaßen darauf, dass der Glaube ein starkes Identitätsmerkmal sei und einen klaren öffentlichen Auftrag habe, der sogar soweit geht, dass er gesellschaftliche Brüche reparieren soll, die vom Trauma des globalen Kapitalismus verursacht wurden. Andererseits stellen die gleichen Stimmen Forderungen, die nur jemand stellen kann, der sich um die schwache Präsenz des Göttlichen sorgt. Sie fordern mehr Schutz für Gott und für die Gläubigen durch eine Verallgemeinerung des Verbots der Gotteslästerung. Sie beklagen die Verweltlichung der westlichen Gesellschaft und fördern „interreligiöse Veranstaltungen“, aber nicht nach der Logik religiöser Traditionen, sondern aus pragmatischen, politischen Gründen. Alison betont, dass

„die Welt der ‚starken Gegenwart und des schwachen Protagonismus‘ genau das Gegenteil von einer rein theologischen Sicht der Realität ist. Dies liegt darin begründet, dass aus einer rein theologischen Sicht der Protagonismus Gottes extrem stark ausgeprägt ist, während die Gegenwart Gottes außerordentlich schwach ist.“

Mit dem Begriff „starker Protagonismus“ bezieht sich Alison auf die Metaphysik des strengen Monotheismus, „der uns nicht nur sehr stark auf die Existenz eines einzigen Gottes, sondern auch auf einen einzigen Protagonismus festlegt“, ein Punkt der im Islam enthusiastischer vertreten wird als im Christentum. Mit dem Begriff „schwache Gegenwart“ bewegt er sich auf christlichem Terrain, indem er der Frage nachgeht, in welcher Weise uns der einzigartige Protagonismus Gottes vermittelt wird, und zwar durch

„die Gegenwart eines Zurückgewiesenen, der in die Mitte der Seinen zurückkehrt, um ihnen zu zeigen, dass ihnen vergeben wurde, dass er ihnen vergeben hat und dass sie, wenn sie ihn wieder bei sich aufnehmen, selbst Freiheit und neue Lebenskraft erlangen.“

Alison ist also der Ansicht (und es ist anzunehmen, dass Rowan Williams diesen Verzicht auf Zwangsausübung begrüßen würde), dass die christlichen Kirchen jeder Versuchung widerstehen müssen, die derzeitige Situation als Machtmittel auszunutzen, und stattdessen mehr auf die „schwache Gegenwart“ Christi in ihrer Mitte vertrauen sollten.

Für Muslime ist Identität ein strittiger Punkt, der mit Sensibilität behandelt werden muss. Die höchst strittige Unterscheidung zwischen dem „schlechten

⁹⁰ Strong Protagonism and Weak Presence: The Changes in Tone of the Voice of God, verfügbar unter www.jamesalison.co.uk/texts/eng48.html.

politischen Islam“ und dem „guten klassischen Islam“ (normalerweise mit starker sufischer Prägung) scheint immer mehr Zustimmung zu finden. Gegenüberstellungen dieser Art nutzt der säkulare Liberalismus, um sich zu definieren. Doch wer sich auch nur oberflächlich mit der topographischen Beschaffenheit des heutigen Islam beschäftigt, weiß, wie gefährlich verzerrt dieses Bild ist. Natürlich gibt es einflussreiche muslimische Stimmen, die nach einem europäischen Islam rufen, der sich auf die politischen Rahmenbedingungen einlässt, ohne totalitäre Strukturen durchsetzen zu wollen. Zu diesen Stimmen zählt Tariq Ramadan, dessen Anwesenheit in England vielleicht verhindern kann, dass die Dinge zu sehr vereinfacht werden. Gute Beziehungen mit den christlichen Kirchen und möglicherweise der Einfluss der katholischen Soziallehre können für diese Entwicklung förderlich sein.

Zum Schluss sei noch auf eine Herausforderung hingewiesen, vor der die Kirchen selbst stehen. Bislang haben sich die Christen als die natürlichen Verbündeten der „Moderne“ verstanden, gerne darauf hingewiesen, dass dem Islam eine Aufklärung oder Reform noch bevorstehe, und damit das moderne Christentum einem mittelalterlichen Islam gegenübergestellt. Doch es steht zu vermuten, dass sich im Laufe der Zeit eine neue Allianz zwischen dem Islam und der Moderne herausbilden wird. Denn das islamische Verständnis von religiöser Vielfalt lässt sich zum Beispiel auf politischer Ebene viel leichter nachvollziehen als das komplexe christliche Modell. Wenn die Politik nach einer eigenen „Theologie“ der Religionen sucht, drängt sich eine Theorie, die sich dem muslimischen Paradigma annähert, geradezu auf. Der Islam ist, bei allem Respekt gegenüber der Abrogationslehre, von Natur aus pluralistischer als das Christentum, wenn es um die Bejahung anderer Religionen geht. Bei seinem Vortrag in Cambridge erinnerte Rowan Williams 2008 an die „Subtraktionstheorie“ der Säkularisierung des kanadischen politischen Philosophen Charles Taylor⁹¹:

„Wenn man die unnötigen und gefährlichen Extras [der Religionen] entfernt, scheinen manche zu sagen, und die universellen und rationalen Elemente erkennt, so findet man die gleiche Art von Frieden, der sich nach der Vorstellung des Säkularisten einstellt, wenn die Religion selbst von der Bühne gewiesen wird.“⁹²

Was Williams hier als eine irreführende Säkularisierungsstrategie erkennt, die den Religionen bestimmte Identitätsmerkmale nehmen will, ist bedrohlich nahe an der im Islam vorhandenen Vorstellung, dass die religiöse Vielfalt eine entstandene Abweichung von einer natürlichen islamischen Norm sei. Dieser auf-

⁹¹ Der Begriff „Subtraktionstheorie“ der Säkularisierung stammt aus TAYLOR, Charles: *A Secular Age*, Cambridge (Mass.) und London 2007.

⁹² „A Common Word and Future Christian-Muslim Engagement“, 12. Oktober 2008. Siehe Anm. 45.

kommenden Annäherung zwischen Islam und Moderne muss unbedingt Beachtung geschenkt werden. Bei einer Ausstellung in der British Library, die 2007 unter dem Titel „Sacred“ stattgefunden hat, wurden die drei abrahamischen Religionen anhand von frühen Handschriften der jeweiligen Heiligen Schriften nebeneinander präsentiert. Das Christentum fand sich auf dem Prokrustesbett einer anonymen *islamischen* Darstellung religiöser Vielfalt wieder. Wenn sich dieser Trend durchsetzt, wird es für die Christen noch schwieriger, zu verhindern, dass sie als *ahl al-kitab* und nicht als Volk des menschengewordenen Wortes dargestellt werden und sich irgendwann selbst dafür halten.

Muslimisch-christlicher Dialog in Italien.

Auf der Suche nach gemeinsamen Werten

Francesco Zannini

Einleitung

Da es unmöglich ist, ein vollständiges Bild des derzeitigen muslimisch-christlichen Dialogs in Italien zu zeichnen, konzentriert sich der vorliegende Beitrag auf die Frage der gemeinsamen Grundwerte im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft. Diese Frage hat zuletzt auch den theologischen und pastoralen Diskurs in der italienischen Kirche bestimmt.

Das Verhältnis zwischen der islamischen Gemeinschaft und Europa reicht Jahrhunderte zurück und hat zur Entwicklung der europäischen Gesellschaft beigetragen. Dies lässt sich vor allem daran festmachen, dass erstere die griechische Kultur und Philosophie wiederentdeckt und an die Europäer weitergegeben hat. Erwähnung verdient auch, dass ihre Errungenschaften im Bereich der Mathematik, Naturwissenschaft, Soziologie, Astronomie und Medizin die europäische Kultur und Forschung beeinflusst und den Grundstein für die gesamte moderne Wissenschaft gelegt haben.

In Italien gibt es Muslime, seit die arabischen Muslime 827 n. Chr. in Mazara gelandet sind und sich zwischen 828¹ und 1300² n. Chr. in Sizilien niedergelassen haben. Seit dieser Zeit sind sie auf vielfältige Weise Teil der italienischen Kultur und Tradition gewesen: als Invasoren und Piraten in den Küstengebieten, aber auch als Botschafter und Diplomaten. Besonders bemerkenswert war ihre Präsenz als Kaufleute in Venedig und anderen wichtigen italienischen Seestädten.

Vom heiligen Franziskus und Friedrich II. über Cusanus und Maracci bis ins 20. Jahrhundert hinein³ blickt Italien auf eine lange Geschichte muslimisch-christlicher Beziehungen zurück. In jüngster Zeit hat vor allem das Immigrationsphänomen in Italien sowohl den Dialog als auch Reaktionen der Intoleranz ausgelöst. Der muslimisch-christliche Dialog wurde in den 1970er Jahren zu einem Schlüs-

¹ Erste muslimische Eroberung Siziliens.

² Zerstörung des letzten islamischen Stützpunkts im apulischen Lucera.

³ Eine detaillierte Analyse und Bibliographie bietet GAUDEUL, Jean-Marie: *Encounters and Clashes*, Bd. 1: A Survey, Rom 2000 (Erstausgabe 1984); Bibliographie: S. 333–360.

selthema, als nordafrikanische Immigranten (überwiegend Berber oder Araber) aus Marokko ins Land kamen. In den darauffolgenden Jahrzehnten nahm die Zahl der Muslime ständig zu: Den Neuankömmlingen aus Albanien folgten Einwanderer aus Ägypten, der Türkei, dem Senegal, Somalia, Pakistan und Bangladesch.

Seine Lage am Mittelmeer macht Italien zu einer natürlichen Anlaufstelle für die Ströme der islamischen Migranten, die nach Europa einwandern wollen. Dennoch ist Italien erst in der jüngeren Vergangenheit zu einem Einwanderungsland geworden und die meisten Muslime in Italien sind Immigranten, die nur selten wohlhabend oder gut ausgebildet sind. Sie sind ins Land gekommen, weil sie ihre Lebenssituation verbessern wollen, und nur wenige von ihnen sind Italiener. Folgerichtig sind die theologischen Debatten von der Frage beherrscht, wie die Anpassung an eine neue Kultur und eine neue Umgebung vonstatten gehen soll, und der muslimisch-christliche Dialog wird von der Kirche ganz anders gehandhabt als in denjenigen Ländern, in denen die muslimische Präsenz eine lange Geschichte hat und der kulturelle Hintergrund von Muslimen und Christen derselbe ist. Die wachsende Zahl von Muslimen stellt sowohl die katholische Kirche als auch die italienische Gesellschaft vor neue Herausforderungen des Miteinanders und man sucht nach gemeinsamen Werten, um das soziale und kulturelle Leben auf eine praktikable Grundlage zu stellen. Selten jedoch erreicht der Dialog in Italien die theologische Ebene, weil es den Muslimen dort, wo es keine echten '*ulamā*' gibt, an Zentren für höhere religiöse Bildung und Forschung fehlt. Die meisten muslimischen Intellektuellen sind weniger auf Religionswissenschaften als vielmehr auf Literatur, Geschichte, positive Wissenschaften und Soziologie spezialisiert. Folgerichtig wurde die Mehrheit der theologischen Symposien von bedeutenden ausländischen Muslimen wie Tariq Ramadan, Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Nasr Abu Zayd und Sayyid Khatami bestritten.

1. Muslime in Italien

Gegenwärtig ist der Islam in Italien die zweitgrößte Religion nach dem Katholizismus. Allerdings sind nur wenige Italiener zum Islam konvertiert: Den Großteil der muslimischen Bevölkerung bilden Immigranten aus verschiedenen muslimischen Ländern. Laut Jahresmigrationsbericht der *Caritas* beläuft sich ihre Zahl auf rund 1.253.704, das sind ungefähr 31,4 % der italienischen Migrationsbevölkerung.⁴ Ihre Anwesenheit in Italien ist ein relativ junges Phänomen: Von einem stetigen Zustrom kann erst seit 15–20 Jahren die Rede sein.

⁴ Vgl. CARITAS/MIGRANTES: Immigrazione. Dossier Statistico 2008, Rom (IDOS) 2008, S. 197.

Die Gründe für eine Einwanderung nach Italien sind generell in den sozialen und finanziellen Problemen zu suchen, mit denen sie es in ihren Heimatländern zu tun haben. Manche Muslime erklären jedoch, sie seien nach Italien eingewandert, um ihren persönlichen Erfahrungshorizont zu erweitern und andere Lebensweisen kennenzulernen oder um sich von den traditionellen Modellen ihrer Herkunftsgesellschaft zu befreien. Wieder andere sind ihren Familien und Verwandten gefolgt, die vor ihnen ausgewandert waren. Die Muslime der ersten Generation ziehen es vor, ihre Muttersprache zu sprechen, und versuchen in engem Kontakt mit ihrer Heimat zu bleiben und ihre traditionellen Gebräuche und Lebensweisen weitgehend aufrechtzuerhalten. Einige ihrer Söhne und insbesondere diejenigen, die sich der muslimischen Jugendorganisation *Giovani Musulmani d'Italia* (GMI)⁵ angeschlossen haben, versuchen sich eine neue Identität zu schaffen, die ihre islamische Glaubenspraxis mit dem in Italien gegebenen kulturellen, sozialen und spirituellen Umfeld in Einklang bringt. Ihre führenden Vertreter erklären häufig, sie seien es „müde, Gegenstand der Diskussion zu sein. Junge Muslime wollen die öffentliche Sphäre betreten und als Bürger islamischen Glaubens anerkannt werden.“⁶

Die muslimische Gemeinschaft in Italien ist nicht homogen. Es gibt beträchtliche Unterschiede in puncto Geschlecht, Alter, ethnische Zugehörigkeit und Nationalität. Sie stammen aus unterschiedlichen Völkern und Ländern, sprechen unterschiedliche Sprachen und haben einen jeweils unterschiedlichen gesellschaftlichen Hintergrund. Oft scheint die Religion das einzige verbindende Element zwischen ihnen zu sein, obwohl sie auch hier verschiedenen juristischen, mystischen und theologischen Denkweisen und Schulen angehören. Die meisten von ihnen sind Sunniten, doch es gibt auch eine schiitische Minderheit, und ein Großteil der asiatischen und subsaharischen Muslime sind Anhänger verschiedener sufistischer Bruderschaften.

Die Zahl ihrer Verbände, Gruppen und Organisationen wächst. Die bedeutendste scheint zurzeit die UCOII (*Union der Islamischen Gemeinschaften und Organisationen in Italien*) zu sein, gefolgt von der USI (*Union Muslimischer*

⁵ „Junge Muslime Italiens“; dieser 2001 gegründete Verband war zunächst in die Union der Islamischen Gemeinschaften und Organisationen in Italien (UCOII) eingegliedert, begann sich jedoch von dieser zu lösen, als deutlich wurde, dass zwischen den erwachsenen Vertretern der UCOII und den Erfahrungen und Vorstellungen der 15- bis 25-jährigen GMI-Mitglieder eine tiefe Kluft bestand.

⁶ FRISINA, Annalisa: *Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza*, in: CESARI, Jocelyne/PACINI, A.: *Giovani musulmani in Europa. Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*, Turin 2005, S. 139 (zitiert nach: CUCINIELLO, Antonio: *Islam in the Italian multicultural society*, in: *Encounter* (April/Mai 2008), S. 334–335.

Studenten), dem CICI (*Islamisches Kulturzentrum Italiens*) in Rom, dem CIML (*Islamisches Kulturzentrum Mailands und der Lombardei*) in Mailand, der COREIS (*Islamische Religiöse Gemeinschaft Italiens*), der AIII (*Italienische Vereinigung für die Information über den Islam*) und der AMI-ICCII (*Italienische Muslimische Vereinigung – Kulturinstitut der Italienischen Islamischen Gemeinschaft*). Daneben gibt es verschiedene weitere Vereinigungen und sufi-stische Bruderschaften. Die wichtigsten modernen muslimischen Bewegungen wie *Jamaat-i Tabligh*, *Millî Görüş*, *Jamaat al-Islami* und die *Muslimbrüder* sind in Italien mit einer stattlichen Zahl von Anhängern vertreten.⁷

Manche muslimische Gemeinschaften treffen sich regelmäßig in Häusern oder Hausmoscheen, und auf den nationalen Territorien gibt es das Phänomen der islamischen Kulturzentren. Das bekannteste in Italien ist das Islamische Kulturinstitut in Rom. Es wurde 1995 erbaut und gleich angrenzend befindet sich eine prächtige Moschee, vermutlich die größte in ganz Westeuropa.⁸ Weitere Gemeinschaften gibt es in Mailand, Neapel, Palermo und verschiedenen anderen Städten im ganzen Land. Die meisten Mitglieder dieser Gemeinschaften und Zentren sind Muslime unterschiedlicher Herkunft und mit unterschiedlichem ethnischen und religiösen Hintergrund.⁹ Dazu gehören auch gebürtige Italiener. Sie sammeln sich in einer Anzahl rivalisierender muslimischer Organisationen, die oft keinen öffentlichen Rechtsstatus besitzen. In den letzten Jahren haben sie sich zunehmend dafür eingesetzt, das Selbstbewusstsein der Muslime in Italien zu stärken und die Belange und Anliegen ihrer Gemeinschaften zu artikulieren.

Der prozentuale Anteil von Personen muslimischer Herkunft in staatlichen Institutionen hat eine Reihe praktischer Fragen aufgeworfen, die politische Antworten erfordern: Sie reichen von religiösen Schulen bis hin zur Einrichtung muslimischer Friedhöfe.

Da die italienische Verfassung die Religionsfreiheit garantiert,¹⁰ sind örtlich, wenn auch nicht ohne Debatten und den Widerstand einiger Italiener, Moscheen,

⁷ Weitere Einzelheiten bietet ZANNINI, Francesco: *Ahmed il mio vicino di casa, guida alla conoscenza dell'Islam*, Ancona 2002, S. 13–22.

⁸ Das Islamische Kulturzentrum (CICI: „Centro Islamico Culturale d'Italia“) erhielt per D. P. R. Nr. 712 vom 21. Dezember 1974 öffentlichen Rechtsstatus. Sein Vorstand besteht hauptsächlich aus den Botschaftern der islamischen Staaten beim Heiligen Stuhl.

⁹ Die überwiegende Mehrheit der Muslime in Italien sind Immigranten aus verschiedenen Ländern, insbesondere Marokko und Albanien, Somalia, Ägypten, dem Senegal, Nigeria und Pakistan.

¹⁰ Art. 19 und Art. 8 der italienischen Verfassung besagen, dass vor dem Gesetz alle Religionen gleich sind und sich frei organisieren dürfen, solange ihre Praktiken nicht gegen italienisches Recht verstoßen.

Geschäfte und Metzgereien, deren Produkte *halāl* sind,¹¹ eigene Bereiche auf dem Friedhof und andere Besonderheiten genehmigt worden. Andere Probleme wie die Zersplitterung der muslimischen Gesellschaft in Italien, die Frage der islamischen Gemeindevorsteher (*imām*), die Möglichkeit des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen oder die Einrichtung islamischer Privatschulen müssen dagegen noch gelöst werden.

Die wachsende Zahl muslimischer Gebetsräume und Hausmoscheen¹² hat kürzlich die Aufmerksamkeit offizieller Regierungsvertreter auf sich gezogen, weil ihre Finanzierung und Leitung nicht kontrolliert werden können. Ihre religiöse Führung besteht in mehreren Fällen aus Fundamentalisten, die oft legalistisch, moralistisch und antiwestlich eingestellt sind. Sie fürchten, dass der Kontakt mit Westeuropäern zum Verfall der moralischen Werte und religiösen Vorschriften führt. Sie versuchen ihre antiwestliche Einstellung oft auch in solchen Gemeinden zu verbreiten, die dem Dialog und der Verständigung gegenüber grundsätzlich aufgeschlossen sind. Die meisten dieser Gemeindevorsteher sind Mitglieder von Bewegungen und Anhänger von Ideologien und Traditionen, die nicht einmal in ihren eigenen Ländern akzeptiert werden. Entsprechend der wachsenden Zahl von Muslimen hat Italien in den vergangenen Jahren auch eine beträchtliche Zunahme und eine bessere Organisation des religiösen Lebens verzeichnen können.

2. Die Kirche und die Muslime in Italien

In den vergangenen Jahren hat die Kirche in Italien die Muslime und den Islam nicht als Sonderthema, sondern als Teil des Immigrationsphänomens behandelt und damit eher von der soziologischen als von der religiösen Warte aus betrachtet. Erst vor kurzem haben Muslime, die ihre Rechte einfordern, die steigende Zahl christlich-muslimischer Ehen und der Zuwachs an muslimischen Schülern unter den christlichen Gemeinschaften ein entsprechendes Bewusstsein geschaffen. Dieses Bewusstsein wurde durch die alarmierenden Nachrichten aus Nordafrika, dem Nahen Osten, dem Balkan, Pakistan und anderen Regionen, wo sich das Zusammenleben von Christen und Muslimen schwierig gestaltet, noch geschärft.

¹¹ Dieses arabische Wort heißt „zulässig“. Die *Sharīʿa* verwendet es in der Bedeutung „rechtmäßig“ (das Gegenteil ist *harām*: „unrechtmäßig“) und bezieht es in den meisten Fällen auf Lebensmittel, die nach islamischem Recht erlaubt sind. Vgl. hierzu Sure 2,172; 2,173; 5,1; 5,3; 5,4; 5,5; 6,121.

¹² Ihre Zahl wird auf etwa 450 geschätzt.

Grundsätzlich ist die Haltung der italienischen Christen den Muslimen gegenüber positiv. Sie helfen, hören zu, unterstützen, versuchen gemeinsam an einer besseren Zukunft zu arbeiten und haben auch ihre Kirchen dem muslimischen Gebet geöffnet. Aber leider wissen die italienischen Christen nur sehr wenig über den Islam und haben ungeachtet der erwähnten guten Ansätze viele Vorurteile, die einem ernsthaften interreligiösen Dialog im Wege stehen. In diesen Situationen ist es wichtig, sich der Wirklichkeit so zu stellen, wie sie ist, ohne die Islamfrage mit dem allgemeinen Thema der Immigration zu vermischen. Es ist unerlässlich, unter Christen eingehende Kenntnisse über den Islam zu verbreiten. Dabei sollten sowohl die gemeinsamen Werte als auch die Unterschiede deutlich gemacht und der Glaube der Christen so vertieft werden, dass sie sich am christlich-muslimischen Dialog beteiligen können, wobei ihnen jedoch bewusst sein muss, dass dies ein schwieriger Weg und das Wirken des Heiligen Geistes wichtiger ist als alle menschlichen Bemühungen.

Die Italienische Bischofskonferenz (CEI) hat ein Sekretariat für Ökumene und Dialog eröffnet, dessen früherer Präsident S. E. Giuseppe Chiaretti, Erzbischof von Perugia, seinen Standpunkt zum muslimisch-christlichen Dialog in einem offiziellen Dokument wie folgt darlegt:

„Unglücklicherweise hat der Fundamentalismus sehr oft die Oberhand gewonnen. Und nun ist die muslimische Welt, die, vor allem was die Menschenrechte und den Stellenwert der Familie betrifft, überaus bedeutende kulturelle Traditionen mit dem Westen teilt, [...] in Feindseligkeit und Rückwärtsgewandtheit verfallen [...]. Es trifft zu, dass wir in den Heiligen Büchern des Islam einiges an Übereinstimmung finden, doch die Praxis und Kultur der muslimischen Gläubigen ist weit davon entfernt. [...] Dennoch müssen wir lernen, miteinander zu leben. Die großen Migrationen, die in Zukunft noch größer sein werden, drängen uns zu einem raschen Dialog ohne Oberflächlichkeit oder kolonialistisches Gebaren. (...) Wir müssen in tiefem Vertrauen auf die innere Kraft des Dialogs und seiner Gründe voranschreiten und den aufrichtigen Glauben frommer Muslime an Gott, den Einen und Einzigen, Großen und Barmherzigen, der sich Abraham geoffenbart hat, sowie die Ehrerbietung gelten lassen, die der Koran Jesus und seiner Mutter, der Jungfrau Maria, entgebringt.“¹³

Auf einem Treffen des Ständigen Rats der Italienischen Bischofskonferenz¹⁴ betonten die italienischen Bischöfe die Tatsache, dass „dem immer tieferen Eindringen des Islam und anderer Religionen in den europäischen Kontinent besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden muss. Mit der Ausbreitung des Islam in unserem Land (die parallel zum Wachstum der Einwandererzahlen verläuft)

¹³ Hirtenbrief zum „Jahr des Heiligen Geistes“ 1998. Vgl. auch CHIARETTI, Giuseppe: *Ecumenismo e dialogo interreligioso* (Pastorales Schreiben), Bologna 1996.

¹⁴ Rom, 20–23. September 1999.

wird die christliche Gemeinschaft vor die Notwendigkeit gestellt, die Gründe ihres eigenen Glaubens zu hinterfragen und die christliche Identität unseres Volkes in einem Kontext des Dialogs und der wechselseitigen Achtung zu bewahren.“

Ohne Zweifel hat die katholische Kirche bei der Aufnahme und Unterstützung der muslimischen Einwanderer eine wichtige Rolle gespielt. Doch diese neue Situation und Herausforderung wird sicherlich nicht nur in den Büros der Caritas und karitativer Freiwilligenorganisationen, sondern auch in den Seelsorgezentren der Diözesen, den Theologischen Fakultäten, in Bildungseinrichtungen und letztlich in der gesamten christlichen Gemeinschaft ein theologisches Nachdenken über die Chancen und Probleme dieser Art von Immigration nach sich ziehen.¹⁵

Andererseits hat die Kirche in Italien feststellen müssen, dass es ihr in diesem Bereich an Erfahrung fehlt, weil das soziale Zusammenleben mit einer wachsenden Zahl muslimischer Immigranten eine so neue Situation darstellt. Diese Unsicherheit spiegelt sich auch in den Einstellungen und Verlautbarungen der katholischen Würdenträger, die mitunter widersprüchliche Dokumente herausgegeben haben.

In seinem Hirtenbrief *Noi e l'islam* („Wir und der Islam“, 1990) betont der Mailänder Erzbischof Carlo Maria Kardinal Martini die Notwendigkeit, die muslimische Bevölkerung durch Wohltätigkeit und Gastfreundschaft, interreligiösen Dialog und das Zeugnis des christlichen Glaubens zu integrieren. Er betont die positiven Werte des Islam, ohne die problematischen Elemente außer Acht zu lassen. Kardinal Martini zufolge ist der Dialog mit den Muslimen nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine besondere Pflicht jedes Christen, der von der Menschenliebe Christi Zeugnis ablegen will. Gemeinsame Werte wie Frieden, Solidarität und Gerechtigkeit können der erste Schritt auf diesem langen, aber kostbaren Weg des Dialogs sein.¹⁶ Im selben Jahr erklärte ein Dokument der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden der Italienischen Bischofskonferenz

¹⁵ Vgl. hierzu ZATTI, Giuliano: *L'islam d'Italia: storia di un percorso*, in: *Islamochristiana* 33 (2007) und ders.: *La Chiesa Italiana e le relazioni cristiano-islamiche*, in: Pacini, Andrea: *Chiesa e Islam in Italia*, S. 137–161 (diese Publikation hat den vorliegenden Beitrag inspiriert und ist von mir auch mehrfach zitiert worden); außerdem PACINI, Andrea: *Per un discernimento cristiano sull'islam*, in: *Vita pastorale* 4 (2004), S. 29–30; DERS.: *Pluralismo religioso e rapporti con l'islam*, in: *Vita pastorale* 2 (2005), S. 22–23; DERS.: *Le vie dell'incontro con i musulmani*, in: *Vita pastorale* 7 (2007), S. 22–23.

¹⁶ Kardinal Martini schlägt vor, den Muslimen aufgeschlossen und ohne Ablehnung oder Groll zu begegnen. Seine Aufrufe zu einem gegenseitigen Verständnis, das sich einerseits vor mangelndem Interesse und andererseits vor schlecht informiertem Übereifer zu hüten hat, scheinen in einem Seelsorgehandbuch ein Echo gefunden zu haben, das von der Kommission für Ökumene und Interreligiösen Dialog der Bischofskonferenz des „Triveneto“ veröffentlicht wurde: *Cristiani e musulmani in dialogo*, Bologna 1992.

unmissverständlich: „Es darf nicht vergessen werden, dass angemessene Fristen und Regeln erforderlich sind, um diese neue Form des Zusammenlebens zu verinnerlichen, damit aus der regellosen Aufnahme keine schmerzlichen Konflikte erwachsen.“¹⁷

Diese neue Situation stellt die Christen in Europa, wo das Interesse an der Kirche stetig abnimmt und die traditionellen Werte an Kraft verlieren, vor eine Herausforderung. Einige Äußerungen des Bischofs von Como Alessandro Maggolini und des Kardinals von Bologna Giacomo Biffi¹⁸ verraten ähnlich wie der von Camillo Kardinal Ruini formulierte Ruf nach einer wiedererstarkten christlichen Identität in Italien und Europa die Furcht vor einer islamischen Invasion.

Einige Jahre später (1993) befasste sich die Migrationskommission der Italienischen Bischofskonferenz in einem pastoralen Dokument mit dem Titel *Ero forestiero e mi avete ospitato*¹⁹ erneut mit dem Thema Islam und Muslime. Dieses Dokument unterstrich die Notwendigkeit, dass italienische Christen den Muslimen in unserem Land aufgrund ihrer Treue zu Religion und Tradition mit einer positiven Einstellung begegnen. Die Probleme, mit denen die Moderne den zeitgenössischen Islam konfrontiert – die Freiheit und andere menschliche Grundrechte oder auch die heikle Frage der Ehe und Mischehe –, wurden darin jedoch nicht erschöpfend analysiert. Im Jahr 2000 gab die Bischofskonferenz der Romagna ein Dokument mit dem Titel *Islam e cristianesimo*²⁰ heraus, das weit deutlicher daran interessiert war, den Glauben der Christen zu stärken und ihnen das Bewusstsein zu vermitteln, dass sie einer Kultur mit ganz spezifischen religiösen Wurzeln angehören. Hier werden die spirituellen Anliegen der Bischöfe im Kontext des Immigrationsphänomens erkennbar. Die Bischöfe rufen die Christen dazu auf, die Unterschiede zu sehen, die die beiden Welten, religiösen Traditionen und theologischen Anschauungen voneinander trennen, und konfrontieren die Muslime zugleich mit ihrer Pflicht, die Mentalität, Überzeugungen, Werte und auch die Sitten und Gebräuche ihres Gastlandes zu kennen.

Die entscheidende Aufgabe der theologischen Forschung im Bereich des muslimisch-christlichen Dialogs besteht darin, Oberflächlichkeit und mangeln-

¹⁷ KOMMISSION GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN DER ITALIENISCHEN BISCHOFSKONFERENZ: Uomini di culture diverse: dal conflitto alla solidarietà (25. März 1990), Nr. 33.

¹⁸ BIFFI, Giacomo: La città di san Petronio nel terzo millennio, in: *Il Regno – documenti* 17 (2000), S. 544–552.

¹⁹ CEI: *Ero forestiero e mi avete ospitato*, Bologna 1993, S. 33–34. Vgl. auch den Kommentar von Msgr. Lino BELOTTI (Direktor der Stiftung Migrantes der CEI): *L'incontro con l'islam*, in: Siggillino, Innocenzo (Hg.), *Così vicini, così lontani. I musulmani in Italia*, Liscate (MI) 1996, S. 105–111.

²⁰ BISCHOFSKONFERENZ DER EMILIA ROMAGNA, *Islam e cristianesimo*, Bologna 2000.

de Anerkennung zu vermeiden und gegenseitigen Respekt aufzubauen. Das betont auch die Sizilianische Bischofskonferenz in ihrem Dokument *Per un discernimento cristiano dell'islam*,²¹ das eine Frucht der wissenschaftlichen Arbeit der Theologischen Fakultät Siziliens darstellt.

In diesem Dokument wird der Islam als ein echtes und eigentliches „Zeichen der Zeit“ betrachtet, das heißt als „ein Ereignis, das Relevanz gewinnt, weil es nicht nur in den Tagesnachrichten stattfindet [...], sondern ganz grundlegend die Identität des Christen und ihren Platz im Plan der göttlichen Vorsehung betrifft“.²² Folglich hat der Christ die Pflicht, herauszufinden, was dieses Ereignis im Rahmen der universalen Heilsgeschichte bedeutet, die in Christus ihren Höhepunkt erreicht. Wenn man einander kennt und freundschaftlich respektiert, gibt man dem jeweils Anderen im Rahmen der eigenen theologischen und religiösen Sichtweise Raum und Geltung.

2006 erschien unter dem Titel *Le vie dell'incontro*²³ ein neuer Beitrag der Kommission für Ökumene und Interreligiösen Dialog der Bischofskonferenz des „Triveneto“. Dieses Dokument betont den positiven Wert des Dialogs im dringend notwendigen Prozess der gesellschaftlichen Integration in einem Land wie Italien, wo das Verhältnis zwischen den Religionen sowohl zum tragenden Element der sozialen Beziehungen als auch zu einer inneren Dimension des christlichen Glaubens geworden ist. Mit einer gewissen pastoralen Unterstützung vor allem im Bereich der Bildung gebe es ein weites Aktionsfeld für die Begegnung und den Dialog der Religionen und Kulturen. Den Worten der Bischofskonferenz zufolge ist der Dialog

„keine Suche nach Einheit, sondern nach beiderseitigem Austausch und wechselseitiger Unterstützung, um jeden in seiner eigenen, für wahr gehaltenen Religion zu ermutigen. Dialog ist ein Aufruf zur Reinigung von unechten Elementen, die mit Religion nichts zu tun haben. Dialog ist ein Weg zum Absoluten, das uns übersteigt, Dialog ist Spiritualität [...]. Trotz bestehender Glaubensunterschiede miteinander zu leben ist nur dann möglich, wenn sich der Respekt vor der Andersartigkeit mit gemeinsamen Lebensregeln vereinbaren lässt. Aufgabe der christlichen Gemeinschaft ist es, zur christlichen Identität zu erziehen und in einer pluralistischen Gesellschaft lebensfähig zu werden“.²⁴

²¹ SIZILIANISCHE BISCHOFSKONFERENZ/THEOLOGISCHE FAKULTÄT SIZILIENS, *Per un discernimento cristiano dell'islam*, Mailand 2004.

²² A. a. O., S. 14.

²³ BISCHOFSKONFERENZ DES TRIVENETO – REGIONALKOMMISSION FÜR DIE ÖKUMENE UND DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG: *Le vie dell'incontro*, Bologna 2006.

²⁴ A. a. O., S. 10f. und 18.

Eine ähnliche Betonung des Dialogs findet sich bei den Protestanten, die auf der 13. Generalversammlung der FCEI die Gründung einer Kommission der Kirchen zum Dialog mit dem Islam (CCEDI) beschlossen haben, um in den Kirchen zu einer verbesserten Kenntnis des Islam beizutragen, über die Rolle des Islam in der Gegenwartsgesellschaft nachzudenken und auf diese Weise den Dialog zwischen Protestanten und Muslimen in Italien zu fördern. 1998 gab die waldensisch-methodistische Synode²⁵ ein Dokument mit dem Titel *L'ecumenismo e il dialogo interreligioso* heraus, das dem Islam ein ganzes Kapitel widmet und vorschlägt, die gemeinsamen Werte zu erforschen und zu betonen.²⁶

Innerhalb der Seelsorge ist einer der Bereiche, in dem gemeinsame Werte von äußerster Wichtigkeit sind, die Mischehe zwischen einem muslimischen und einem christlichen Partner.²⁷ In Reaktion auf die wachsende Anzahl muslimisch-christlicher Ehen im Land hat das Sekretariat für Ökumene und Dialog der Italienischen Bischofskonferenz 1999 in Rom ein Seminar abgehalten, das sich vor allem dem pastoralen Aspekt des Problems widmete. Der Sekretär des Organisationskomitees, Msgr. Vittorio Iannari, eröffnete die Sitzung mit einem Bericht über die positiven Initiativen verschiedener italienischer Diözesen und insbesondere der Diözese Brescia, die ein Handbuch mit pastoralen Richtlinien und liturgischen Vorschlägen für christlich-muslimische Ehen herausgegeben hatte.²⁸ Die Darstellung des Themas und die interessante Debatte führten zu dem Bewusstsein, dass dieser Frage in der Ausbildung von Priestern und Laien größeres Gewicht zukommen müsse.²⁹

Die Dringlichkeit dieser Angelegenheit hat die Italienische Bischofskonferenz dazu veranlasst, im April 2005 unter dem Titel *I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia* eine „Nota“ des CEI-Vorsitzes vorzubereiten und zu veröf-

²⁵ Die Synode der waldensischen und methodistischen Kirchen.

²⁶ BERATENDE KOMMISSION FÜR DIE ÖKUMENISCHEN BEZIEHUNGEN DER TAVOLA VALDESE (Hg.): *L'ecumenismo e il dialogo interreligioso*, Turin 1998.

²⁷ Die Mischehenpastoral konnte sich in den 90er Jahren lediglich auf die 1994 von der Diözese Brescia herausgegebene Instruktion *I matrimoni tra cattolici e musulmani* stützen.

²⁸ Die Seminarbeiträge stammten von Giuseppe Chiaretti, Erzbischof von Perugia und Vorsitzender des Sekretariats für Ökumene und Dialog, Br. Tino Negri vom Peirone-Zentrum in Turin, der einen Vortrag über die muslimische Präsenz in Italien hielt, Br. Hans Voecking, (Weiße Väter), der über die offiziellen kirchlichen Dokumente zur muslimisch-christlichen Ehe referierte, Br. Maurice Borrmans, Prof. Roberta Aluffi und Msgr. Domenico Mogavero, der über die juristischen Aspekte sprach. Barbara Ghiringhelli (von CADR Mailand), betonte die seelsorgliche Seite des Problems und stellte die Ergebnisse einiger Umfragen vor.

²⁹ Vgl. die Dokumentation dieser Zusammenkunft in: Lettera di collegamento del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo 36, (Mai 2000).

fentlichen.³⁰ Dieses Dokument ist das Ergebnis der Arbeit von Islamkennern, Experten für pastorale Fragen und Kirchenrechtlern und verfolgt das Ziel, den Bischöfen einige Richtlinien an die Hand zu geben, damit die Analyse und Lösung mischehelicher Probleme, mit denen sie in ihren Diözesen womöglich konfrontiert sind, vereinheitlicht werden können. Grundlage all dessen sind die Vorschläge und Empfehlungen der anderen europäischen Bischofskonferenzen. Die „Nota“ ist kein Dokument, das sich in besonderer Weise mit dem theologischen Aspekt der Mischehe befasst. Es begnügt sich damit, „*die christliche Sicht der Ehe*“ anzubieten und in der Frage, wie die Eheschließung vorbereitet und gefeiert werden und wie der Priester das Paar während des Ehelebens begleiten sollte, einige seelsorgliche Vorschläge zu formulieren. Ergänzt wird die „Nota“ um eine Reihe von Texten über den muslimischen Glauben und den muslimischen Zugang zur Eheschließung.³¹

Kürzlich hat ein Sprecher der Italienischen Bischofskonferenz, S. E. Ennio Antonelli, sich besorgt über den nicht unproblematischen Umgang mit der Tatsache geäußert, dass die meisten Mischehen in Italien zwischen einheimischen katholischen Frauen und aus Nordafrika oder Asien eingewanderten muslimischen Männern geschlossen werden. Dies hat vor allem in den Medien im In- und Ausland zu einer Debatte geführt.

3. Institutionen, Organisationen und Vereinigungen für den Dialog

Auch wenn es schwierig ist, Begegnungen zwischen offiziellen Vertretern des Islam und des Christentums auf nationaler Ebene zu organisieren, finden solche muslimisch-christlichen Treffen auf lokaler Ebene statt.

Einige wissenschaftliche Symposien und Seminare, an denen nicht selten muslimische Wissenschaftler aus dem Ausland teilgenommen haben, sind von der Agnelli-Stiftung in Turin und der Universität von Florenz veranstaltet worden.³² 1998 fand in Verona ein dreitägiges Treffen zum muslimisch-christlichen Verhältnis und parallel dazu in Mailand ein vom CUM (Vereinigtes Missionszentrum) veranstalteter Kongress zu dem Thema „Orientierungen für einen Dialog zwischen Christen und Muslimen“ statt, der sich vor allem mit der Situation

³⁰ Vgl. Notiziario CEI 5 (5. Mai 2005), S. 139–165.

³¹ Ein Kommentar und eine Analyse des Dokuments bietet PACINI, Andrea: I matrimoni tra cattolici e musulmani, in: Vita Pastorale 12 (2005), S. 22–23 und ders.: Il futuro delle coppie islamo-cristiane, in: Vita Pastorale I (2006), S. 22–23.

³² 1997 nahmen der Kardinal von Florenz und der Rektor der Kairoer Universität al-Azhar in Florenz an einem Seminar über den Islam und Europa teil.

in Bosnien und Tschetschenien befasste. 1998 organisierte die Kirchliche Kulturbewegung der Diözese Savona eine Tagung unter dem Motto: „Judentum, Islam, Christentum: Einander kennen für den Dialog“, und seit 1995 hat die ACLI (Christliche Arbeitervereinigung) eine Reihe von Treffen zum muslimisch-christlichen Verhältnis in Modena organisiert. Einige der interessantesten Themen hierbei waren: „Christen und Muslime in Italien“, „So nah und doch so fern: Muslime in Italien“, „Die Orte des Dialogs“, „Italienische Schulen und der Islam“ (mit Bezug auf das Europäische Jahr gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit), „Die Kinder des Islam“ (mit besonderem Augenmerk auf dem Problem muslimischer Kinder, die sich der italienischen Gesellschaft anzupassen versuchen) und „Leben in der Stadt: die Identitäten der verschiedenen Gemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft“.

Die meisten dieser und anderer Begegnungen mit Muslimen werden von einer Reihe von Gruppen, Vereinigungen und Bewegungen wie den Fokolaren und Organisationen wie der Caritas³³ und der Stiftung Migrantes veranstaltet, die eine Reihe von Initiativen für den unmittelbaren muslimisch-christlichen Dialog auf den Weg gebracht haben.

Unter den wichtigsten christlichen Vereinigungen, die sich direkt mit dem muslimisch-christlichen Dialog befassen, ist die Gemeinschaft Sant'Egidio in Rom die bekannteste. Sie hat viele nationale und internationale muslimisch-christliche Begegnungen organisiert und ist auch sensiblen politischen Fragen innerhalb der muslimischen Welt nicht aus dem Weg gegangen.

Eine weitere bedeutende Gruppe ist das Peirone-Zentrum³⁴ in Turin, das Begegnungen, Treffen und Vorträge veranstaltet. Das Peirone-Zentrum hat im Bereich des muslimisch-christlichen Dialogs mehrere Publikationen herausgebracht und veröffentlicht eine wichtige Zeitschrift zum muslimisch-christlichen Dialog namens *Al-Hiwar*.³⁵

Andere Organisationen, die sich für die interreligiösen Beziehungen einsetzen, sind über das ganze Land verteilt und tragen in erheblichem Maß zu den

³³ Vgl. CARITAS ITALIANA: Cristiani e musulmani. Esperienze di dialogo e di fraternità. La rete Caritas in territori a maggioranza islamica, Bologna 2007 und DI LIEGRO, Luigi/PITTAU Franco: Per conoscere l'islam. Cristiani e musulmani nel mondo di oggi, Casale Monferrato (AL) 1991.

³⁴ Centro Federico Peirone per lo studio e le relazioni con l'islam („Federico-Peirone-Forschungszentrum für die Beziehungen zum Islam“).

³⁵ Zu den wichtigsten Publikationen des Centro Federico Peirone und insbesondere seines Leiters Hochw. A. T. Negri gehören: CENTRO PEIRONE (Hg.): Cristiani e Musulmani in Italia, Turin 1997; NEGRI, Augusto Tino: Società Stato, Chiesa e Islam, Turin 1997; DERS.: I Cristiani e l'Islam in Italia, Turin 2000; Ders./Scaranari Introvigne, Silvia Giuseppina (Hg.): Musulmani in Piemonte: in moschea, al lavoro, nel contesto sociale, Mailand 2005. Siehe auch www.centro-peirone.it.

örtlichen Erscheinungsformen des Dialogs zwischen Muslimen und Christen bei.³⁶

Zu den Zentren, die gemeinsam mit dem *Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien*³⁷ in Rom daran arbeiten, Priester und Laien auf den Dialog vorzubereiten, gehört das vom Patriarchat Venedig eingerichtete *Zentrum für Internationale Studien und Forschung Oasis*, das mit Hilfe eines Komitees aus internationalen Wissenschaftlern die Zeitschrift *Oasis/Al-Waha/Nakhlistan* herausgibt und einen wichtigen Beitrag zum interreligiösen Dialog darstellt.³⁸ Ein großer Teil der wissenschaftlichen Forschung im Bereich des muslimisch-christlichen Dialogs wird vom *Institut für Interdisziplinäre Forschung über Religionen und Kulturen*³⁹ der Universität Gregoriana in Rom geleistet, das außerdem verschiedene interreligiöse Zusammenkünfte veranstaltet. Das *Studienzentrum für den Dialog mit dem Islam* der Dominikaner in Palermo will die Vorbereitung auf den interreligiösen Dialog in der theologischen Ausbildung fördern.⁴⁰ In Sizilien gibt es überdies die *Theologische Fakultät Siziliens* mit ihrem *Zentrum für die Theologie der Religionen*, das wertvolle Forschungsarbeit leistet und Tagungen veranstaltet.⁴¹ Im selben Bereich ist auch das Mailänder *Ambrosianische Dokumentationszentrum für Religionen*⁴² (CADR) sehr aktiv, das in den 90er Jahren mit Unterstützung von Carlo Maria Kardinal Martini gegründet wurde, um eine Kultur des Respekts und des Dialogs unter den Religionen zu fördern, und das sich besonders auf die Frage der Mischehen konzentriert.

Das *Sekretariat für Ökumenische Aktivitäten*⁴³ ist eine Bewegung von Laien verschiedener christlicher Konfessionen, die sich in der Vergangenheit vor allem für den Dialog zwischen Juden, orthodoxen und protestantischen Christen eingesetzt hat. In ihren jährlichen Seminaren zur ökumenischen Bildung hat sie sich in den vergangenen Jahrzehnten dem interreligiösen Dialog geöffnet, Work-

³⁶ Beispielsweise der Servizio diocesano per le relazioni cristiano islamiche, der 2001 in der Diözese Padua gegründet wurde, und die Commissione diocesana per i rapporti con i musulmani der Diözese Reggio Emilia-Guastalla, die 2006 ihre Arbeit aufgenommen hat.

³⁷ Päpstliches Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI).

³⁸ Vgl. Manzoni, Marco: *Passa attraverso Oasis il dialogo con l'Oriente*, in: *Il Gazzettino* (16. März 2005), S. 4.

³⁹ Istituto di Studi Interdisciplinari su Religioni e Culture.

⁴⁰ Centro studi per il dialogo con l'islam (www.domenicani-palermo.it/cesdi).

⁴¹ Vgl. CROCIATA, Mariano (Hg.): *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Rom 2003; Ders.: *L'uomo al cospetto di Dio. La condizione creaturale nelle religioni monoteiste*, Rom 2004; Ders.: *Per un discernimento cristiano sull'islam. Storia e teologia*, Rom 2006.

⁴² Centro ambrosiano di documentazione per le religioni (CADR, www.cadr.it).

⁴³ Sekretariat Aktivität Ecumeniche (SAE).

shops zu Fragen des muslimisch-christlichen Dialogs veranstaltet und Muslime eingeladen, über ihre Gedanken und Erfahrungen zu berichten.

4. Eine Charta gemeinsamer Werte⁴⁴

Eine der wichtigsten Errungenschaften im Bereich des muslimisch-christlichen Dialogs war der große Beitrag der katholischen Kirche und anderer christlicher Konfessionen zu der „Charta der Werte, der Staatsbürgerschaft und der Integration“. Diese im Jahr 2006 vom italienischen Innenminister initiierte Charta diente vor allem dem Zweck, die grundlegenden Prinzipien zusammenzufassen und zu artikulieren, die das gemeinschaftliche Leben in Italien regulieren, und sollte den Einwanderern und den mit ihrer Integration in Italien verbundenen Problemen besondere Aufmerksamkeit schenken.

Um dieses Ziel zu erreichen, setzte der Innenminister ein wissenschaftliches Ad-hoc-Komitee ein, das aus Spezialisten sowohl der Rechts- als auch der Islamwissenschaften zusammengesetzt war.⁴⁵ Dieses Komitee hatte die Aufgabe, ein Dokument zu erarbeiten, das die für jede dauerhaft in Italien ansässige Person unabhängig von ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit verbindlichen Werte und Prinzipien deutlich machen sollte.

Um diese Aufgabe zu erfüllen, traf sich das Komitee zunächst zu Beratungen mit den Mitgliedern des Rates für den Italienischen Islam.⁴⁶ Anschließend folgte eine Reihe von Anhörungen von Einzelpersonen und Delegationen, bei denen sowohl italienische Staatsbürger als auch Immigranten aus unterschiedlichen Herkunftsländern vertreten waren. Die Delegationen waren immer so ausgewählt, dass ihre Zusammensetzung die größtmögliche ethnische, religiöse, soziale und berufliche Vielfalt garantierte. Sehr viel Raum wurde den einzelnen Vertretern der religiösen Gemeinschaften gegeben. Viele verschiedene

⁴⁴ Eine detaillierte Analyse der „Charta“ bietet ZANNINI, Francesco: *Islam in Italy: The 'Charter of Values of Citizenship And Integration': a Path Towards Interreligious and Intercultural Dialogue*, in: *Encounter* Nr. 336 (Juni 2008).

⁴⁵ Die Mitglieder des Wissenschaftlichen Komitees sind: Prof. Carlo Cardia (Universität Rom III), Prof. Roberta Aluffi Beck Peccoz (Universität Turin), Hon.-Prof. Khaled Fouad Allam (Universität Triest), Prof. Adnane Mokrani (Universität Gregoriana), Prof. Francesco Zannini (Päpstliches Institut für Arabische und Islamische Studien).

⁴⁶ 2005 per Ad-hoc-Dekret („Decreto istitutivo della Consulta“) des Innenministeriums gegründet. Zum Rat für den Italienischen Islam, vgl. PABA, Patrizia: *Council for Italian Islam* (Beitrag zur Innenministerkonferenz „Dialog der Kulturen und Religionen“), Wien, 19. Mai 2005.

Gruppen nahmen teil: die katholische⁴⁷ und die protestantischen Kirchen, die so genannten evangelikalen Kirchen, die buddhistischen und hinduistischen Unionen, die Sikh-Vereinigungen und die Union der jüdischen Gemeinschaften. Die besondere Aufmerksamkeit galt der vielfältigen und pluralistischen Welt des italienischen Islam und den verschiedenen muslimischen Institutionen und Organisationen. Einige der an den Anhörungen beteiligten Personen waren gebürtige Italiener, die meisten jedoch kamen aus allen Teilen der Welt und brachten, was ihren ethnischen, sozialen, kulturellen und religiösen Hintergrund betrifft, ganz unterschiedliche Voraussetzungen mit. Diese Vielfalt erlaubte es dem Komitee, Elemente verschiedener Art und Herkunft zu berücksichtigen, die dazu dienten, den Horizont der Charta selbst zu erweitern und in besonders wichtigen Fragen Rückmeldungen zu erhalten und entsprechend umzusetzen.

Dank dieser Vorgehensweise konnte das Komitee einen Entwurf für den Text der „Charta der Werte, der Staatsbürgerschaft und der Integration“ vorlegen, der von den verschiedenen Vertretern der Religionen und Immigrantenverbände in Italien bereits diskutiert und gebilligt worden war – mit dem Ergebnis, dass die während der Anhörungen erhaltenen Reaktionen bereits eingearbeitet waren und der Entwurf letztlich bei den oben erwähnten religiösen Gruppen und Immigrantenverbänden auf natürliche Zustimmung stieß.⁴⁸

Italiens kulturelle Tradition wird in der Charta anerkannt; diese habe „sich in der Perspektive des Christentums entwickelt, das seine Geschichte durchdrungen hat und, gemeinsam mit dem Judentum, der Öffnung gegenüber der Moderne und den Prinzipien der Freiheit und Gerechtigkeit den Weg bereitete.“⁴⁹ Die Charta stützt sich auf elementare Prinzipien wie die zentrale Bedeutung der menschlichen Person und ihrer Würde, die als grundlegende Elemente einer echten Integration betrachtet werden, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die im gesellschaftlichen Leben immer gewährleistet sein muss, und die Religionsfreiheit.

Soweit es die Muslime betrifft, kann die Charta ein wichtiger Beitrag nicht nur zu einer echten Verständigung zwischen dem italienischen Staat und dem Islam, sondern auch zum muslimisch-christlichen Dialog sein.

⁴⁷ Einen großen Beitrag leistete die Italienische Bischofskonferenz durch eine Delegation unter der Leitung von Bischof Betori.

⁴⁸ Das vom Wissenschaftlichen Komitee erarbeitete Dokument lag dem Minister am 13. Oktober 2006 vor und wurde per Ministerialerlass am 23. April 2007 genehmigt.

⁴⁹ Einleitung der Charta: „Italien: eine Personen- und Wertegemeinschaft“, § 1; zitiert nach der offiziellen Übersetzung, unter: www.comune.macerata.it/download/0716_carta_dei_valori_versione_tedesca.pdf (gesehen am 24.03.2009).

Die positive Haltung, die die Charta gegenüber den Muslimen einnimmt und die von den Vertretern sowohl der katholischen Kirche als auch der protestantischen Konfessionen geteilt wird, ist nämlich Teil des grundlegenden Respekts, den das italienische Volk allen Religionen entgegenbringt. Dieser Respekt äußert sich insbesondere in ihrer Ablehnung „jeder Erscheinung von Ausländerfeindlichkeit [...], die sich bisweilen als Islamophobie oder in Form von Vorurteilen gegen diejenigen, die aus anderen Teilen der Welt kommen, ausdrückt.“⁵⁰

Daneben gibt es jedoch im Hinblick auf die Muslime einige heikle Punkte, die in der Charta nicht vernachlässigt worden sind.

Da ist zunächst das Recht, die eigene Religion „zu verbreiten, indem man die anderen überzeugt, sich in Bekenntnisorganisationen zu vereinen“,⁵¹ ferner die Religions- und Gewissensfreiheit, die das Recht beinhaltet, „einen religiösen Glauben zu haben oder ihn nicht zu haben, ihn zu praktizieren oder nicht, die Religion zu wechseln“,⁵² – ein Thema, zu dem nicht alle Muslime denselben Zugang haben. Gerade diese Frage hat seit dem Tag, da die Vereinten Nationen 1948 die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ verabschiedet haben, zwischen dem Westen und der muslimischen Welt zu Meinungsverschiedenheiten geführt.⁵³

Die Charta befasst sich auch mit dem Thema „Familie“ und „neue Generationen“, das im Zuge des Integrationsprozesses vor allem unter den östlichen und den westlichen Kulturen und Traditionen häufig für Spannungen sorgt. Unter dieser Überschrift behandelt die Charta weitere Fragen wie die Familienstruktur, die, sofern die islamische Sichtweise betroffen ist, nicht ganz unproblematisch sind:

„Die Ehe ist auf Gleichheit von Rechten und Verantwortungen zwischen Ehemann und Ehefrau gegründet und aus diesem Grund hat sie einen monogamischen Cha-

⁵⁰ A. a. O. (s. Anm. 49), Art. 28.

⁵¹ A. a. O. (s. Anm. 49), Art. 23.

⁵² Ebd.

⁵³ Bekanntlich hat sich Saudi-Arabien bei der Abschlussabstimmung enthalten, weil es Artikel 18 ablehnt, der die Gewissensfreiheit und damit auch den Wechsel der Religion anerkennt. Ein Wechsel der Religion – also die „Apostasie“ – ist im Islam ein strafwürdiges Verbrechen. „Das islamische Recht sieht die Möglichkeit, die Religion zu wechseln, für den Muslim nicht vor, ja mehr noch: Dies ist verboten und wird als Abtrünnigkeit (Ridda) betrachtet. Der Apostat (Murtadd) gilt als Feind des Islam und als gesellschaftlich tot und wird in der Regel zum Tod verurteilt, wenn er nicht zu seinem ursprünglichen Glauben zurückkehrt. Obwohl die diesbezüglichen Koran-Verse dies nicht uneingeschränkt unterstützen, wird die Strafe weitgehend angewandt, weil es in einem Hadīth heißt: ‚Töte jeden, der seine Religion wechselt.‘“ Das Thema wurde in den nachfolgenden islamischen Menschenrechtserklärungen wie etwa der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (CDHRI, 5. August 1990) und der Allgemeinen Islamischen Erklärung der Menschenrechte (UIDHR, 19. September 1981) behandelt, ohne dass man sich darin eindeutig zugunsten des oben erwähnten Rechts äußerte.

rakter. Die Monogamie vereint zwei Leben und macht die Ehepartner mitverantwortlich für das, was sie gemeinsam verwirklichen, an erster Stelle bei der Erziehung der Kinder. Italien untersagt die Polygamie, da sie die Rechte der Frau verletzt, auch im Einklang mit den von den europäischen Institutionen vertretenen Prinzipien.⁵⁴

Ein anderer Punkt, der in dem Kapitel über „Familie“ und „neue Generationen“ zur Sprache kommt, ist die in der Ehe ausgedrückte Freiheit; hierzu heißt es in der Charta: „Die Basis der Ehevereinigung ist die Ehefreiheit, die besonders den jungen Leuten gewährt werden muss.“⁵⁵ Kein Muslim wird etwas dagegen einwenden, dass dies „das Verbot von Zwangsehen und Kinderehen“ voraussetzt.⁵⁶ Es bleibt jedoch die Tatsache, dass für die muslimische Ehe einige koranische Einschränkungen wie etwa die Ungleichheit der Religionen gelten, aufgrund deren es einer muslimischen Frau verboten ist, einen Nichtmuslim zu heiraten.⁵⁷ Dies kann einer der Gründe dafür sein, dass die „Charta der Werte“ zwar von allen muslimischen Organisationen einhellig akzeptiert wird, hier und da jedoch eine gewisse Zurückhaltung zu beobachten ist, wenn es um ihre volle Umsetzung geht. Dies räumt auch die Presseerklärung der UCOII ein:

„Die Charta der Werte ist mithin kein Ersatz für die Prinzipien der Verfassung, und da es sich nicht um einen heiligen Text handelt, sind wir der Auffassung, dass sie in Zukunft verbessert, ergänzt und modifiziert werden kann; für heute stellt sie einen gültigen und unverzichtbaren Ausgangspunkt dar, in dem sich alle, Staatsbürger und Eingewanderte, Gläubige und Nichtgläubige, wiedererkennen.“⁵⁸

Die Gleichheit von Mann und Frau und generell aller Menschen, auf die die Charta ihre Darstellung der Familie stützt, führt auch zur Ablehnung der Geschlechtertrennung:

„Das Gleichheitsprinzip ist nicht vereinbar mit den Forderungen einer Trennung gemäß Bekenntniszugehörigkeit oder nach Männern und Frauen, Jungen und Mädchen, in den öffentlichen Dienstleistungen und am Arbeitsplatz.“⁵⁹

⁵⁴ A. a. O. (s. Anm. 49), Art. 17.

⁵⁵ A. a. O. (s. Anm. 49), Art. 18.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Sure 2,22; 5,5; 60,10.

⁵⁸ Presseerklärung der UCOII vom 14. Juli 2007; das italienische Originalzitat lautet: „La Carta dei valori non sostituisce, dunque, i principi costituzionali, e non essendo testo sacro, riteniamo che in futuro la si possa migliorare, integrare e modificare; oggi costituisce un valido e imprescindibile punto di partenza in cui tutti, cittadini e immigrati, credenti e non, si riconoscono.“

⁵⁹ A. a. O. (s. Anm. 49), Art. 19.

Selbst in diesem Punkt wird die Umsetzung dieser neuen Einstellung eine große Dialogfähigkeit voraussetzen, um eine Praxis zu überwinden, die oft an kulturelle Traditionen, aber auch an religiöse Vorschriften geknüpft ist.

Die positive und dialogische Einstellung des italienischen Säkularismus wird auch deutlich, wenn es in der Charta heißt, dass „Italien aufgrund seiner religiösen und kulturellen Tradition [...] die Symbole und Zeichen aller Religionen [respektiert]. Niemand kann sich beleidigt fühlen, wenn er Zeichen und Symbole anderer Religionen sieht“⁶⁰, und wenn dort nahegelegt wird, dass „die Kinder und Jugendlichen zur Respektierung der Religionsüberzeugungen anderer Leute erzogen werden [sollen], ohne dass sie darin Faktoren der Spaltung zwischen den Menschen sehen“⁶¹. Diese Position wird im darauffolgenden Artikel weiter untermauert:

„In Italien gibt es keine Beschränkungen, was die Kleidung von Personen angeht, vorausgesetzt, dass sie frei gewählt wird und nicht würdeschädigend ist. Kleidungen, die das Gesicht verdecken, sind nicht annehmbar, da sie verhindern, die andere Person zu erkennen, und die Beziehungen zu anderen Leuten hemmen.“⁶²

In diesem Kontext scheinen die langwierige und zuweilen mit harten Bandagen geführte „Kopftuchdebatte“ oder der Streit um das „Kreuz“ in öffentlichen Einrichtungen vollständig überwunden zu sein.

Die „Charta der Werte, der Staatsbürgerschaft und der Integration“ ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zum interreligiösen und interkulturellen Dialog und wird dem italienischen Volk und vor allem der jungen Generation von großem Nutzen sein, wenn es darum geht, im Rahmen jenes aufgeschlossenen Säkularismus, der eine Besonderheit der italienischen Kultur und Tradition darstellt, den Integrationsprozess voranzutreiben und eine dialogische, multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft zu schaffen. Der erste Schritt ist getan, doch wer dieses Unternehmen zu Ende bringen will, hat noch einen langen Weg vor sich, auf dem er vor allem darauf achten muss, jeden Konflikt der Zivilisationen zu vermeiden. Geduld, Beharrlichkeit und Dialogfähigkeit sind die einzigen Tugenden, die zu Frieden und Verständigung führen können. Dies trifft besonders für den Kontext innerhalb eines Landes zu, das Migranten in alle Welt gesandt hat und nun selbst mit dem Phänomen der Immigration konfrontiert ist. Vor diesem Hintergrund sind die Beziehungen innerhalb einer weitgehend katholischen Bevölkerung für die muslimischen Neuankömmlinge nicht immer einfach, vor allem dann, wenn die Herausforderungen einer neuen

⁶⁰ A. a. O. (s. Anm. 49), Art. 25.

⁶¹ Ebd.

⁶² A. a. O. (s. Anm. 49), Art. 26.

Kultur und Tradition mit religiösen Fragen gekoppelt sind. Die Erfahrungen einiger anderer europäischer Länder zeigen uns, dass der Prozess der Integration von Muslimen und ihren Organisationen in die westliche Gesellschaft alles andere als leicht ist. Doch das Heranwachsen einer neuen Generation europäischer Muslime, die zwischen beiden Welten gelebt haben und eine neue und eindeutige Identität suchen, ist eine große Hoffnung für die Zukunft. Es ist nun an den europäischen Institutionen und insbesondere an den Bildungseinrichtungen, sie nicht allein zu lassen, sondern ihnen ein Verständnis gemeinsamer Werte und Grundsätze zu vermitteln, die sie in die Lage versetzen werden, in Frieden zu leben und ihren konstruktiven Beitrag zur Zukunft unserer Gesellschaft zu leisten.

Der Präsident des Wissenschaftlichen Komitees, Professor Cardia, hat kürzlich in einem vielbeachteten Vortrag auf einem Kongress Katholischer Juristen in Rom erklärt, der interreligiöse Dialog finde in der „Charta der Werte“ starken Rückhalt; er erstrecke sich auf alle Religionen und Staaten und habe daher eine internationale Dimension erreicht.

„Mit seiner Strahlkraft, die von Rom nach Assisi reicht, hat der Dialog zwischen den Religionen dank des von der katholischen Kirche gegebenen Impulses Vertreter jeglichen Glaubens und jeglicher konfessionellen Ausrichtung zusammengebracht und dazu geführt, dass in Europa, dem Nahen Osten und überall auf der Welt wichtige Dokumente formuliert worden sind. Ich denke hierbei vor allem an die von Christen, Juden und Muslimen unterzeichneten gemeinsamen Erklärungen, die die Entschlossenheit zum Ausdruck bringen, die Religionen zur Grundlage internationaler Friedensbemühungen zu machen, die Gläubigen aller Religionen in dem zu einen, was ihnen gemeinsam ist, und alles zu beseitigen, was sie voneinander trennt. Mit diesem Ziel wird der interreligiöse Dialog zur grundlegenden Voraussetzung jeder kulturellen Integration werden.⁶³ Heutzutage sind die dialogführenden Religionen mehr denn je dazu aufgerufen, sich zu jenen Menschenrechten zu bekennen, die die Menschheit in ihrer Entwicklung voranbringen. Sie müssen beweisen, dass sie in der Lage sind, diese Prinzipien der Freiheit und Toleranz, die sie erklärtermaßen teilen, in die Praxis umzusetzen.“⁶⁴

⁶³ Eine Auswahl der wichtigsten Dokumente zum interreligiösen Dialog, die von den größeren Religionsgemeinschaften der Welt unterzeichnet worden sind, bietet CARDIA, Carlo: *Il dialogo interreligioso* (erscheint demnächst).

⁶⁴ CARDIA, Carlo: *Carta dei Valori e Multiculturalità alla prova della Costituzione*, Vortrag auf dem Kongress Katholischer Juristen in Rom, 6. Dezember 2008.

5. Schlussfolgerung

Unter den Schwierigkeiten, die sich dem muslimisch-christlichen Dialog in Italien in den Weg stellen, sind wohl vor allem die mangelnden Grundkenntnisse vieler Italiener über den Islam ein nur schwer lösbares Problem. Zudem haben sich im Lauf der Zeit viele Vorurteile aufgebaut, die durch die generell oft eher negativen Informationen über Muslime in den Medien noch verstärkt werden. Das am weitesten verbreitete Bild des Muslims ist das des Terroristen. Wer einen Kurs oder einen Vortrag besucht, ist nicht selten überrascht und erleichtert, wenn er dort erfährt, dass die Muslime viele Werte mit uns gemeinsam haben und beim Aufbau einer modernen Gesellschaft mit denselben Problemen konfrontiert sind wie wir. Doch die kulturellen und spirituellen Bemühungen der Italienischen Bischofskonferenz und der vielen oben erwähnten Organisationen und Vereinigungen scheinen Früchte zu tragen. Die katholische Kirche in Italien hat sich auf dem Weg des muslimisch-christlichen Dialogs allem Anschein nach mehrere Schritte vorwärts bewegt und ist von der anfänglichen Wohltätigkeit gegenüber muslimischen Einwanderern zu einem theologisch fundierteren Nachdenken über muslimisch-christliche Beziehungen gelangt. Allerdings ist den italienischen Christen die Notwendigkeit einer angemessenen Kenntnis des Islam ebenso wenig bewusst wie die Notwendigkeit eines ernsthaft und kritisch geführten Dialogs, bei dem christliche Identität und Gesprächsbereitschaft einander nicht im Wege stehen. Tatsächlich sind die muslimisch-christlichen Begegnungen und Gemeinsamkeiten das Ergebnis eines langen Prozesses, in dem die spirituelle und theologische Bildung eine grundlegende Rolle spielt. Doch Dialog setzt auch voraus, dass man einander respektiert und die Treue des oder der Anderen gegenüber seiner/ihrer eigenen Religion zu schätzen weiß. Dabei gilt es jegliche Form von Fundamentalismus oder Fanatismus ebenso zu vermeiden wie ein oberflächliches Hinwegsehen über die Unterschiede mit dem Ziel, eine Art von Pseudopazifismus zu pflegen, der das Gegenteil eines ernsthaften spirituellen Dialogs ist. „Werte“ können nur dann geteilt werden, wenn man in dieser Hinsicht zu einer tiefen und echten Übereinstimmung gelangt, die nicht das Ergebnis wie auch immer gearteter Verhandlungen sein kann. In diesem Sinne stellt der Prozess, der Muslime und Christen zur gemeinsamen Anerkennung der „Charta der Werte“ geführt hat, einen Meilenstein auf dem Weg des interreligiösen Dialogs dar.

Daneben haben gemeinsame kulturelle und religiöse Initiativen in den letzten Jahren zur wechselseitigen Achtung und Wertschätzung beigetragen. Christliche Gruppen und Vereinigungen wie die Caritas und die Stiftung Migrantes haben in verschiedenen Diözesen an den wichtigsten muslimischen Feiertagen gemeinsame Festivals und Veranstaltungen wie Podiumsdiskussio-

nen, kulturelle Austausche und Begegnungen mit örtlichen Imamen organisiert. Sie haben Räume für das Gebet, Bildungsangebote und sogar Mittel für den Arabischunterricht bereitgestellt. All das hat dazu geführt, dass die Muslime sich von den christlichen Gemeinschaften mehr als von jeder anderen Institution aufgenommen und unterstützt fühlten und den Eindruck gewannen, dass der interreligiöse Dialog auch für sie ein Weg zu besseren sozialen Beziehungen und letztlich zu Frieden und Fortschritt im Gemeinwesen sein kann. Einige muslimische Mitglieder des Rates für den Italienischen Islam, in dem sowohl Schiiten als auch Sunniten vertreten sind, haben eine „Absichtserklärung“⁶⁵ verabschiedet, um einen Plan zu entwerfen, wie die in Italien lebenden Muslime in einer „Föderation des Italienischen Islam“ organisiert werden können, und es ist bemerkenswert, dass diese Erklärung nicht nur darauf abzielt, „alle bestehenden muslimischen Organisationen, Vereinigungen und Kulturzentren zu einen, die die Prinzipien der italienischen Verfassung und der Charta der Werte teilen“⁶⁶, sondern auch „den interreligiösen Dialog zu fördern“, der als „wesentliches Instrument für das Miteinander von Menschen aller Glaubensrichtungen“ betrachtet wird.⁶⁷

Diese Einstellung bewährt sich, wenn Muslime zu kontroversen Themen Stellung nehmen müssen, wie es jetzt der Fall war, nachdem Papst Benedikt XVI. sich lobend über Marcello Peras Buch geäußert hatte.⁶⁸ Darin hatte der Autor die Auffassung vertreten, Europa solle seinen christlichen Wurzeln treu bleiben. In diesem Zusammenhang äußerte einer der einflussreichsten muslimischen Intellektuellen, Ahmad Gianpiero Vincenzo, gegenüber Adnkronos International (AKI), man müsse „die Worte des Pontifex zugunsten von Marcello Peras neuestem Buch richtig interpretieren“ und solle „sich nicht von jenen manipulieren lassen, die auf einen Kampf der Kulturen aus sind“. Weiter sagte er, dass

„der interreligiöse Dialog für uns Muslime eine elementare Rolle spielt, zumal die gemeinsamen Prinzipien der Religionen, angefangen bei dem Glauben an den einen Gott, in der heutigen Welt mehr denn je betont werden müssen. Wir stimmen mit Benedikt uneingeschränkt darin überein, dass man den Dialog zwischen den

⁶⁵ Dieses Dokument wurde in Anwesenheit des Innenministers am 13. März 2008 von einer Gruppe italienischer Muslime unterzeichnet.

⁶⁶ CONSIGLIO SCIENTIFICO PER L'ATTUAZIONE E LA DIFFUSIONE DELLA CARTA DEI VALORI DELLA CITTADINANZA E DELL'INTEGRAZIONE, Relazione sull'Islam in Italia, Rom (Ministerium des Inneren) 2008, S. 66 (im italienischen Original: „aggregare le organizzazioni musulmane esistenti, associazioni, centri culturali, che condividano i principi della Costituzione italiana e della Carta dei valori“).

⁶⁷ Ebd. (Originalwortlaut: „promuovere il dialogo interreligioso come strumento essenziale per la coesistenza tra uomini di ogni fede“).

⁶⁸ PERA, Marcello: Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica, Mailand 2008.

Religionen nicht voranbringen kann, indem man die jeweiligen Lehren und Riten der betreffenden Glaubensgemeinschaften nivelliert, denn andernfalls verfallen wir in den Relativismus derer, die glauben, alle Religionen seien gleich und individuelle religiöse Lehren und rituelle Praktiken nicht länger vonnöten.“⁶⁹

Nachdem der Papst mit seiner Vorlesung in Deutschland⁷⁰ den Zorn der Muslime erregt hatte, fand in Rom ein Treffen von führenden Vertretern des Katholizismus, des Judentums und des Islam statt, das zum Dialog zwischen den drei großen Religionen aufrief. Auf diesem Treffen versuchte einer der anwesenden muslimischen Vertreter, der Generalsekretär des Islamischen Kulturzentrums von Italien, Abdellah Redouane, die durch die Bemerkungen des Papstes ausgelöste Krise zu relativieren. Er sagte, die muslimische Gemeinschaft Italiens habe die Entschuldigung des Papstes akzeptiert und betrachte die Sache als erledigt. Redouane zufolge gibt es keine Alternativen: „Entweder wir stoßen zusammen oder wir führen einen Dialog, und wir haben uns für den Dialog entschieden.“⁷¹

Tatsächlich hat Italien in den letzten Jahren die Erfahrung gemacht, dass trotz aller von Medien und Politikern verbreiteten Angst, Feindseligkeit und Islamophobie weiterhin ein zunehmendes Interesse an muslimisch-christlichen Begegnungen besteht, bei denen beide Seiten in gegenseitigem Respekt und aufrichtigem Interesse für die Meinung des Anderen ihre Ansichten über wichtige religiöse und soziale Fragen austauschen.

⁶⁹ AdnKronos, Rom, 24. November 2007.

⁷⁰ Rom, 19. September 2007. Zu den Teilnehmern gehörten Paul Kardinal Poupard vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog; Roms Oberrabbiner Riccardo Di Segni und der Imām einer römischen Moschee Sami Salem.

⁷¹ Vgl. die Zeitschrift 30Giorni nella Chiesa e nel Mondo, Rom, September 2007.

Christlich-islamischer Dialog in Spanien.

Aktueller Stand und Perspektiven für die Zukunft

José Luis Sánchez Nogales

1. Die islamische Bevölkerung in Spanien

Die Beschäftigung mit dem Islam in Spanien erfordert einen besonderen und ganz eigenen Ansatz. Die derzeitige Situation des Islam in den verschiedenen Regionen Westeuropas kann nicht mit der Lage in Spanien verglichen werden. Spanien ist aus mehreren Gründen ein ganz besonderer Fall:

1. 711 fielen Berbertruppen in Spanien ein, die selbst gerade erst zum Islam konvertiert waren und später durch arabisch-syrische Truppen verstärkt wurden. Seit diesem historischen Ereignis entwickelte sich eine politische, religiöse und vor allem kulturelle Einheit unter dem Namen Al-Andalus. Al-Andalus bestand mit gewissen Veränderungen fünf Jahrhunderte lang und umfasste das gesamte Territorium der iberischen Halbinsel. Der eigentliche Machtverlust des Islam in Spanien erfolgte im Jahr 1212 in der Schlacht von Las Navas de Tolosa. Nachdem die Christen später den größten Teil Andalusiens besetzt hatten,¹ hatte das Nasriden-Königreich von Granada² noch 257 Jahre lang bis 1492 Bestand. Die maurische Bevölkerung (Moriscos³) blieb auf dem Gebiet der iberischen Halbinsel, bis Felipe II. 1609 per Dekret ihre Ausweisung anordnete.⁴

¹ Bei Wörtern mit der Wurzel „andalus“ kommt es häufig zu Missverständnissen. Al-Andalus bezeichnet das politische und kulturelle Gebilde, das im Mittelalter in Spanien existierte. Dieses ist nicht identisch mit der heutigen Region Andalusien (spanisch Andalusia) in Südspanien. Vielmehr umfasste Al-Andalus den größten Teil von Spanien bis zu einer Grenzlinie, die von Barcelona nach Zamora verlief. Das Wort „Andalusi“ („andalusisch“) ist ein Adjektiv, das sich auf Al-Andalus bezieht. Um Missverständnissen vorzubeugen, verzichte ich auf den Gebrauch des auf das heutige Andalusien bezogenen Adjektivs „andalusisch“.

² Das Königreich Granada erstreckte sich 400 Kilometer weit von Algeciras bis Almería und von der Mittelmeerküste aus 100 Kilometer nordwärts.

³ Muslime, die gezwungen wurden, zum Katholizismus zu konvertieren; insgeheim praktizierten sie jedoch nach wie vor ihren islamischen Glauben.

⁴ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, José Luis: *El islam en la España actual*, Madrid 2008, S. 3–31.

2. Der „Verlust von Al-Andalus“ wird von der islamischen Welt als theologische Wunde empfunden, die sich bis heute nicht geschlossen hat. Spanien – bzw. Al-Andalus – ist ein Zimmer im Haus des Islam, das ihm fälschlicherweise vorenthalten wird. Viele Muslime denken und fühlen so und sind darin von der derzeitigen islamischen Verkündigungspraxis beeinflusst.⁵

3. Noch heute ist Spanien die geographische Südgrenze Europas und eine wichtige Tür für Immigranten aus der islamischen Welt; überdies stellt Spanien jedoch für weite muslimische Kreise – vor allem in Nordafrika – eine moralische und theologische Grenze da, die seine einzigartige Stellung in Westeuropa begründet.

Nach jahrhundertelanger Abwesenheit ist der Islam heute in Spanien wieder präsent.⁶ Vor gerade einmal vierzig Jahren gab es in ganz Spanien zweihundert arabische Studenten, größtenteils marokkanische Muslime. Seit den 70er Jahren nimmt ihre Zahl zu. Palästinensische, syrische, jordanische, libanesische und marokkanische Muslime lebten in den Universitätsstädten und machten Abschlüsse in angewandten Wissenschaften: Medizin (80 %) und Pharmazie waren die begehrtesten Studiengänge; einige schrieben sich nach ihrem Abschluss in Doktorandenkurse der Institute für semitische Sprachen ein und arbeiteten über hispano-arabische Themen. Gegenwärtig stellen arabische Arbeitnehmer – überwiegend Afrikaner – den größten Teil der Muslime. Die spanische Gesellschaft weiß nicht einmal, aus welcher Welt sie stammen, geschweige denn, welcher Bevölkerungsschicht sie angehören, was dazu führt, dass die Wahrnehmung dieser sozialen Gruppe durch Stereotype und vereinzelte medienwirksame Episoden erfolgt.

Die muslimische Bevölkerung, die heute in Spanien lebt, beläuft sich auf gut 1.300.000 Personen (2005–2006). Meist handelt es sich um junge Menschen; sie verrichten schwierige Arbeiten, die bei den Spaniern jedoch kaum Anerkennung finden. Aufgrund von Familienzusammenführungen wird die Zahl der Frauen und Kinder immer größer. Das akademische Jahr 2007–2008 verzeichnet 120.000 Anträge auf islamischen Religionsunterricht an Schulen. Es gibt keine offiziellen Informationen, anhand derer sich Aussagen über die Religiosität der in Spanien ansässigen Muslime treffen ließen. 2006 hat jedoch der Jahresbericht des Andalusi Observatory⁷ die Zahl der Muslime in Spanien auf 1.080.478 beziffert, die sich wie folgt auf die Autonomen Gemeinschaften verteilen:

⁵ Vgl. a. a. O., S. 107–112: La herida que no cierra.

⁶ Vgl. LOSADA, Teresa: Inmigración musulmana: retos humanos, morales y religiosos, in: ABUMALHAN, Montserrat (Hg.), Comunidades islámicas en Europa, Madrid 1995, S. 191.

⁷ Diese Einrichtung wurde gegründet, um die Situation der Muslime und die Islamophobie in Spanien zu beobachten. Sie wird von der UCIDE (Union of Islamic Communities of

Autonome Gemeinschaften	Muslime	Gemeinden	Moscheen	Gebetsräume	Friedhöfe
Andalusien	176.177	48	3	36	2
Aragonien	28.454	18	0	18	0
Asturien	2.149	2	0	2	1
Balearen	22.585	21	0	18	1
Baskenland	12.983	10	0	10	0
Ceuta	30.110	17	4	8	1
Extremadura	29.819	5	0	5	1
Galicien	5.784	4	0	4	0
Kanaren	64.682	14	0	13	1
Kantabrien	1.888	1	0	1	0
Kastilien-La Mancha	36.002	17	0	17	0
Kastilien-León	12.648	8	0	8	0
Katalonien	245.222	84	0	80	1
La Rioja	9.307	5	0	5	0
Madrid	195.254	65	2	52	1
Melilla	32.744	7	2	3	1
Murcia	50.819	18	0	18	0
Navarra	10.256	7	0	7	0
Valencia	113.595	30	1	27	1
Gesamt	1.080.478	381	12	332	11

In der autonomen Stadt Ceuta leben 30.110 islamische Einwohner, das sind etwa 37 % der Gesamtbevölkerung. In der autonomen Stadt Melilla sind 32.744 Einwohner islamischen Glaubens ansässig, das entspricht 39 % der Gesamtbevölkerung.

Die erste Generation der zum Islam konvertierten Spanier gehörte politisch und kulturell größtenteils der extremen Linken an. In diesen politischen Kreisen kam es in den 80er Jahren zu einer verstärkten islamischen Tendenz.⁸ Die genaue Anzahl der Konvertiten ist nicht bekannt. Einige islamische Vereinigungen sprechen von etwa 100.000 Personen. Der Organisation „Junta Islámica“ zugehörig.

Spain) finanziert. Jahresbericht 2006, S. 8. Daten und Analyse in: SÁNCHEZ NOGALES, El islam en la España actual (s. Anm. 4), S. 112–118.

⁸ Vgl. CORPAS, M. A.: El Islam en el presente español, Vortrag auf dem Ersten Weltkongress spanischsprachiger Muslime, verfügbar unter: www.congreso-hispano.com.

ge sind es insgesamt 50.000.⁹ Andere Institutionen gehen von einer Zahl aus, die zwischen 6.000 und 12.000 liegt. Die zum Islam konvertierten Spanier erheben Anspruch auf eine „al-andalusische Identität“: Sie vertreten die Auffassung, diese Identität sei von der katholischen Monarchie unterdrückt worden. Die autonome Region Andalusien stellt ein Experimentierfeld für diesen Entwurf einer „al-andalusischen Identität“ dar, denn die Regierung dieser Autonomen Gemeinschaft zeigt sich seit nunmehr fast dreißig Jahren einigen Aspekten dieser Idee gegenüber durchaus aufgeschlossen und unterstützt die „Andalusi Legacy Foundation“ in institutioneller und finanzieller Hinsicht. Diese wirtschaftlich sehr mächtige Stiftung hat Andalusien mit Publikationen überschwemmt, die die „verlorene Erinnerung an Al-Andalus“ und an die verschiedenen Ereignisse aus der Zeit der islamischen Herrschaft in Spanien wiederherstellen sollen.

Aufgrund der Probleme mit den Grenzkontrollen ist es für die Regierungen in Spanien und der übrigen EU sehr schwierig, die Gesamtzahl der heute in Spanien lebenden Immigranten zuverlässig zu beziffern. Noch viel schwieriger ist es, irgendetwas über ihre religiösen Überzeugungen in Erfahrung zu bringen. Wenn wir Angaben aus verschiedenen Quellen miteinander kombinieren, dann lässt sich die Gesamtzahl der in Spanien ansässigen Muslime auf etwa 1.350.000 Personen schätzen. Man sollte davon ausgehen, dass diese Zahl steigt.

2. Aufnahmeorganisationen

Die erste Begrüßung der islamischen Einwanderer erfolgte zunächst durch die „Caritas“. Nach dieser Erstaufnahme wurde es jedoch notwendig, sich mit den Problemen einer Gemeinschaft zu befassen, die die Absicht bekundet hatte, im Land zu bleiben. Später entwickelte sich in Spanien ein singuläres Phänomen: die Entstehung zahlreicher Aufnahmeorganisationen unter dem Namen „Acoge“. Diese Organisationen waren entscheidend daran beteiligt, einen Einwanderungsprozess zu strukturieren, der von den Behörden im In- und Ausland weder kontrolliert noch organisiert wurde.

Die ursprüngliche Idee von „Acoge“ geht auf eine Initiative des Erzbischofs von Sevilla zurück, der den „Weißen Vätern“ angehörte. Die „Caritas“ verfügte, als das Migrationsphänomen stärker wurde, weder über ausgebildetes Personal noch über spezifische Infrastrukturen. Das Projekt fasste an verschiedenen Orten in Spanien Fuß. Im Zuge ihrer Weiterentwicklung entfernte sich die Organisation zunehmend von ihrer Gründungsidee. Ende der 90er Jahre war aus dem

⁹ Interview mit ESCUDERO, Mansur am 29. Januar 2008.

Projekt ein „Netzwerk“ geworden, dessen Arbeitsstil sich mit seinen Freiwilligen, seinem Berufspersonal und seinen Arbeitszeitplänen kaum mehr von den Hilfsorganisationen der öffentlichen Behörden unterschied. Mit der Zeit setzte sich vor allem in der Gegend von Andalusien eine nichtkonfessionelle Mentalität durch. Gegenwärtig sind die meisten Verbände in das Aufnahmenetzwerk: Zusammenschluss von Vereinigungen für Immigranten (Red Acoge: Federación de Asociaciones pro Inmigrantes) integriert. Das Netzwerk besteht aus 32 Vereinigungen; darüber hinaus gibt es einige, die sich Red Acoge nicht angeschlossen haben.¹⁰

Indirekt hatte die Entstehung so zahlreicher „Aufnahmeorganisationen“ zur Folge, dass die Kirche in diesem Prozess praktisch nicht vertreten war. Die „Aufnahme“ wäre eine gute Gelegenheit gewesen, einen organisierten Kontakt mit den Immigranten muslimischen Glaubens aufrechtzuerhalten – eine Chance zur Begegnung und zum Dialog. Von einigen Ausnahmen abgesehen ist der Kontakt zwischen der katholischen Gemeinschaft und der islamischen Welt eher spärlich. Die letzten beiden Meinungsumfragen, die die Metroscopia für Home Office durchführte,¹¹ belegen, dass die katholische Kirche bei den muslimischen Immigranten zu den weniger beliebten Institutionen zählt. Kürzlich haben die „Caritas“ und einige diözesane Migrationsausschüsse ihr Interesse an der Immigration in religiöser und pastoraler Hinsicht wieder neu bekräftigt und versucht, mit den Einwanderern innerhalb der Gemeinden christliche Gruppen zu bilden und ein Bildungsangebot für Personen zu erstellen, die das Christentum kennenlernen oder sich einer Katechumenengruppe anschließen wollen.

3. Organisation der islamischen Gemeinschaft in Spanien

3.1 Muslimische Selbstwahrnehmung

Der Wille der Muslime, in Spanien zu bleiben, hat zur Entstehung von Gemeinschaften geführt, die durch gemeinsame Faktoren miteinander verbunden sind. Dennoch gibt es zwischen den verschiedenen Gruppen tiefe Risse. Im

¹⁰ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam en la España actual* (s. Anm. 4), S. 118–124.

¹¹ Vgl. La Comunidad Musulmana Española, Zusammenfassung der METROSCOPIA-Umfrageergebnisse für HOME OFFICE, verfügbar unter: www.mir.es/DGRIS/Notas_Prensa/Ministerio_Interior/2006/np112301.htm (Homepage von HOME OFFICE) (veröffentlicht am 23.11.2006, gesehen am 27.05.2009). Vgl. auch die 2007 von Metroscopia durchgeführte Meinungsumfrage *Estudio de opinión en 2007, entre la comunidad musulmana de origen inmigrante en España para el Ministerio del Interior*, verfügbar unter: www.mir.es/PNAC/actividades_integracion/comunidad_musulmana/informe_musulmanes.pdf (veröffentlicht am 11.12. 2007, gesehen am 27.05.2009).

Lauf der letzten 25 Jahre sind in Spanien mehr als 500 Vereinigungen und mehrere islamische Dachverbände entstanden. Trotz des Lärms, den all diese islamischen Organisationen veranstalten, zeigt die Meinungsumfrage der *Metroscopia* (September 2007), dass 80 % aller muslimischen Einwanderer erklären, keiner Vereinigung anzugehören; nur 9 % sind ihrer eigenen Aussage zufolge irgendwie organisiert. Das erste Ziel dieser Einrichtungen besteht darin, einen legalen Status, ein Recht auf Arbeit, Präsenz auf kultureller Ebene, Freiheit der religiösen Praxis und Propaganda, Zugang der Kinder zum Bildungssystem, Öffentlichkeit der islamischen Religion, der Kultstätten und der Kulturzentren usw. zu beanspruchen. Trotz dieser gemeinsamen Ziele streitet man sich intern um die Führungsrolle in Fragen des Glaubens und der religiösen islamischen Praxis. Diese Einrichtungen werden von Organisationen mit großer Wirtschaftsmacht finanziert, die in islamischen Ländern ansässig sind, und sie wetteifern miteinander um die ideologische Kontrolle des Islam in Spanien.

Den beiden jüngsten Umfragen zufolge fühlen sich die muslimischen Immigranten in Spanien wohl, haben sich der spanischen Lebensweise angepasst und fühlen sich in ihrer religiösen Praxis nicht behindert. Die spanische Gesellschaft und das politische System schätzen sie sehr hoch und sie vertrauen auf die sozialen Einrichtungen. Die katholische Kirche ist nicht sehr beliebt und nimmt den vorletzten Platz ein.¹² Die Befragten sind der Ansicht, dass die muslimische Religion in ihrem Leben eine sehr wichtige Rolle spielt und bezeichnen sich selbst als sehr religiös und praktizierend, wobei der Begriff des Praktizierens hier eher weit gefasst ist. Dieses religiöse Leben ist nicht an ausgrenzende oder fundamentalistische Einstellungen geknüpft. 90 % sind nach eigener Einschätzung den religiösen Vorstellungen und Praktiken der Anderen gegenüber tolerant. Gewalt betrachten sie nicht als akzeptables Mittel zur Verteidigung oder Verbreitung religiöser Überzeugungen. Ihrer eigenen Aussage nach wünschen sie sich einen laikalen Staat, der keiner Religion eine besondere Behandlung zuteil werden lässt. 75 % denken, dass Christen und Muslime sich nicht bemühen, einander zu verstehen und einander im heutigen Spanien mit Respekt zu begegnen.

Die Meinungsumfrage zeichnet das Bild einer toleranten, liberalen und an den Westen angepassten muslimischen Gemeinschaft. Allerdings ist es denkbar, dass der Wunsch nach gesellschaftlicher Anerkennung die Integrationsrealität der muslimischen Einwanderer beschönigt: Vielleicht verbirgt sich hinter den

¹² Diese Meinungsumfrage zeigt jedoch eine starke Standardabweichung (3.2). Das bedeutet, dass die Erfahrungen der Befragten mit der katholischen Kirche jeweils sehr unterschiedlich waren.

Antworten der Wunsch, der westlichen Gesellschaft zu gefallen. Das Meinungsinstitut rät in dieser Hinsicht zur Vorsicht, sagt jedoch auch, dass die unter den muslimischen Einwanderern vorherrschende Meinung den homogenen Daten der letzten beiden Umfragen sehr nahe kommt.

3.2 Frühe Vereinigungen und Dachverbände

Der erste im Justizministerium verzeichnete islamische Verband war die Muslimische Vereinigung von Melilla (Asociación Musulmana de Melilla, 11.11.1968), die heute in der FEERI (Spanische Föderation islamischer religiöser Entitäten) aufgegangen ist. Die zweite war die Muslimische Vereinigung Spaniens (Asociación Musulmana de España) unter dem Vorsitz von Ryay Tatory (23.04.1971). Diese Vereinigung war Gründungsmitglied und Initiator der UCIDE (Union islamischer Gemeinschaften Spaniens). Die dritte war die Zawia Mohammadia-Mohammad in Ceuta (09.10.1971). Die Aufsplitterung der muslimischen Landschaft in Spanien ist von Anfang an abzusehen. Jede der drei genannten Vereinigungen ist einer anderen Strömung zuzurechnen.¹³

Bis 2005 waren zwei große Zusammenschlüsse in Spanien tonangebend: die FEERI (Spanische Föderation islamischer religiöser Entitäten) und die UCIDE (Union islamischer Gemeinschaften Spaniens). Gleich nach ihnen kommt die „Junta Islámica“ (die sich 2006 von der FEERI abgespalten hat), eine Vereinigung mit einer starken kulturellen Präsenz in Spanien, deren Präsident, Francisco (Mansur) Escudero, häufig in den Medien erscheint. Beide Organisationen bildeten auf Ersuchen des Justizministeriums einen Dachverband, die CIE (Islamische Kommission Spaniens: Registrierung am 19.02.1992). Die Regierung wünschte sich einen einzigen islamischen Ansprechpartner, um den rechtlichen Status des Islam in Spanien zu regeln und Vereinbarungen mit dem Staat zu treffen. Diese Vereinbarungen wurden 1992 und 1996 unterzeichnet.

3.3 Frühe spanische Konvertiten: „Al-Murābitūn“ und die Moschee von Granada

Die erste neo-muslimische Gemeinschaft in Ostandalusien war die heute in Granada ansässige europäische muslimische Bewegung „Al-Murābitūn“. Sie geht auf eine Gruppe von drei Spaniern zurück, die in London in dem von Abdelkader gegründeten Zentrum „Da‘wa“ zum Islam konvertiert waren

¹³ Diese und alle anderen Daten aus der im Justizministerium geführten Liste der islamischen Gruppierungen sind verfügbar unter: dgraj.mju.es/EntidadesReligiosas (gesehen am 27.5.2009), (Minderheiten).

(20.11.1975).¹⁴ Von London aus gingen sie nach Meknès (Marokko), um in die Zāwiya Darqāwī aufgenommen zu werden. Mitte 1976 gründeten sie in Córdoba eine erste Gemeinschaft, die sie „Gesellschaft für die Rückkehr des Islam nach Al-Andalus“ nannten. Von 1976 bis 1979 praktizierten sie die Da‘wa in der Gesellschaft von Córdoba und in Spanien. 1980 siedelte die inzwischen rund 100 Mitglieder starke Gemeinschaft nach Sevilla um. Der Bürgermeister von Granada lud sie in seine Stadt ein, weil er ihr ein multikulturelles Erscheinungsbild geben und sie auf diese Weise für Investoren und von der EU finanzierte Projekte attraktiv machen wollte. 1981 kamen einige junge spanische Konvertiten nach Granada. Sie waren ähnlich strukturiert wie eine sufistische Tariqa. Seit Mai 1983 nannten sie sich „Islamische Gemeinschaft Spaniens“. Die wichtigsten Ziele dieser Bewegung sind: die Wiederherstellung des Kalifats,¹⁵ die Schaffung eines übergeordneten islamischen Kontrollorgans zur Durchführung militärischer Strategien (?), die Befreiung der muslimischen Gesellschaften von Banknoten und finanziellen Institutionen und die Wiedereinführung von Golddinar und Silberdirham.¹⁶ Sie betrachten sich selbst als die spirituellen Erben der Almoraviden.¹⁷ Diese Vereinigung erklärt, die „Murābitūn“ gelangten in der korrupten westlichen Gegenwartsgesellschaft, die die Grundlagen eines gesunden menschlichen Lebens zerstört habe, zu neuer Blüte. Sie kritisieren die saudischen Wahhabiten, denen sie vorwerfen, den Islam zu korrumpieren, und betrachten Mohammads Gemeinschaft in der heiligen Stadt Medina als den idealen Gesellschaftsentwurf.¹⁸

Eine Gruppe von Dissidenten spaltete sich ab und gründete die „Muslimische Gemeinschaft von Al-Andalus“ (Comunidad Musulmana de Al-Andalus). Eine weitere Gruppe bildete die „Muslimische Gemeinschaft der Moschee Furcht Allahs in Granada“ (Comunidad Musulmana de la Mezquita del Temor de Allah en Granada). Eine dritte Gruppe von Dissidenten gründete unter Leitung von Francisco (Mansur) Escudero die „Junta Islámica“, deren zentrales Hauptquartier sich in Almodóvar del Río (Córdoba) befindet. Abdelkaders Getreue schlossen sich zur „Islamischen Gemeinschaft in Spanien“ (Comunidad Islámica en España¹⁹) zusammen und sind unter diesem Namen auch im Verzeichnis des Justizministeriums erfasst. Diese Gruppe ist der Eigentümer der so

¹⁴ Abd al-Qadir al-Murābit as-Sūfī (Ian Dallas).

¹⁵ Vgl. SHAYJ ABDALQADIR AS-SUFI: *El retorno del califato*, Mayurqa 1998, S. 89–90.

¹⁶ Vgl. a. a. O., S. 93–94.

¹⁷ Vgl. CANALES, Pedro/MONTÁNCHEZ, Enrique: *En el nombre de Alá. La red secreta del terrorismo islámico en España*, Barcelona 2002, S. 55–57.

¹⁸ Vgl. SHAYJ ABDALQADIR AS-SUFI, (s. Anm. 15), S. 75–80.

¹⁹ Ihr Organ ist die Zeitschrift „País Islámico“; im Internet: www.cislamica.org.

genannten Großen Moschee von Granada²⁰, von deren wunderschönem Garten aus man den besten Blick auf die Alhambra genießt. Der Bau dieser Moschee wurde 1983 begonnen, in mehreren Bauphasen nach insgesamt 20 Jahren beendet und 2003 eingeweiht. Der Emir von Sharjah (VAE) hatte mit seiner Spende die Fertigstellung ermöglicht. Sein Sohn hielt die Abschlussrede bei der Einweihungszeremonie; in seinen Worten klang jene unheilbare und romantische Al-Andalus-Nostalgie wider, die offenbar die Jahrhunderte und Generationen überdauert. Dieselbe Gemeinschaft plant den Bau einer neuen Großen Moschee in Sevilla. Bisher musste das Projekt zweimal auf Eis gelegt werden. Ein Gerichtsurteil gab den Nachbarn Recht, die gegen den ersten Plan geklagt hatten, obwohl dieser vom Bürgermeister von Sevilla nachdrücklich unterstützt worden war. Aufgrund dieses Urteils kann das zweite Bauprojekt nicht mehr auf dem vom Stadtrat vorgesehenen Grundstück realisiert werden. Derzeit bemüht man sich um den Ankauf eines Privatgrundstücks.

Abdelkader, der Gründer dieser Gemeinschaft, gab anlässlich der Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. eine Fatwā heraus. In dieser Erklärung äußert er sich wiederholt auf beleidigende Art über den Papst und katholische Symbole, verneint jede Möglichkeit eines Dialogs zwischen Christen und Muslimen und erklärt, die Da‘wa sei die einzige Lösung: „sie alle zum Islam zu rufen“ oder – eine zweite Möglichkeit – die Christen als Dhimmī, als „Geschützte“ leben zu lassen, die eine Steuer zahlen und ihren Kult privat praktizieren.²¹ Wie aggressiv die Bewegung der katholischen Kirche gegenüber eingestellt ist, zeigt sich auch in der Haltung des Leiters der Moschee von Granada: Er erklärte (09.06.2007), die eigentlichen Wurzeln Europas seien islamische Wurzeln, bezeichnete seine christlichen Wurzeln als falsch und machte allein die katholische Kirche für die „Dunkelheit des europäischen Mittelalters“ verantwortlich. Überdies behauptete er – allen Beweisen zum Trotz –, die katholische Kirche habe den demokratischen Prozess in Spanien blockiert.²²

²⁰ Die „Junta Islámica“ stellt diesen Namen in Frage. Siehe Webislam 217, unter: www.webislam.com/?idc=536 (14.07.2003).

²¹ Zur historischen Entwicklung dieser Organisation vgl. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam en la España actual* (s. Anm. 4), S. 143–160; zu Abdelkaders beleidigender Fatwā gegen Benedikt XVI. vgl. a. a. O., S. 393–399.

²² Vgl. die am Samstag, den 9. Juli 2007, auf dem internationalen Kongress „Musulmans d’Europe et défis de la reconnaissance citoyenne“ in Paris gehaltene Rede, unter: www.cislamica.org/Pensamiento/islameneurope/integracion.html (gesehen am 4.12.2008).

3.4 Islamische „Yama‘a Al-Andalus“. Maurische Liga (Yama‘a Islámica Al-Andalus. Liga Morisca)

Sie wurde 1980 in Sevilla gegründet. Ihre ersten Anfänge gehen auf die Befreiungsfront Andalusiens (FLA: Frente de Liberación de Andalucía) zurück.²³ Ihr erstes öffentliches Auftreten erfolgte auf einem Treffen (15.07.1978) mehrerer eigenständiger Gruppen – Anarchisten aus Granada und Wortführer der andalusischen Emigranten – des politischen Linksflügels. Hinzu kamen Mitglieder der PSUA (Sozialistische Einheitspartei Andalusiens), die aus Splittergruppen der PCA (Kommunistische Partei Andalusiens) und der PTA (Arbeiterpartei Andalusiens, maoistische Ideologie) entstanden war, außerdem Anhänger der INA (Nationalistische Linke Andalusiens), die ihrerseits wieder eine Unterabteilung der PSA (Sozialistische Partei Andalusiens) von Málaga war. Der Anführer der etwa 150 Mann starken Bewegung war Antonio Medina Molera, ein Ex-Seminarist aus Córdoba und ehemaliges militantes Mitglied der PCE (Kommunistische Partei Spaniens). Die Ideologie der Vereinigung geht aus den von Medina veröffentlichten Schriften hervor:²⁴

- Eine islamische Revolution hat im achten Jahrhundert die Massenkonsversionen der Al-Andalusier zum Islam ausgelöst.
- Die Umayyaden kamen nicht aus Syrien, sondern aus Valle de los Pedroches (Córdoba).
- Die muslimische Invasion in Spanien ist ein Mythos, den christliche Kreise erfunden haben, um die Eroberung von Granada und die spätere Vertreibung der Morisken durch die christlichen Könige zu rechtfertigen.
- Die Sprache von Al-Andalus war das „Aljamía“, eine romanische Sprache in arabischem Gewand.

Dies ist das Geschichtsbild der meisten Konvertiten, und es hat große Massen an Literatur hervorgebracht, die sich im Wesentlichen auf Ignacio Olagües Buch „Les arabes n’ont jamais envahi l’Espagne“ („Die Araber sind nie in Spanien eingefallen“) stützt.²⁵ Große Teile der kulturellen Linken in Spanien haben sich dieser These von der „friedlichen Ankunft“ des Islam in Spanien angeschlossen. Die „Yama‘a“ hat als erste Organisation eine „al-andalusische Identität“

²³ Zu den Anfängen dieser Gemeinschaft vgl. VALENCIA, Rafael: Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental, in: ABUMALHAN, Comunidades islámicas (s. Anm. 6), S. 180–188.

²⁴ MEDINA MOLERA, Antonio: Historia nacional de Andalucía y el andalucismo, Sevilla 1979; MEDINA MOLERA, Antonio: Historia de Andalucía, Sevilla 1980; MEDINA MOLERA, Antonio: Diccionario Andaluz Biográfico y Terminológico, Sevilla 1980.

²⁵ OLAGÜES, Ignacio: Les arabes n’ont jamais envahi l’Espagne, Paris 1969. Gesamtwerk in spanischer Sprache: OLAGÜES, Ignacio: La revolución islámica en Occidente, Córdoba 2004.

postuliert und zudem die Internationale Islamische Universität Averroes von Al-Andalus gegründet (Córdoba, 1995). Roger Garaudy war Mitglied des Leitungskomitees. Diese „Universität“ ist zurzeit nicht in Betrieb.²⁶

3.5 FEERI (Spanische Föderation islamischer religiöser Entitäten)

Die FEERI war die erste im Justizministerium eingetragene Föderation (05.10.1989) und der erste Ansprechpartner der spanischen Regierung. In ihr sind unterschiedliche und sehr gegensätzliche islamische Strömungen vereint: das von Saudi-Arabien unterstützte „Islamische Kulturzentrum Madrid“, die aus Syrien stammende „Muslimische Vereinigung Spaniens“ und die „Islamische Gesellschaft“, ein Verband spanischer Konvertiten, die in der Nachfolge des so genannten al-andalusischen Islam einen offenen und an den Westen angepassten Islam anstrebt. Die spanischen Neumuslime der „Islamischen Gesellschaft“ waren über Jahre im Vorstand der FEERI vertreten. Ein Komplott, hinter dem das „Islamische Kulturzentrum Madrid“ (Islamische Weltliga) vermutet wird, versuchte die Konvertiten zu verdrängen und einen anderen, dem saudi-arabischen Islam nahen Vorstand zu etablieren (September 2000). Dennoch blieben die Spanier bis 2005 im Vorstand. Die Präsidenten der UCIDE (Riay Tatary Bakry) und der FEERI (Félix Herrero) einigten sich auf ein neues Rahmenwerk für die Islamische Kommission Spaniens (CIE) und setzten für diesen Dachverband ein neues Leitungsgremium ein (07.08.2006). Daraufhin kam es zu einem heftigen Konflikt innerhalb der FEERI und zum Rücktritt ihres Präsidenten. Vier Tage später wählte eine Versammlung einen neuen Präsidenten – Mohamed Hamed Alí aus Ceuta – und eine prosaudische und promarokkanische Exekutive. Das Justizministerium zögerte, den neuen Präsidenten, der Ceuta und Melilla als marokkanische Städte bezeichnete, anzuerkennen. Ergebnis dieses ganzen Vorgangs war, dass die „Junta Islámica“ sich im Februar 2006 von der FEERI trennte, um eine „neue offene islamische Föderation“ zu gründen. Von dieser Blockadesituation hat sich die FEERI bis heute nicht erholt.

3.6 UCIDE (Union islamischer Gemeinschaften Spaniens)²⁷

Riay Tatary, ein Syrer mit spanischer Staatsangehörigkeit, ließ die „Muslimische Vereinigung Spaniens“ in das amtliche Verzeichnis eintragen (31.03.1971). Seine Vereinigung war offen für Syrer, Iraker und Ägypter, die mit der Bewe-

²⁶ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam en la España actual* (s. Anm. 4), S. 139–143.

²⁷ Unión de Comunidades Islámicas de España.

gung der „Muslimbrüder“ in Verbindung standen.²⁸ Gegenwärtig engagiert sich diese Vereinigung auf sozialer und humanitärer Ebene für zahlreiche Immigranten. Es ist eine Gemeinschaft „alteingesessener Muslime“, die sich den spanischen Konvertiten überlegen fühlt und den „Murābitūn“ gegenüber eine gewisse Zurückhaltung an den Tag legt. Die Vereinigung war Teil der FEERI. Während der Verhandlungen mit dem Justizministerium wandelte die „Muslimische Vereinigung Spaniens“ ihre Provinzvertretungen in unabhängige Vereinigungen um und bildete eine neue Föderation, die UCIDE (Union islamischer Gemeinschaften Spaniens, 10.04.1991).

Seit dieser Zeit streiten die beiden großen Dachverbände um die Rolle als Gesprächspartner des spanischen Staates. Das Justizministerium verlangt, dass der Vertrag mit dem Staat von einem repräsentativen Organ unterzeichnet werden soll. So entstand am 19. Februar 1992 der große Dachverband, die „Islamische Kommission Spaniens“ (CIE). Am 20. April 1992 wurde der Kooperationsvertrag unterzeichnet.²⁹ 1996 wurde eine weitere Übereinkunft unterzeichnet, um verschiedene Ziele zu erreichen: den islamischen Religionsunterricht an Schulen, das Recht muslimischer Arbeitnehmer, mit ihren Unternehmen einige freie Stunden für das Freitagsgebet auszuhandeln und während des Ramadan eine Stunde vor Sonnenuntergang die Arbeit zu beenden, religiöse Präsenz in öffentlichen Zentren, Ehe, „halāl“-Lebensmittel, islamische Friedhöfe usw. Die Entwicklung beider Übereinkünfte ist für die islamischen Gemeinschaften nicht zufriedenstellend. In vielen Fällen stellt jedoch die fehlende Verständigung der islamischen Gemeinschaften untereinander das eigentliche Problem dar.

3.7 Die „Islamische Kommission Spaniens“ (CIE, Dachverband)

Die muslimischen Vereinigungen wechseln und verändern sich mit großer Geschwindigkeit. Die CIE ist ein Dachverband, der ursprünglich gebildet wurde, um bei den Verhandlungen über den Kooperationsvertrag als einziger Vertreter des Islam zu agieren. Diesem Dachverband gehören derzeit die FEERI und die UCIDE an. Die Arbeit innerhalb der CIE gestaltet sich sehr schwierig, denn die Streitigkeiten zwischen den beiden Föderationen, aus denen sie besteht, sind nur zu offensichtlich.

Am 7. August 2007 wurde Riay Tatary (UCIDE) zum Präsidenten und Félix Herrero (FEERI) zum Vizepräsidenten gewählt. Die Spanier der „Junta Islámica“ wurden von der Exekutive verdrängt, die nun von den konservativen Gruppierungen innerhalb des Islam kontrolliert wird. Mansur Escudero

²⁸ Vgl. CANALES/MONTÁNCHEZ, En el nombre de Alá (s. Anm. 17), S. 61.

²⁹ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, El islam en la España actual (s. Anm. 4), S. 160–164.

(„Junta Islámica“) brachte gegenüber der Zeitung „El Faro de Ceuta y Melilla“ (11.05.2008) das Missfallen jener muslimischen Kreise zum Ausdruck, die als die moderatesten und „westlichsten“ gelten. Er sagte, die FEERI sei „tot“ und die CIE steuere der Auflösung entgegen, denn sie sei nicht repräsentativ und es gebe eine größere Anzahl islamischer Gemeinschaften außerhalb als innerhalb dieses Verbandes.

Seit November 2007 bewerben sich fünf regionale Föderationen um die Aufnahme in den großen Dachverband (CIE): 1. „Muslimische Föderation Spaniens“ (FEME); 2. „Islamischer Rat Kataloniens“; 3. „Islamische Föderation der Region Murcia“; 4. „Islamische Föderation der Balearen“; 5. „Hoher Islamischer Rat der Gemeinde Valencia“. Diese Föderationen fordern Neuwahlen, damit die CIE repräsentativer wird. Der neuen Plattform Islamischer Föderationen Spaniens gehören 144 Muslime an, die in neun autonomen Regionen vertreten sind. Sie versucht mit R. Tatarys dominierender „Union der Islamischen Gemeinschaften Spaniens“ (UCIDE) zu konkurrieren, weil von den insgesamt etwa 500 Gemeinschaften in Spanien 300 nicht in der CIE vertreten sind. Die 2006 gegründete „Muslimische Föderation Spaniens“ steht gut da. Ihr Generalsekretär ist Yusuf Fernández, der mit der „Junta Islámica“ in Verbindung steht. Seit die „Junta Islámica“ sich von der FEERI getrennt hat, sucht sie nach einer neuen Form des Föderalismus, die die Eingliederung einer größeren Zahl islamischer Gemeinschaften in die CIE ermöglicht. Einige Analysten glauben, dass die FEERI nur durch die FEME ersetzt werden kann. Allerdings sollte man nicht vergessen, dass die FEERI von der „Islamischen Weltliga“ unterstützt wird, die über weitreichende Mittel verfügt. Die Auseinandersetzung wird sich vermutlich noch über Jahre fortsetzen.

3.8 Andere Strömungen

a) „Junta Islámica“

Hierbei handelt es sich um eine Vereinigung spanischer Konvertiten, die aus einer Unterabteilung von „Al-Murābitūn“ hervorgegangen ist. Ihr Präsident ist Mansur Escudero, ein Psychiater, der in den 70er Jahren zum Islam konvertiert ist. Ihr Sitz befindet sich im Dār as-Salām in Almodóvar del Río (Córdoba). Von hier aus hat sie eine starke und intensive islamische Propagandatätigkeit entfaltet. Die „Junta Islámica“ bezeichnet sich selbst als die spirituelle Erbin des Islam, wie er im mittelalterlichen Spanien gelebt wurde. Ihr Präsident erklärt, man praktiziere einen Islam, der an den Westen, an die Demokratie und an die Lebensweise in offenen und freien Gesellschaften angepasst sei, die Menschenrechte verteidige und sich für die Frauenrechte einsetze; einen Islam, der sich von dem offiziellen Islam in den muslimischen Ländern und namentlich

in Saudi-Arabien und den arabischen Gebieten unterscheide oder diesem sogar entgegengesetzt sei.

Die „Junta Islámica“ ist vor allem im Bereich der spanischen Kultur sehr aktiv. Ihre Internetpräsenz ist www.webislam.com – in puncto Organisation und Information sicherlich die beste spanischsprachige Website über den Islam mit einer virtuellen Bibliothek, Wissenswertem zum Koran und zum islamischen Recht usw. Die „Junta“ hat das „Halal-Institut“ gegründet, das die Produkte angeschlossener Unternehmen mit dem „Halal“-Label auszeichnet. Dieses Label wird von der Regierung der Autonomen Gemeinschaft Andalusiens und anderen öffentlichen Behörden unterstützt. Es hat sich in ganz Spanien ausgebreitet und man findet es in zahlreichen Supermärkten. Zudem hat die „Junta“ einen Universitätslehrstuhl in islamischer Religion und Kultur eingerichtet. Mansur Escudero wird zu praktisch allen Kongressen und Meetings über den Islam, Friedensförderung, interkulturelles Leben usw. eingeladen. Sehr oft unterstützt die „Junta Islámica“ die Initiativen der derzeitigen spanischen Regierung im Rahmen des Projekts „Allianz der Zivilisationen“.

Die „Junta Islámica“ leitet aus Spaniens al-andalusischer Vergangenheit starke Ansprüche ab. Als „Nachfolgeorganisation“ der aus Spanien vertriebenen Morisken postuliert sie eine al-andalusische Nationalität. Seit Dezember fordert sie die gemeinsame Nutzung der Mezquita von Córdoba für das islamische Gebet. Ihr Präsident Mansur Escudero hat Äußerungen des Vorsitzenden der Spanischen Bischofskonferenz dahingehend interpretiert, dass dieser sich einer solchen Nutzung der Mezquita zu bestimmten Zeiten nicht widersetze, und ihn damit in diese Angelegenheit hineingezogen. Er hat Briefe an den spanischen Premierminister und an Papst Benedikt XVI. geschrieben, in denen er sein Anliegen ausführt und darum bittet, empfangen zu werden und sein Projekt erläutern zu dürfen.

b) Die kulturelle Vereinigung „Azzagra“

Der zum Islam konvertierte Spanier Antonio (Daud) Romero ist nach eigener Aussage eine Zeitlang als Professor für Soziologie an der Universität Mekka tätig gewesen. Immer wieder hat er sich in Arabien aufgehalten. Seine Mutter und seine gesamte Familie sind ebenfalls zum Islam konvertiert. Schließlich gelang es ihm, in Puebla de D. Fadrique (Granada) eine Moschee und ein Studienzentrum zu bauen. An diesem Zentrum werden im Rahmen eines Internatsystems Kurse in arabischer Sprache und islamischer Kultur und Religion angeboten. Es wurde im Juli 2001 eröffnet. Die komfortable Unterbringung und die Schönheit der Umgebung ziehen zahlreiche Nordamerikaner an, die gern für die Intensivkurse bezahlen. Der Komplex verfügt über ein Zentrum für islamische und arabische Studien, Online-Unterricht (Radio Almadrasa) und eine Fakultät für

al-andalusische Studien, die mit Al-Azhar zusammenarbeitet. Antonio Romero hat sich bisher keiner spezifischen Richtung des Islam in Spanien angeschlossen, steht jedoch mit allen Strömungen in Verbindung. Sein Hauptziel besteht darin, den Islam und die islamische Kultur in Spanien und den Herkunftsländern der Studenten seiner Ferienakademie zu verbreiten.

Der Islam in Spanien ist in viele Teile zersplittert. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, dass es selbst in den einfachsten Muslimen so etwas wie eine „Sehnsucht nach den guten alten Zeiten“ gibt. Die Erinnerung, dass das mittelalterliche Al-Andalus und seine Bewohner jahrhundertlang muslimisch waren, wiegt nach wie vor schwer und zuweilen wird das Echo dieser Nostalgie auch hörbar: „Al-Andalus wird wieder muslimisch sein“.

c) Einige wichtige Moscheen

Der Andalusi Observatory (UCIDE) schätzt, dass es in Spanien zwölf Moscheen und 332 Gebetsräume oder Kultstätten gibt. Von den Moscheen abgesehen haben viele dieser Kultstätten kein besonderes Erscheinungsbild. Die wichtigsten sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden:³⁰

1. Die Moschee von Marbella (Málaga, Andalusien) war die erste Moschee Spaniens und wurde 1981 mit finanzieller Unterstützung des saudi-arabischen Prinzen Salman erbaut. Sie liegt im nobelsten und teuersten Viertel der Stadt, der „goldenen Meile“, gleich neben dem saudischen Königspalast. Der Imam Allal Bachar leitet die Moschee praktisch seit ihrer Errichtung. Er ist ein sehr angesehener und gebildeter Mann. Scheich Bachar pflegt gelegentlichen Kontakt zu katholischen Institutionen. Er vertritt einen orthodoxen Islam und ist davon überzeugt, dass die Begegnung zwischen Christen und Muslimen für unsere Zeit absolut unverzichtbar ist.

2. Die Moschee „Abū Bakr“ in Madrid gehört der „Muslimischen Vereinigung Spaniens“. Sie wird von Muslimen aus verschiedenen Teilen der Welt – insbesondere Syrern, Jordaniern und Palästinensern – finanziert. In dieser Moschee befindet sich das Hauptquartier des UCIDE-Präsidenten Riay Tatary.

3. Die Moschee „Omar ibn al-Jattāb“ (Islamisches Kulturzentrum Madrid oder Moschee M-30) entstand auf einer vom Madrider Stadtrat zugebilligten Fläche von 16.000 m² und wurde von König Fahd ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Sa‘ūd persönlich mitfinanziert. Zurzeit wird ihr Unterhalt von Saudi-Arabien bestritten.

4. Das Gebetshaus „Jardines de Colón“ (Córdoba) wurde von General Franco für die muslimischen Soldaten seiner Armee erbaut. Das Geld kam aus Saudi-Arabien. Als die Demokratie in Spanien wiederhergestellt war, schenkte der Stadtrat von Córdoba das Gebetshaus dem marokkanischen Staat.

³⁰ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, El islam en la España actual (s. Anm. 4), S. 166–170.

5. Das Islamische Kulturzentrum von Valencia. Seine Geschichte ist sehr verworren.

6. Die Moschee von Fuengirola (Málaga, Andalusien). Diese mit privaten Mitteln und von der saudi-arabischen Stiftung „Al-Ibrāhīm“ finanzierte Moschee ist durch ihren derzeitigen Imam Kamal Mustafa mit der „Islamischen Weltliga“ verbunden. Gleichzeitig beherbergt sie die „Suhail-Stiftung“, die die islamische Propaganda unterstützt und Bücher und Pamphlete publiziert, um Einwanderern eine sehr traditionelle islamische Bildung zu vermitteln. Sie ist antiwestlich ausgerichtet. Der derzeitige Imam wurde 2005 zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, weil er in Kapitel 8 seines Buchs „The woman in Islam“ darlegt, wie die koranischen Strafen auf Frauen anzuwenden sind.

7. Die Moschee von Albaicín (Granada), die auch die Große Moschee von Granada genannt wird. Ihren Entstehungsprozess und Bau habe ich bereits beschrieben.

8. Die Moschee „Basharat“ (Pedro Abad, Córdoba) gehört der islamischen Sekte Ahmadiyya und wurde im September 1982 eröffnet.

9. Die Moschee der kulturellen Vereinigung „Azzagra“ (Puebla de Don Fadrique, Granada, Andalusien).

10. Die Moschee von Málaga, die von Saudi-Arabien finanziert und auf einer Fläche von 3.828 Quadratmetern erbaut wurde. Der Bau kostete über 22 Millionen Euro. Das saudi-arabische Ministerium für islamische Angelegenheiten hatte die Baugenehmigung beim Stadtrat beantragt und im Oktober 2002 erhalten. Aufgrund eines Fehlbetrags von 600.000 Euro konnte sie erst im August 2007 eingeweiht werden.

4. Der gegenwärtige Stand des katholisch-muslimischen Dialogs in Spanien³¹

4.1 Von der katholischen Kirche veranstaltete Treffen auf institutioneller Ebene

Die „Bischöfliche Kommission für interkonfessionelle Beziehungen“ (CERI) ist bestrebt, den Geist des Dialogs, der Begegnung und des gegenseitigen Verständnisses zwischen den Gläubigen der verschiedenen Religionen zu fördern. Im Juli 1966 als Ökumenisches Sekretariat gegründet, wurde sie im März 1975 in eine Bischöfliche Kommission umgewandelt. Stärker wahrgenommen wird ihre Arbeit auf dem Gebiet der Beziehungen zu den nichtkatholischen Christen. Doch

³¹ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam en la España actual* (s. Anm. 4), S. 329–354.

sie befasst sich auch mit der islamischen Präsenz in Spanien. Die Kommission veröffentlichte 1988 ein sehr wichtiges Dokument, die „Richtlinien für die Eheschließungen zwischen Katholiken und Muslimen“, das 1991 neu aufgelegt wurde. Anschließend publizierte sie einen Leitfaden für die Begegnung und den Dialog mit den Muslimen, der zeitnah auf die entsprechende Veröffentlichung der Französischen Bischofskonferenz folgte. Außerdem gab sie das Büchlein „Islam und Christentum“ von Davide Righi heraus. Die Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz hat am 28. November 2008 einige neue Richtlinien für die Eheschließungen zwischen Katholiken und Muslimen erlassen.

Am 23. Februar 1973 hielt der Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Kardinal Tarancón, im Ägyptischen Zentrum für Islamforschung (Madrid) einen Vortrag über die Haltung der spanischen katholischen Kirche gegenüber dem Islam. Dieser Vortrag wurde als historisches Ereignis bewertet. Ich werde im Folgenden einige von den spanischen Bischöfen unterstützte Treffen aufzählen.

1. „Erster internationaler islamisch-christlicher Kongress von Córdoba“ (10.–15.09.1974). Veranstaltet von der Vereinigung für die islamisch-christliche Freundschaft und unterstützt von der Bischöflichen Kommission für interkonfessionelle Beziehungen (CERI)³². Thema des Kongresses war „Die christliche Darstellung des Islam und die muslimische Darstellung des Christentums“ – für Christen und Muslime eine Gelegenheit, sich selbst aus dem Blickwinkel des jeweils Anderen zu betrachten. Die von gegenseitigem Verständnis geprägte Atmosphäre, die auf dem Kongress geschaffen werden konnte, wurde von Kardinal Duval (Argel) als der „Geist von Córdoba“ bezeichnet.³³

2. „Zweiter internationaler islamisch-christlicher Kongress von Córdoba“ (21.–26.03. 1977). Von denselben Organisationen veranstaltet und unterstützt. Das gewählte Thema: „Mohammad und Jesus aus muslimischer und aus christlicher Sicht“. Kardinal Tarancón hielt die Eröffnungsrede:

„Ich spreche diesen Bemühungen um ein besseres Verständnis zwischen den Religionen in unserem Land die Unterstützung und Sympathie der spanischen Kirche aus. Die spanische Kirche und das ganze spanische Volk werden nun von einem anderen Geist geleitet.“³⁴

³² Vgl. GARCÍA HERNANDO, Julian: La Iglesia de España ante los musulmanes, in: SÁNCHEZ NOGALES, José Luis: De la frontera al encuentro. Actas del tercer curso „Cristianos y Musulmanes. Convivencia y colaboración“ (Biblioteca Teológica Granadina 32), Granada 1998, S. 48.

³³ Vgl. AIC: Actas del Primer Congreso Internacional Islamo-Cristiano, Córdoba 1974, S. 7.

³⁴ Vgl. GARCÍA HERNANDO, La Iglesia de España ante los musulmanes (s. Anm. 32), S. 47.

3. „1200-Jahrfeier der Mezquita von Córdoba“ (Córdoba, 28.05.1985). In der Eröffnungszeremonie lobte der König von Spanien den Dialog und das Miteinander der Kulturen. Außerdem fanden einige Gebetsstage statt. Christen und Muslime teilten sich Gebetsräume in der Umgebung der Mezquita. Francis Kardinal Arinze, Präsident des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog, war bei den Feierlichkeiten anwesend und sprach über den interreligiösen Dialog in unserer Zeit.

4. „I. islamisch-christliches Treffen“ (11.–14.10.1986), veranstaltet von der Bischöflichen Kommission für interkonfessionelle Beziehungen in Zusammenarbeit mit dem Islamischen Kulturzentrum Madrid. Vier Themen wurden in den Gesprächen behandelt: die Möglichkeit der Zusammenarbeit; die Bedeutung des Gebets im Leben der Gläubigen; die Herausforderung des derzeitigen Unglaubens; der Fortschritt im islamisch-christlichen Dialog während der vergangenen zwanzig Jahre.³⁵

5. Eröffnung der Großen Moschee und des Islamischen Kulturzentrums in Madrid (21.09.1991). Die Eröffnungszeremonie leiteten der König und die Königin von Spanien und der saudische Prinz Salman ibn ‘Abd al-‘Azīz. Antonio Peteiro, der Erzbischof von Tànger, formulierte einige sehr wichtige Feststellungen:

„Wir stehen heute ohne Zweifel vor dem Symbol eines neuen Zeitalters, das von Öffnung und Zusammenarbeit, Annäherung und Solidarität zwischen den Menschen, den Völkern, Kulturen und Religionen geprägt ist. Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, [...] die die Menschenrechte, die religiöse Gewissensfreiheit und die Gleichheit der verschiedenen Religionen vor dem Gesetz anerkennt und den gegenseitigen Respekt im Rahmen gemeinsamer Regeln für ein demokratisches Miteinander fördert [...]. Im Islam ist noch kein Weg geebnet, der von der diskriminierenden Toleranz zur Anerkennung der religiösen Gewissensfreiheit ausnahmslos aller Individuen führt. Es gibt noch kein ‚aggiornamento‘, das eine echte Anerkennung des religiösen Pluralismus ermöglichen würde. In manchen islamischen Ländern wird sogar die diskriminierende Toleranz des Mittelalters nicht anerkannt.“³⁶

6. „II. islamisch-christliches Treffen für Dialog“ (26.–28.03.1993). Von der Bischöflichen Kommission für interkonfessionelle Beziehungen und der Islamischen Weltliga im Islamischen Kulturzentrum Madrid veranstaltet. Diskutiert wurde über folgende Themen: der Unglaube in der heutigen Welt aus Sicht des Christentums und des Islam; die Rolle der religiösen Minderheiten im islamisch-christlichen Dialog; muslimische und katholische Einstellungen zu den Menschenrech-

³⁵ Vgl. GARCÍA HERNANDO, Julian: Ecumenismo interreligioso en España. Primer Encuentro Interreligioso en Córdoba, in: Pastoral Ecueménica 9 (1986), S. 326–331.

³⁶ PETEIRO, Antonio: „Declaraciones de Mons. Antonio Peteiro, Arzobispo de Tànger, con ocasión de la inauguración de la Mezquita y del Centro Cultural Islámico de Madrid“ (21.09.1992), in: Boletín CERI, Nr. 38/39 (Mai/Dezember 1992), S. 26–27.

ten; Gewissensfreiheit und ihre Achtung in der westlichen und in der islamischen Welt; die Antwort der Religionen auf die internationale Ordnung; die Rolle der Religionen bei der Schaffung einer gerechteren internationalen Ordnung.

7. „Drei Religionen. Engagement für Frieden“ (Alcalá de Henares, 28.–30.11.1994). Dieses Treffen analysierte den Friedensprozess im Nahen Osten unter dem Blickwinkel jeder der drei monotheistischen Religionen und wurde auf Bitten der Außenminister von Israel und Spanien (S. Peres und J. Solana) veranstaltet. Die Liste der von der Spanischen Bischofskonferenz vorgeschlagenen katholischen Teilnehmer wurde von den Organisatoren nicht akzeptiert und sie luden wichtige Persönlichkeiten ein: die Kardinäle Ratzinger, Cassidy, Etchegaray und Hume; Theologen wie O. González de Cardedal und H. Küng. Sie alle ließen sich aus terminlichen Gründen entschuldigen. Die Bischöfliche Kommission war nicht an den Vorbereitungen beteiligt und lediglich durch hochqualifizierte Delegierte vertreten.³⁷ Der Bischof von Córdoba José Antonio Infantes Florido war ebenso anwesend wie der Sekretär der Spanischen Bischofskonferenz, der Diözesanadministrator von Huelva, der Erzbischof von Tanger, der Generalvikar von Algier, der Rektor des Päpstlichen Instituts für Arabische und Islamische Studien und andere spanische Professoren. Zeit für Gespräche gab es nicht, denn es wurden 24 Verlautbarungen, 22 Botschaften und 11 Abschlussreden verlesen. Der Bischof von Córdoba hielt eine kurze Begrüßungsrede, in der er den „Geist von Córdoba“ beschwor. Die Worte des Bischofs schienen jedoch zu optimistisch:

„Der privilegierte Ort für diese Erfahrung war die Stadt Córdoba, unsere weise, gläubige und tatkräftige Lehrerin. Als Hauptstadt des Kalifats wurde die Regierungsgewalt, wenn auch nicht zu gleichen Teilen, erfolgreich unter Muslimen, Juden und Christen aufgeteilt [...] wir begrüßen dieses bedeutende und vielversprechende Treffen in der Stadt Córdoba, die diese versöhnte Unterschiedlichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Geschichte schon einmal verwirklicht hat“.³⁸

Der so genannte „Geist von Córdoba“ hatte in Spanien keine Zukunft. Die beiden internationalen islamisch-christlichen Kongresse gerieten in Vergessenheit. Dafür, dass sie die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen kaum haben beeinflussen können, lassen sich mehrere Gründe anführen. Erstens ist Spanien eine Wirklichkeit, die tief im Gedächtnis des Islam ein Echo hervorruft: Al-Andalus. Der heutige Anspruch auf das mittelalterliche Al-Andalus hat mehrere islamische Gemeinschaften und Individuen veranlasst, ihre Position gegenüber

³⁷ Vgl. GARCÍA HERNANDO, Julian: Tres religiones: Un compromiso de paz. Encuentro interreligioso de Alcalá: ¿político, cultural, religioso?, in: Pastoral Euménica 34 (1995), S. 5–16.

³⁸ A. a. O., S. 17.

der katholischen Kirche zu radikalisieren. Diese Radikalisierung brachte einige bemerkenswerte Episoden hervor – man denke etwa an die Forderung, die Mezquita von Córdoba als islamischen Gebetsraum zu nutzen. Der Geist dieser Ansprüche wird von Spaniens politischer Linker mitgetragen. Die Kirche fühlt sich durch diese Einstellungen und die daraus erwachsenden extremen Forderungen unter Druck gesetzt. Ein zweiter Grund ist möglicherweise der Führungswechsel in der spanischen Kirche nach dem Tod von Kardinal Tarancón. Teile der spanischen Kirche vertraten die Auffassung, manche Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils seien unangemessen rezipiert worden. Daraufhin vollzog sich eine „Kehrtwende“ in der spanischen Kirche. Ein Teil der Bischöfe hielt es für notwendig, den übertriebenen Optimismus zu dämpfen, den die katholischen Referenten – unter ihnen auch Kardinäle und Bischöfe – im Hinblick auf die Fortschritte und Errungenschaften des Dialogs mit den Muslimen an den Tag gelegt hatten. Der Wortlaut ihrer Vorträge auf den Kongressen von Córdoba und dem von Alcalá zeichnete ein zu mildes und positives Bild vom Miteinander der Religionen im mittelalterlichen Spanien und sie hatten sich die Zukunft der christlich-muslimischen Begegnungen in den 70er bis 90er Jahren vielleicht zu einfach und verheißungsvoll vorgestellt.

Zudem nahm die Zahl der muslimischen Einwanderer nach den beiden internationalen Kongressen schwindelerregend zu. Dieses einzigartige Wachstum erfüllte die spanische Kirche mit Misstrauen gegenüber einem allzu anspruchsvollen Islam, der aus seiner Absicht zu bleiben keinen Hehl machte und in manchen Bereichen sogar den Wunsch hegte, die islamischen Werte von Al-Andalus wiederzubeleben. Muslime und insbesondere die Konvertiten wollen dem negativen historischen Image des Islam im Gedächtnis der spanischen Gemeinschaft entgegenwirken. Vor allem die kulturelle und politische Linke hat die Umdeutung der Geschichte sehr nachdrücklich betrieben. Doch diese Umdeutung ist nun ins andere Extrem ausgeschlagen: Jedes christliche Ereignis wird entweder schlechtgemacht oder in den schwärzesten Farben gemalt, während im Islam immer alles nur hell und strahlend ist. Seit dem Treffen von 1993 hat die Spanische Bischofskonferenz keine Begegnung zwischen Katholiken und Muslimen mehr veranstaltet oder unterstützt. Die Begegnung auf institutioneller Ebene stagniert.

4.2 Andere von Katholiken unterstützte Gelegenheiten zur Begegnung

Manche von Katholiken unterstützte Einrichtungen bieten Treffen, Seminare und Kongresse an.

1. Darek-Nyumba: Diese Vereinigung wurde 1969 in Madrid gegründet. Sie konzentriert sich hauptsächlich auf drei Aktivitäten: ein Zentrum für arabische, afrikanische und asiatische Studenten, hispano-arabische Forschung und islamisch-christlichen Dialog. Sie ist der Träger von CRISLAM, einer freien und unabhängigen Bewegung muslimischer und christlicher Wissenschaftler mit dem Ziel, einzig zum Wohl des Menschen zu forschen und zu arbeiten. Sie hat bereits fünf internationale islamisch-christliche Kongresse durchgeführt:

- Juni 1988: „Glaube geht vor! Die tiefen Probleme im islamisch-christlichen Dialog“. Hier wurden 16 ausgewählte Antworten muslimischer und christlicher Gelehrter aus dem Mittelmeerraum (Syrien, Libanon, Ägypten, Tunesien, Marokko, Spanien, Frankreich und Italien) aufgegriffen, die beide Welten kennen und am Dialog interessiert sind.
- September 1994: „Zu den Wurzeln. Auf der Suche nach einer gemeinsamen Sprache für einen echten interreligiösen Dialog“. 12 ausgewählte Texte zu einer verbindenden Fragestellung: Kann man Christ sein, ohne spirituell ein Semit und kulturell ein Grieche zu sein? Kann man Muslim sein, ohne spirituell ein Semit und kulturell ein Araber und ein Grieche zu sein?
- Mai 1997: „Was sagen die Leute über mich? Was wir, Christen und Muslime, meinen, wenn wir sagen, dass Jesus der Sohn Gottes ist oder nicht ist“.
- Mai 1999: „Unstimmigkeiten Gottes. Muslime und Christen bekennen“. Fragen an die Teilnehmer: Worin sehen Sie die größten Unstimmigkeiten, die Ihre Religion in doktrinellem Hinsicht und in der Praxis entwickelt hat? In welchem Maß wirken sich diese Unstimmigkeiten Ihrer Ansicht nach auf den Dialog und die Zusammenarbeit von Muslimen und Christen aus? Was könnte Christen und Muslimen helfen, diese Unstimmigkeiten und ihre Folgen zu überwinden?
- Dezember 2002: „Die Angst vor dem islamisch-christlichen Dialog“. Die Frage: Welche Ängste sind es hauptsächlich, die Ihrer Meinung nach die Verantwortlichen und die Gelehrten Ihrer Religion im Hinblick auf den Dialog mit den Christen oder den Muslimen paralysieren?

2. Bayt al-Thaqafa (Haus der Kultur). Es wurde 1974 von franziskanischen Missionsschwestern gegründet, um arabischen und afro-asiatischen Einwanderern die Integration in Katalonien zu erleichtern. Es praktiziert den franziskanischen Geist des Friedens und der Eintracht³⁹ und ist um freundschaftliche Beziehungen zu den Muslimen bemüht.

³⁹ Vgl. LOSADA CAMPO, Teresa: Desde el diálogo de la vida con los inmigrantes, in: Éxodo 68 (2003), S. 55–56.

3. CIRI (Zentrum zur Erforschung interreligiöser Beziehungen). Diese Einrichtung der theologischen Fakultät von Granada entstand mit Unterstützung der Regionalen Bischofskonferenz von Nordafrika (CERNA). Ihr Ziel besteht darin, die Kirchen und Gesellschaften auf beiden Seiten des Mittelmeers mit den Mitteln der Reflexion und des Austauschs zu unterstützen. Seit seiner Gründung leite ich dieses Zentrum und die zweijährigen Treffen. Es hat bereits fünf „Christlich-muslimische Kurse“ veranstaltet.

- 1993 (5.–9. Juli): Erster Kurs „Zusammenleben und Zusammenarbeit“. Themen: Die Kirche in Koexistenz und Zusammenarbeit; Die Kirche und der interreligiöse islamisch-christliche Dialog; Der Islam als Religion; Soziopolitischer und kultureller Kontext der Wiedergeburt des Islam; Der Islam im Maghreb; Die Kirche im kulturellen Kontext des Islam; Islam und Emigration; Die Kirche im Islam. An diesem Kurs nahmen die Erzbischöfe von Algier, Tanger und Rabat und etwa 90 weitere Personen teil, die im Maghreb und in Spanien seelsorgerisch tätig sind.
- 1995 (3.–7. Juli): Zweiter Kurs „Zusammenleben und Zusammenarbeit“. Themen: Stabilität und soziopolitischer Wandel im westlichen Mittelmeerraum 1975–95; Die Muslime in Spanien, Stand und Perspektiven; Der islamische Fundamentalismus als Deutung des Islam; River Martil, eine Erfahrung im Maghreb; Die muslimische Mystik als Erfahrung; Der Marokko-Besuch des Papstes vor zehn Jahren; Ausbildung von Seelsorgern in einer multikulturellen Gesellschaft; Im Dienst an der Jugend in islamischen Ländern; Die missionarische Spiritualität in islamischen Gebieten; Das Heil in nichtchristlichen Religionen.
- 1997 (30. Juni–3. Juli): Dritter Kurs „Von der Abgrenzung zur Begegnung“⁴⁰. Themen: Die Kirche in Nordafrika seit der Ausbreitung des Islam; Eine Erfahrung des Miteinanders im Rahmen der muslimischen Spiritualität; Die spanische Kirche und die Muslime; Frauen und Familie in der islamischen Welt: Stand, Entwicklung und Perspektiven; Muslime in Europa: Stand und Perspektiven; Algerien: auf dem Weg zu einer Kirche im Islam; Abrahams Gott: eine Bezugsgröße?; Muslimische Frauen in Spanien; Bibel und Koran: Schriften, die einander in Frage stellen; Der Islam im heutigen Spanien: muslimische Ansichten; Die muslimische Volksreligion in Nordafrika; Christen und Muslime im Sudan; Jesus, Sohn Marias, und Jesus Christus, Sohn des Vaters.

⁴⁰ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, José Luis (Hg.): De la frontera al encuentro. Actas del tercer curso „Cristianos y Musulmanes. Convivencia y colaboración“ (Biblioteca Teológica Granadina 32), Granada 1998.

- 1999 (5.–9. Juli): Vierter Kurs „Gotteserfahrung“⁴¹. Themen: *Tertio Millenio Adveniente* und der interreligiöse Dialog; Christentum und Religionen: Dokument „Das Christentum und die Religionen“ der Internationalen Theologischen Kommission; Ägypten: Christen und Muslime am Scheideweg; Das Islambild im katholischen Religionsunterricht in Spanien: Curriculum und Texte; Christentum und Islam in Al-Andalus: Gedächtnis der Geschichte; Gottesbilder und interreligiöser Dialog; Christen und Muslime: Miteinander und Verständnis als Herausforderung in der heutigen Welt; Gebet als religiöse Handlung in Christentum und Islam; Die schönen Namen Gottes: Gebet und Lobpreis; Das Gottesbild der spanischen christlichen Mystiker; Ein Blick auf „tasawwuf“ in der Lehre von Scheich ‘Alawiyya; Bibel und Koran: „Bilder“ Gottes.
- 2002 (1.–5. Juli): Fünfter Kurs „Islam und Moderne“. Themen: Was verstehen wir unter Moderne?; Stand und Fortschritt des Islam in Zentral- und Südafrika; Islam und Moderne; Koranhermeneutik und Moderne; Junge Marokkaner und das Aufkommen der Moderne; Muslimische Frauen: religiöse Tradition und Moderne; Islamische Modelle in Asien; Neo-romantische spanische Literatur über das gemeinsame Leben der drei Kulturen; Islamische Menschenrechtserklärungen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948); Muslime und Immigration: Spanien als Aufnahmeland; Islamismus als Problem für den Islam; Massenmedien und Moderne; Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog und die Beziehung zum Islam.

Neben den erwähnten gibt es andere Zusammenkünfte, die von der örtlichen Caritas, christlichen Gemeinden oder Ordenseinrichtungen, ökumenischen Kommissionen, Universitäten und so fort organisiert werden. Ihr Aktionsradius ist örtlich begrenzt. Diese Zusammenkünfte finden in den Massenmedien kein großes Echo und werden an islamischen Feiertagen oder weltweiten Gedenktagen veranstaltet. Bei diesen Treffen werden die Gemeinsamkeiten der kulturellen Dimension und zuweilen auch der spirituellen und der Gebetserfahrungen geteilt. An katholischen Schulen mit muslimischen Schülern finden Treffen statt, die das gegenseitige Verständnis fördern sollen. Die Lehrer sind dafür vielleicht nicht immer ausgebildet und haben auch nicht unbedingt die richtigen Hilfsmittel, um sich optimal darauf vorzubereiten.

Erst kürzlich (6. September 2007) ist in Barcelona eine Sektion der GRIC⁴² eingerichtet worden. Diese Initiative wurde sehr direkt durch den Generalvikar von Barcelona, Dr. Juan Martínez Porcell, unterstützt. Der Präsident der GRIC,

⁴¹ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, José Luis (Hg.): *La Experiencia de Dios* (Biblioteca Teológica Granadina 35), Granada 1998.

⁴² Groupe de recherches islamo-chrétiennes.

Hmida Ennaifer, der Rektor des P.I.S.A.I., Miguel Ángel Ayuso Guixot, und der Erzbischof von Barcelona, Kardinal Martínez Sistach, nahmen an der Eröffnungszereemonie teil. Mangels hinreichend ausgebildeter muslimischer Referenten konnte die Arbeit jedoch bisher noch nicht aufgenommen werden.

4.3 Foren des kulturellen und politischen „Dialogs“⁴³

Die meisten Begegnungen zwischen Muslimen und kulturell vom Christentum geprägten Spaniern finden derzeit im akademischen Umfeld, auf Foren, Symposien, Seminaren oder Reisen statt, die von kulturellen und politischen Institutionen, Universitäten oder islamischen Vereinigungen gesponsert werden. Diese Dialogschauplätze scheinen die Nachfolge der von der katholischen Kirche geförderten Foren angetreten zu haben. In der Regel heben sie die positiven und hellen Seiten des Islam hervor. Gleichzeitig dienen sie häufig als Plattform, um an Spaniens islamische Vergangenheit zu erinnern und die katholische Kirche heftig zu kritisieren, die als die Erbin jener mittelalterlichen Könige dargestellt wird, die die Muslime aus Spanien vertrieben haben. Sie werfen ihr außerdem vor, die glanzvollen Errungenschaften der islamischen spanischen Kultur jahrhundertlang totgeschwiegen und die spanische und europäische Zivilisation ins Dunkel gestürzt zu haben. Die schärfsten Kritiker sind die zum Islam konvertierten ehemaligen Christen, die christlichen Mitglieder der so genannten „Basiskirche“ und die „Wissenschaftler“ und Politiker der Linken. Einige dieser Foren und kulturellen Veranstaltungen sollen im Folgenden vorgestellt werden.

1. Die „Stiftung al-andalusisches Erbe“ (Granada) ist eines der Foren, die bei den politischen Behörden der autonomen Region Andalusien besonderes Wohlwollen genießen. Sie wurde 1994 vom Parlament Andalusiens gegründet. Ihr Ziel ist es, die kulturellen Errungenschaften von Al-Andalus hervorzuheben: Straßen, Monumente, Entdeckungen, Geschichte, Literatur, Philosophie, Dokumentation usw. Mehrere ihrer Veröffentlichungen sind von einer pro-islamischen Romantik und zuweilen von Bestrebungen der kulturellen und politischen Linken gekennzeichnet, sich für die katholische Überlegenheit zu rächen. Manche Publikationen stellen der heutigen spanischen Identität eine andere Identität an die Seite oder sogar entgegen, die sie für „eher gerechtfertigt“ halten: die „al-andalusische Identität“. Die Stiftung entfaltet eine ganz erstaunliche Publikationsstätigkeit, die zweifellos nur mit Hilfe kontinuierlicher Geldspritzen von Seiten der politischen Behörden Andalusiens und anderer finanzieller Institutionen möglich ist. Die katholische Gemeinschaft weiß, wie wichtig es ist, alle Quellen der spanischen Identität sorgfältig zu berücksichtigen, und ist besorgt über die

⁴³ Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam en la España actual* (s. Anm. 4), S. 195–234.

Einseitigkeit dieser Bemühungen, „das Gedächtnis wiederherzustellen“, die das Erbe und die Realität des Christentums in Andalusien und in Spanien in den Hintergrund zu drängen versuchen.

2. „Kongress Lateinischer Humanismus und Islam“ (Alcalá de Henares, 9. –11. Mai 2002). Organisiert vom Institut für sephardische und al-andalusische Forschung (Universität Alcalá de Henares) und gesponsert von der Cassamarca-Stiftung (Treviso, Italien). Der Kongress bestand aus mehreren Berichten und Gesprächsforen über die Beziehungen zwischen dem christlich-westlichen Humanismus und verschiedenen Dimensionen des Islam und war sehr international.

3. Das Projekt „Allianz der Zivilisationen“. Hierbei handelt es sich um eine politische und kulturelle Initiative des spanischen Premierministers, die vom türkischen Premierminister (September 2004) und den Vereinten Nationen unterstützt wird. Personengruppen, die der spanischen Regierung und der Sozialistischen Partei nahe stehen, organisieren verschiedene staatlich finanzierte Veranstaltungen, die der Initiative Bekanntheit und Bedeutung verleihen sollen. Andere politische und kulturelle Institutionen üben allerdings heftige Kritik, weil sie das Projekt für inhaltsleer und ziellos halten. Zudem sind sie der Ansicht, es lenke von den eigentlichen Problemen ab und stelle auf dem Weg zu einer echten und wechselseitigen Beziehung mit der islamischen Welt keine Hilfe dar. Die islamischen Vereinigungen haben sich diesem Projekt größtenteils angeschlossen und in seinem Rahmen verschiedene Veranstaltungen organisiert. Eine Vertreterin der „Junta Islámica“ hat einen Artikel veröffentlicht, in dem sie Rodríguez Zapatero mit Jesus Christus vergleicht und ihm messianische Züge zuspricht: „Ja, er ist in die Geschichte eingegangen als ein Mann, der der in einer Epoche des Terrors versunkenen Welt inmitten des Chaos eine neue Hoffnung gegeben hat [...] Mit dem Mut und der Autorität eines Jesus von Nazaret respektiert Herr Zapatero die Organisation der Vereinten Nationen, vertraut ihr und erkennt ihre moralische Autorität und ihre Befugnis an, Konflikte friedlich zu lösen und die Waffen durch den Dialog zu ersetzen – die Basis und unverzichtbare Grundlage für Verständnis und Vernunft, die allein den Menschen gegeben ist.“⁴⁴

4. „Kongress Islam und Westen: Die Allianz der Zivilisationen“ (Chefchaouen, Nordmarokko, 18.–20. November 2005).⁴⁵ Ein Ergebnis dieses Kongresses war die Chefchaouen-Erklärung zur Allianz der Zivilisationen und Kulturen. Sie ruft dazu auf, den Dialog zwischen Religionen, Zivilisationen und Kulturen zu fördern. Die Abschlusserklärung enthält unter der Ziffer 11 einen beson-

⁴⁴ Vgl. ORTEGA, Maribel: Alianza de Civilizaciones y Paz: El difícil camino de la justicia, unter: www.webislam.com/?idt=6041 (veröffentlicht am 28.10.2006, gesehen am 29.05.2009).

⁴⁵ Veranstaltet von der ISESCO und der „Islamic Call Society“.

deren Vorschlag: Man solle im Jahr 2011 die 1300-Jahrfeier der „gewaltlosen Ankunft“ des Islam in Spanien begehen, die, anders als „sie“ uns hatten weismachen wollen, keine gewaltsame Invasion, sondern die Folge einer inneren Revolution gewesen sei; der größte Teil der hispanischen Bevölkerung habe die islamische Zivilisation bereitwillig angenommen, weil sie höher entwickelt war als die feudale europäische Kultur. Zur Feier dieses Jahrestages solle daher an der Küste von Gibraltar ein großes Denkmal errichtet werden.⁴⁶ Die zum Islam konvertierten Spanier haben diesen Vorschlag begeistert aufgegriffen. Es ist jedoch paradox, mit einem Denkmal an eine Invasion erinnern zu wollen und auf der anderen Seite darauf zu drängen, dass alle Wahrzeichen, Gedenkfeiern, Bilder und anderen Symbole entfernt werden, die an das Vorrücken der christlichen Armeen (Reconquista) oder den Rückzug der Muslime nach Süden bis hin zur endgültigen Vertreibung der maurischen Bevölkerung (Moriscos) durch Felipe II. erinnern. Viele Analysten bewerten diese Widersprüchlichkeit als heimliche Sehnsucht nach historischer Rache und kultureller Vergeltung.

5. „II. Internationales Treffen zu Bildung und Kultur über die Allianz der Zivilisationen“ (Chefchaouen, Marokko, 30. Oktober–1. November 2006). Die spanischen Konvertiten beanspruchten das Recht auf eine al-andalusische Nationalität.⁴⁷

6. „Von Córdoba nach Timbuktu. Eine Reise von der Vergangenheit in die Gegenwart der al-andalusischen kulturellen Identität“ (17.–21. Juli 2006). Dieser Kurs wurde von der Universität Córdoba in Zusammenarbeit mit der Drei-Kulturen-Stiftung, der UNESCO und der Mahmud-Katí-Stiftung (Timbuktu) organisiert. Unter anderem wurde dort der Vorschlag geäußert, „den Erben der vertriebenen Al-Andalusier (Moriscos) die emotionale und rechtliche Wiedereinbürgerung“ anzubieten.

7. „Allianz der Zivilisationen, Allianz für den Frieden“ (Córdoba, 17.–19. Juni 2007). Dieses Seminar wurde von der „Junta Islámica“ und dem „World Islamic Leadership“ organisiert. Das Treffen machte den Wunsch der spanischen Konvertiten deutlich, das Projekt der derzeitigen spanischen Regierung am Leben zu erhalten. Mohammad Sherif⁴⁸, Präsident des „World Islamic Leadership“, erklärte: „Die meisten Muslime, 80 oder 90 %, befürworten die Allianz der Zivilisationen.“ Mansur Escudero („Junta Islámica“) beschrieb die Allianz der Zivilisationen als ein humanistisches, rationales und auf dem Koran basierendes

⁴⁶ Auf Vorschlag von Joaquín Bustamante, Professor an der Universität von Cádiz. Vgl. AGENCIA ISLÁMICA DE NOTICIAS: Éxito del primer congreso „Islam y Occidente: La Alianza de Civilizaciones“, unter: www.webislam.com/?idn=3367 (veröffentlicht am 27.11.2005, gesehen am 29.05.2009).

⁴⁷ Vgl. EUROPA PRESS NEWS, 06.11.2006.

⁴⁸ TAGESZEITUNG „El País“, 23.06.2007.

Projekt. Er stellte fest, dass der eine Dialog zwischen den Religionen in diesem Projekt eine wesentliche Rolle spielt, weil die Religionen die Erfahrung enthalten, dass in Gott Friede ist. Erstaunlicherweise vertritt er eine ähnliche Position wie Benedikt XVI., wenn er sagt: „Wir alle sind vernunftbegabte menschliche Wesen [...] niemand ist dem anderen überlegen, weil er der einen oder anderen Religion angehört.“ Er fordert die Einrichtung einer al-andalusischen Stiftung für den Dialog der Zivilisationen, um die Allianz der Zivilisationen aufrechtzuerhalten und mit Inhalt zu füllen. Auf demselben Seminar war auch ein Mitglied der so genannten „Basiskirche“ anwesend, die der offiziellen spanischen Kirche gegenübertritt: Der Mann schlug das Konzept einer „islamischen Befreiungstheologie“ vor.⁴⁹ Die dritte Erklärung dieses Seminars fordert die Unterzeichnerstaaten der Allianz der Zivilisationen dazu auf, die Religionsfreiheit und die Minderheiten zu respektieren und eine gerechte Migrationspolitik zu betreiben.⁵⁰ Ein Bezug auf die al-andalusische Frage findet sich im ersten Dokument: Die Wiederherstellung des historischen Gedächtnisses von Al-Andalus als Paradigma für die Allianz der Zivilisationen.

8. In einem ähnlichen Kontext sind verschiedene andere Schritte unternommen worden. Der Regierungsvizepräsident stellte anlässlich der Eröffnungszeremonie des „Arabischen Hauses“ fest, die arabische und muslimische Welt sei ein grundlegender Teil unserer Geschichte.⁵¹ Nach einem Treffen mit islamischen Würdenträgern (Februar 2006) erhielt der spanische Premierminister von diesen ein Schreiben, in dem sie ihm dafür dankten, dass er sich so mutig für die Allianz und das Verständnis zwischen den Zivilisationen engagiere. In demselben Brief beantragten sie, die Hagia Sophia und die Mezquita von Córdoba in ökumenische Gebetshäuser umzuwandeln und auf diese Weise ein Zeichen für die Allianz der Zivilisationen zu setzen. Die Universität von Valencia und das Islamische Kulturzentrum in Valencia veranstalteten einen „Internationalen Kongress zur Allianz der Zivilisationen“ (Valencia, 10. Juni 2006). Die Universität Saragossa organisierte den „I. Kurs ‚Islam und der Westen: Perspektiven für die Zukunft‘“ (Jaca, 3.–4. Juli 2006). An der Universität von Navarra fand der „I. Kurs ‚Spanien vor der Konfrontation mit dem Islam und der Integration der Zivilisationen‘“ statt (Pamplona, 30. August 2006). Der „I. Kurs ‚Judentum, Christentum und Islam: Drei Religionen im Dialog‘“ (Sevilla, 11.–15. Septem-

⁴⁹ LIDERAZGO POPULAR ISLÁMICO MUNDIAL (WIPL): Alianza de civilizaciones, Alianza por la Paz: seminario internacional celebrado en la ciudad de Córdoba los días 18 y 19 de Junio de 2007 auspiciado por el Liderazgo Popular Islámico Mundial (WIPL) y Junta Islámica de España/Liderazgo Popular Islámico Mundial (WIPL)/Junta Islámica de España, Almodóvar del Río (Córdoba) 2008, S. 72–79.

⁵⁰ A. a. O., S. 170f.

⁵¹ Vgl. TAGESZEITUNG „ABC“, 09.12.2005.

ber 2006) wurde von der Internationalen Universität Andalusien und der Stiftung „Drei Kulturen des Mittelmeers“ veranstaltet.

9. Mit besonderem Hinweis auf das „I. Forum der Allianz der Zivilisationen“ (Madrid, 14.–16. Januar 2008) forderte T. Erdogan den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union. Am Montag, dem 15. September 2008, reiste R. Zapatero in die Türkei, um gemeinsam mit Erdogan an der Eröffnung des so genannten Zentrums für die Allianz der Kulturen und an der Zeremonie des Fastenbrechens teilzunehmen. Zapatero erklärte, er wolle den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union unterstützen. Erneut bekräftigte er seine Sympathie für die Allianz der Zivilisationen und sagte, Spanien sei stolz auf den Einfluss, den der Islam in diesem Land gehabt habe.

10. Die „Weltkonferenz für den Dialog“ (Madrid, 16.–18. Juli 2008) war bisher das letzte Großereignis. Sie wurde vom König von Saudi-Arabien veranstaltet und die spanische Regierung stellte die Verbindung zur Allianz der Zivilisationen her. Im Fokus der Konferenz standen hauptsächlich vier Punkte: Religionen, menschliche Gesellschaft, Ethik und Familie, Förderung des Dialogs. Interessanterweise war die Ansprache von König ‘Abdullah ibn ‘Abd al-‘Azīz unverkennbar darauf ausgerichtet, Saudi-Arabiens Image zu verbessern. Er charakterisierte sein Land mit den Begriffen „Mäßigung, Toleranz, Dialog und Versöhnung“. Er berief sich auf den Dialog als ein Mittel, den Hass zu überwinden und Wege der Zusammenarbeit zu finden, die sich auf die Würde des Menschen gründen. ‘Abdullah al-Turki, der Sekretär der Islamischen Weltliga, hielt ebenfalls eine wichtige Ansprache, die in dieselbe Richtung wies. Er schilderte einen Islam, der sich danach sehnt, die Traumata der Vergangenheit zu überwinden und eine Zukunft des Friedens aufzubauen. Jean-Louis Kardinal Tauran unterstrich die gemeinsamen Überzeugungen: den Glauben an den einen Gott und die Macht der Liebe, die Verantwortung für die Schöpfung, die Würde der Person, das Naturrecht als zentralen Punkt und das gemeinsame Engagement für die moralische Erziehung der Jugend. Er erinnerte an den authentischen Begriff der Religionsfreiheit. Die Abschlusserklärung wurde nicht in allen Punkten von allen Teilnehmern mitgetragen. Auf dieser Konferenz, die in Madrid stattfand, war kein einziger Vertreter der spanischen katholischen Kirche anwesend.

All diese Aktivitäten – die Weltkonferenz für Dialog ist hier nicht berücksichtigt – vermitteln den Eindruck, als sei das Christentum erst nach den so genannten „acht Jahrhunderten“ der islamischen Herrschaft nach Spanien gekommen. Die Tatsache, dass Spanien noch in der Zeit der Apostel und damit sieben Jahrhunderte vor der Ankunft des Islam christianisiert worden ist, wird verschwiegen. Überdies wurde Toledo nach der islamischen Invasion bereits 1085 wieder eine christliche Stadt. Wir können sagen, dass die tatsächliche Macht der Muslime nach der Schlacht von Las Navas de Tolosa (1212) praktisch auf das

Königreich Granada beschränkt war. Von dieser Gegend abgesehen währte der islamische Einfluss auf die meisten Regionen Spaniens nur fünf Jahrhunderte. Der Diskurs über diese „Themen“ lässt jedoch sowohl die christliche Besiedlung Spaniens vom ersten bis zum siebten Jahrhundert als auch die Tatsache außer Acht, dass das Christentum in den mozarabischen Gemeinschaften innerhalb der islamischen Gebiete und auch in den christlichen Königreichen im Norden Spaniens weiterlebte. Zudem wird suggeriert, die Vertreibung der maurischen Bevölkerung und die Wiederherstellung des Christentums sei die größte Katastrophe, die Spanien jemals erlitten habe. Einige kulturelle Gruppierungen und Politiker glauben, dies sei ein gangbarer Weg, um den Einfluss der katholischen Kirche zu beschränken.

5. Muslime in Spanien: besondere Ereignisse der vergangenen fünf Jahre⁵²

5.1 Die gesellschaftliche Situation nach den Anschlägen vom 11. März 2004

Nach den einschneidenden Veränderungen während der Ruhephase vor den Wahlen am 14. März 2004 und dem Regierungswechsel war die öffentliche Meinung gespalten. Parteien, Bürger und Massenmedien zerfielen in zwei gleichstarke Lager und das politische Spektrum teilte sich in eine linke und eine rechte Hälfte. Diese schwere Krise hat Spanien politisch erschüttert und überdauerte sowohl die parlamentarische Kommission als auch den Prozess gegen die mutmaßlichen Terroristen. Die Muslime verurteilten die terroristischen Anschläge mit noch nie dagewesener Härte. Menschenrechtsvertreter und Muslime äußerten sich erleichtert darüber, dass es nicht zu gewalttätigen Ausschreitungen gegen muslimische Gemeinschaften kam. Dennoch stellten sie in Teilen der spanischen Bevölkerung ein gewisses Misstrauen fest.

5.2 Nachwirkungen des Karikaturenstreits

Die Krise im Zusammenhang mit den dänischen Mohammad-Karikaturen hat der Präsenz der Muslime in der öffentlichen Meinung eine breite Plattform verschafft. Es ist zu betonen, dass die Konvertiten am aggressivsten aufgetreten sind. Die besonders traditionellen Muslime haben ihr Missfallen geäußert, dabei jedoch größeren Realismus und geringere Aggressivität an den Tag gelegt.

⁵² Vgl. SÁNCHEZ NOGALES, *El islam en la España actual* (s. Anm. 4), S. 329–354.

5.3 Die Diskussion um die Kathedrale von Córdoba

Die Debatte um die Kathedrale von Córdoba, die Mansur Escudero („Junta Islámica“) angestoßen hatte, währte von Dezember 2006 bis Januar 2007. In dem Versuch, von einer Erklärung des Vorsitzenden der Spanischen Bischofskonferenz zu profitieren, beanspruchte Escudero die Mezquita von Córdoba als islamischen Gebetsraum. Der wachsende Druck auf die katholische Gemeinde von Córdoba führte am Nachmittag des 27. Dezember zu einer offiziellen Stellungnahme des Bischofs von Córdoba, der die religiöse und rechtliche Situation der Kathedrale zu klären versuchte und betonte, dass die katholische Gemeinschaft mit allen anderen religiösen Gemeinschaften in Frieden leben wolle. Am 28. Dezember vollzog Mansur Escudero zwei rituelle Gebete vor der Kathedrale. Dieses Ereignis stieß in den Massenmedien auf ein breites Echo. Die Sozialistische Partei von Córdoba unterstützte die Forderung der „Junta Islámica“. Um Druck auf den Bischof von Córdoba auszuüben, veröffentlichte die Zeitung „El País“ einen Leitartikel, der einige falsche historische Daten enthielt und andere wichtige Informationen unterschlug. Vom 13. Januar an ließ der Druck seitens der Medien nach. Seltsamerweise wurden der Vorschlag und die Position der „Junta Islámica“ von den anderen muslimischen Gemeinschaften fast gar nicht unterstützt.

5.4 Die Regensburger Vorlesung

Dagegen fiel die Reaktion der islamischen Gemeinschaften auf die Vorlesung des Heiligen Vaters an der Universität von Regensburg vergleichsweise aggressiv aus. Die „Junta Islámica“ wies die Inhalte der Vorlesung im Rahmen einer Medienkampagne öffentlich zurück. Die heftigste und beleidigendste Reaktion war jedoch die der Islamischen Gemeinschaft in Spanien („Al-Murābitūn“), deren Sitz sich in der Moschee von Granada befindet: Der Gründer veröffentlichte zwei beleidigende Dokumente gegen den Papst und gegen die wichtigsten Symbole und Inhalte des christlichen Glaubens. Er erklärte die Christen zu Ungläubigen („kāfirūn“), lehnte den interreligiösen Dialog ab und rief dazu auf, den Christen mit Jihād und Da‘wa zu begegnen. Andere islamische Einrichtungen waren durch die Vorlesung des Papstes zwar verstört, reagierten jedoch moderat. Die politische und kulturelle Linke nutzte die Gelegenheit, eine pro-islamische Position einzunehmen und die katholische Kirche zu kritisieren. Die Volkspartei – am rechten Flügel des politischen Spektrums – sprach sich eindeutig dafür aus, den Papst zu unterstützen, der die gemeinsamen Werte der westlichen Welt hochhalte, während die Sozialistische Partei die Papstrede als unpassend bezeichnete, ohne sich in irgendeiner Weise zum Schutz von Werten wie der

Gewissens- und Meinungsfreiheit zu äußern, die beide zu den Errungenschaften der christlichen Kultur des Westens gehören. Schließlich schob der Premierminister am 21. September eine Erklärung zugunsten des Papstes nach. Am 24. September flaute der von den führenden Muslimen ausgeübte Druck ab und das Thema verschwand aus den Medien.

6. Schlussfolgerungen

1. Nach vier Jahrhunderten völliger Abwesenheit kann seit den frühen 80er Jahren wieder von einer nennenswerten muslimischen Präsenz in Spanien die Rede sein: In den vergangenen 25 Jahren ist die Zahl der Muslime von einigen Hundert auf 1.350.000 (ein Näherungswert) gestiegen.

2. Aufgrund des im Vorfeld Gesagten lässt sich die Entwicklung der Zusammenkünfte und Begegnungen in drei Phasen unterteilen.

a) Erste Phase: 1974–1993

In diese Zeit fallen die ersten neuen Kontakte zwischen Christen und Muslimen in Spanien. In den 70er Jahren unterstützte die Spanische Bischofskonferenz aufgrund der in der Erklärung „*Nostra Aetate*“ enthaltenen Empfehlungen zwei wichtige internationale Kongresse zum Thema Islam und Christentum in Córdoba; der erste befasste sich mit beiden Religionen, der zweite mit den beiden Religionsstiftern Jesus und Mohammad. Die Kardinäle Duval (Algier) und Tarancón (Madrid) führten in diesem Zusammenhang den Begriff „Geist von Córdoba“ ein, eine in gewisser Weise idealisierte Sicht des Miteinanders von Christen und Muslimen im mittelalterlichen Spanien als Modell für eine von Verständnis, Begegnung, gegenseitigem Respekt und Zusammenarbeit geprägte Zukunft. Dieser „Geist“ verblasste im Lauf der 80er und verschwand in den 90er Jahren ganz. Vertreter der katholischen Hierarchie waren auf beiden Treffen anwesend. Zudem fanden drei weitere von der Bischofskonferenz unterstützte Zusammenkünfte statt. Die wichtigsten Themen, die dort zur Sprache kamen, waren: Zusammenarbeit; Die Rolle des Gebets im Leben der Gläubigen; Unglaube; Der Dialog zwanzig Jahre nach dem Vatikanischen Konzil; Religiöse Minderheiten; Recht und Gewissensfreiheit im Westen und in der islamischen Welt; Die Religionen und die internationale Ordnung.

b) Zweite Phase: 1993–2003

Seit 1993 finden keine offiziellen Treffen zwischen Vertretern der Spanischen Bischofskonferenz und den Muslimen mehr statt. In Alcalá de Henares wurde auf Ersuchen der Außenminister Israels und Spaniens noch ein weiterer Kon-

gress abgehalten (1994). Er analysierte den Friedensprozess im Nahen Osten aus der Sicht jeder der drei monotheistischen Religionen. Bei dieser Gelegenheit waren zum letzten Mal offizielle Vertreter der katholischen Kirche anwesend. Der Bischof von Córdoba äußerte sich in seiner Ansprache allzu optimistisch: „Der privilegierte Ort für diese Erfahrung war die Stadt Córdoba [...] wir begrüßen dieses bedeutende und vielversprechende Treffen in der Stadt Córdoba, die diese versöhnte Unterschiedlichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Geschichte schon einmal verwirklicht hat.“

Schließlich setzte sich jedoch ein neuer Ansatz durch: Eine neue Generation von Bischöfen hielt es für unrealistisch, einen Geist zu beschwören, der den heutigen Vorstellungen von einem Miteinander nicht mehr entspricht. Das schwindeleckerregende Tempo der muslimischen Immigration in Spanien und das rasche muslimische Bevölkerungswachstum erfüllten einen Teil der Bischöfe mit Argwohn. Die institutionellen Treffen kamen zum Erliegen. Die seither von Christen, akademischen Einrichtungen und Orden veranstalteten Islam-Symposien stehen in keiner institutionellen Verbindung zur Bischofskonferenz. Darek Nyumba („Haus der Kultur“) hat zwischen 1988 und 2002 fünf islamisch-christliche Kongresse veranstaltet. Die wichtigsten Themen waren: Der Dialog zwischen Christen und Muslimen; Eine Sprache für den Dialog; Jesus aus christlicher und aus muslimischer Sicht; Christentum und Islam als Religionen und ihre Abweichungen vom Geist des Religionsstifters; Die Hierarchie und die Furcht der Gelehrten vor Dialog und Engagement. Außerdem hat das CIRI (Forschungszentrum für interreligiöse Beziehungen der theologischen Fakultät Granada) fünf Kurse zum Thema „Christen und Muslime“ organisiert. Das Forschungszentrum wurde von der Regionalen Bischofskonferenz von Nordafrika (CERNA) finanziert. Hauptthemen waren: Zusammenleben und Zusammenarbeit; Die katholische Kirche Spaniens und der Islam; Europa und der Islam; Die Gotteserfahrung in Christentum und Islam; Islam und Moderne.

c) Dritte Phase: Von 2004 bis heute

Nach dem Ende der offiziellen, von der katholischen Kirche getragenen Zusammenkünfte und der von katholischen Institutionen ohne offizielle Förderung durchgeführten Treffen haben andere Organisationen wie Universitäten und politische Einrichtungen das „Erbe“ dieser Begegnungen angetreten und werden darin von einigen islamischen Gruppen und dem Engagement Einzelner, die der so genannten „Basiskirche“ angehören, unterstützt. Diese Begegnungen haben eine politische und kulturelle Tendenz. Sie berufen sich nicht selten auf den al-andalusischen Islam des Mittelalters und äußern heftige Kritik an der katho-

lischen Kirche. Bei diesen Zusammenkünften und Kongressen sind vor allem drei Themen zu nennen:

(1) „Al-andalusisches Erbe“

Dieses seit 1994 von der politischen Macht in Andalusien gesponserte Forum versucht verschiedene Merkmale des mittelalterlichen Al-Andalus wiederzubeleben. Aus manchen seiner Publikationen sprechen eine pro-islamische Romanik und zuweilen auch der Wunsch der kulturellen und politischen Linken, sich an der katholischen Kirche zu rächen. Des Weiteren stellt das Forum der gegenwärtigen spanischen Identität eine andere entgegen, die es für „legitimer“ hält: die „al-andalusische Identität“. Überdies legt es eine erstaunliche Publikations-tätigkeit an den Tag, die für eine kontinuierliche finanzielle Unterstützung von Seiten der politischen Behörden Andalusiens und anderer finanzieller Institutionen spricht. Die katholische Gemeinschaft weiß, wie wichtig es ist, alle Quellen der spanischen Identität sorgfältig zu berücksichtigen, und ist besorgt über die Einseitigkeit dieser Bemühungen, „das Gedächtnis wiederherzustellen“, die das Erbe und die Realität des Christentums in Andalusien und in Spanien in den Hintergrund zu drängen versuchen. Ich habe diese Bemühungen als die „Umdeutung“ der spanischen Geschichte bezeichnet: Damit meine ich eine veränderte und zuweilen verfälschende Darstellung historischer Ereignisse und Daten. Das so genannte „Gesetz zur historischen Erinnerung“ dient denselben Zielen. Viele islamische Vereinigungen haben sich dieser Initiative angeschlossen, weil sie ihren Forderungen eine geeignete Plattform bietet und auf diese Weise den ihrer Ansicht nach übertriebenen Einfluss der katholischen Kirche auf das spanische Volk und seine Geschichtswahrnehmung verringern.

(2) Die „Allianz der Zivilisationen“

Hierbei handelt es sich um eine politische und kulturelle Initiative des spanischen Premierministers, die vom türkischen Premierminister (September 2004) und den Vereinten Nationen unterstützt wird. Einige der spanischen Regierung und der Sozialistischen Partei nahestehende Personengruppen veranstalten mit staatlichen Geldern verschiedene Events, um der Initiative Bekanntheit und Bedeutung zu verleihen. Andere politische und kulturelle Institutionen üben jedoch heftige Kritik, weil sie das Projekt für inhaltsleer und ziellos halten. Zudem sind sie der Ansicht, es lenke von den eigentlichen Problemen ab und stelle auf dem Weg zu einer echten und wechselseitigen Beziehung mit der islamischen Welt keine Hilfe dar. Die islamischen Vereinigungen haben sich diesem Projekt größtenteils angeschlossen und in seinem Rahmen verschiedene Veranstaltungen organisiert. Ferner haben zahlreiche mit offiziellen Geldern finanzierte Events stattgefunden, die mit den betreffenden Themen in Zusammenhang stehen.

(3) Andere themenverwandte Veranstaltungen

In Spanien werden zu diesem Thema zahlreiche Reisen, Symposien, Kongresse, Kurse usw. organisiert. Nach den Terroranschlägen vom 11. März 2004 (Madrid), dem Karikaturenstreit, der Regensburger Vorlesung des Heiligen Vaters und der Forderung, die Mezquita von Córdoba für das islamische Gebet zu öffnen, sind verschiedene Treffen, Erklärungen, Artikel, Blogs usw. arrangiert worden. Die Weltkonferenz für Dialog (Madrid, 16.–18. Juli 2008) war meines Wissens bisher das letzte große Ereignis. Sie wurde vom König von Saudi-Arabien veranstaltet, und die spanische Regierung stellte die Verbindung zur Allianz der Zivilisationen her. Im Fokus der Konferenz standen hauptsächlich vier Punkte: Religionen, menschliche Gesellschaft, Ethik und Familie, Förderung des Dialogs. Kardinal Tauran unterstrich die gemeinsamen Überzeugungen: den Glauben an den einen Gott und die Macht der Liebe, die Verantwortung für die Schöpfung, die Würde der Person und die Erziehung der Jugend. Die Abschlusserklärung wurde nicht in allen Punkten von allen Teilnehmern mitgetragen. Auf dieser Konferenz, die in Madrid stattfand, war kein einziger Vertreter der spanischen katholischen Kirche anwesend.

3. Im Lauf der vergangenen 25 Jahre haben sich die Muslime in Spanien organisiert. Sie haben über 500 islamische Vereinigungen, zwei Föderationen und, auf Ersuchen der spanischen Regierung, einen großen Dachverband gegründet. Dieser große Dachverband (CIE) hat die 1992 und 1996 geschlossenen Verträge mit dem Staat unterzeichnet. Eine der erwähnten Föderationen (FEERI) ist kürzlich auseinandergebrochen. Seit 2005 streben fünf regionale islamische Zusammenschlüsse einen Platz im Dachverband an, um seine Struktur zu verändern und ihn repräsentativer zu machen. Die derzeitige Situation ist unübersichtlich. Die verschiedenen Strömungen des Islam in Spanien befinden sich in einem internen Konflikt. Einige sehr dynamische Verbände – insbesondere von Konvertiten – haben jedoch sehr nützliche Plattformen geschaffen, über die sie ihre Präsenz in der spanischen Kultur stärken. Das Internet, Online-Universitäten, Kurse, Kongresse, Reisen usw. dienen als Plattformen, um den Islam in die spanische Gesellschaft einzuführen und ihm Gewicht zu verleihen.

4. Diese neue Präsenz des Islam in Spanien hängt mit Bestrebungen der kulturellen und politischen Linken zusammen, die spanische Geschichte neu zu bewerten. Die ersten zum Islam konvertierten Spanier entstammten der politischen Linken. Inzwischen sind institutionelle Plattformen entstanden, um das Gedächtnis und das kulturelle Erbe des mittelalterlichen Spanien unter islamischer Herrschaft wiederzubeleben. Das „Schlüsselwort“ für dieses Anliegen lautet „Al-Andalus“. Die Epoche der muslimischen Herrschaft wird als „paradiesisches“ Miteinander dreier Religionen oder dreier Kulturen dargestellt. Dieses Bild wird den historischen Ereignissen jedoch nicht gerecht. Die Phantasievor-

stellung von einem neuen Al-Andalus ist ein Gegenentwurf zu dem Bild, das in den vergangenen vier Jahrhunderten bei einem Großteil der spanischen Bevölkerung verbreitet war. Nicht selten gehen mit diesem neuen Bild heftige Angriffe gegen die katholische Kirche einher: Ihr wird vorgeworfen, den Glanz und die Pracht der al-andalusischen muslimischen Kultur zerstört und ein historisches Verbrechen begangen zu haben: die Vertreibung der Muslime (Moriscos), die Spanien für Jahrhunderte in ein kulturelles Dunkel gestürzt habe.

5. Die islamischen Organisationen nutzen die Unterstützung der öffentlichen Behörden, um auf sich aufmerksam zu machen, und unterstützen im Gegenzug die Initiativen der Regierung im Zusammenhang mit der Allianz der Zivilisationen. Oft loben sie die Regierung für ihre fortschrittliche Haltung gegenüber den nichtkatholischen Religionen in Spanien. Die spanischen Bischöfe indes sind peinlichst genau darauf bedacht, die Erweiterungen des Rechts auf Religionsfreiheit zu respektieren, betrachten die gegenwärtige Situation jedoch mit Sorge. Auf die im Zusammenhang mit dem Islam in Europa aufgekommenen Krisen haben die Muslime in Spanien gewaltlos, aber zuweilen – wie im Fall der Regensburger Vorlesung des Heiligen Vaters – äußerst aggressiv reagiert. Der von Seiten einiger islamischer Gemeinschaften ausgeübte Druck im Hinblick auf die Forderung, die Mezquita von Córdoba für das islamische Gebet zu öffnen, war dem Klima des Dialogs nicht eben zuträglich.

6. Meiner Ansicht nach sollte die seelsorgliche Tätigkeit verstärkt werden, um die christliche Bevölkerung in den Grundlagen des katholischen Glaubens zu unterweisen, indem ergänzend zum Religionsunterricht ernsthafte Bemühungen zur Katechese und zur Förderung der religiösen Erfahrung von den eigenen Plattformen aus unternommen werden. Ich habe verschiedentlich darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, über die Religionen im Allgemeinen und den Islam im Besonderen in angemessener Weise zu informieren. Ich habe außerdem dazu geraten, mit einigen bedeutenden muslimischen Organisationen vorsichtige Kontakte zu knüpfen und ein ständiges Forum für die Begegnung zwischen Christen und Muslimen zu schaffen. Das Ziel muss einfach sein: Es geht darum, das Misstrauen zu überwinden und die Positionen zu klären, um erfolgreich miteinander sprechen, gemeinsame Anliegen formulieren und sich mit Situationen auseinandersetzen zu können, die den religiösen Glauben als solchen betreffen.

Der christlich-islamische Dialog auf dem Weg zu einer interreligiösen Theologie.

Stand des Dialogs und ein potentieller Beitrag
aus Bosnien und Herzegowina

Niko Ikić

Gratulation zum 30-jährigen Jubiläum an *CIBEDO*, die Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle, Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz, die mit Klugheit und Liebe 30 Jahre lang im Dienst des Dialogs steht. Gleich zu Beginn möchte ich auch meinen Dank zum Ausdruck bringen und zwar in einem zweifachen Sinn: zum ersten danke für die Einladung, dabei sein zu können, und die Gelegenheit, hier einiges lernen zu dürfen; zum zweiten bedanke ich mich, dass ich einige Aspekte des christlich-islamischen Dialogs aus der Perspektive von Bosnien und Herzegowina darstellen darf.

Einleitung

In meinem Beitragstitel begegnen uns mehrere Begriffe, die wir ein wenig näher erläutern müssen. Seit dem letzten Krieg in meinem Land kennen alle Bosnien und Herzegowina (BiH). Aber wenige wissen um seine geschichtlichen, kulturellen und religiösen Hintergründe. Diese näher kennenzulernen halte ich für notwendig, um die Lage des christlich-islamischen Dialogs in meinem Land besser zu verstehen. Der „Interreligiöse Dialog“ als Begriff ist ihnen wohl bekannt. In diesem Raum ist er weit und breit bekannt und anerkannt, nicht nur in der Theologie, sondern über Kultur und Gesellschaft hinaus bis in die Politik. Wie es aber mit dem interreligiösen Dialog in meinem Land steht; das ist nicht allen bekannt. Des Weiteren müssen ein paar Worte über den Islam in Bosnien allgemein gesagt werden. Der letzte Begriff in meinem Beitragstitel berührt die „interreligiöse Theologie“. Der Begriff ist in BiH wenig verbreitet und noch weniger rezipiert.

Was ist die Zielsetzung dieses Beitrages? Nach dem Kennenlernen der historischen, kulturellen und religionssoziologischen Verhältnisse in BiH möchte ich versuchen, die Lage des christlich-islamischen Dialogs darzustellen. Zuletzt

frage ich mich, ob die Begriffe interreligiöser Dialog und interreligiöse Theologie allgemein in sich komplementär oder kontradiktorisch sind und was für ein Beitrag von BiH in diesem Sinn für Europa erbracht werden könnte?

1. Zum besseren Verständnis: Historische, ethnische, kulturelle und religiöse Rahmenbedingungen in Bosnien und Herzegowina

Bei der Beschreibung meines Landes geht es mir ähnlich wie einem französischen Journalisten, der nach Angola reiste, um eine Reportage über Angola zu schreiben. Nach einer Woche in Angola konnte er eine große Reportage erstellen, so dass sie die ganze Zeitschrift ausfüllte. Nach einem Monat konnte er gerade noch eine zweiseitige Reportage verfassen und nach einem Jahr konnte er gar nichts mehr über Angola schreiben. Er verstand gar nichts mehr.

Ähnlich geht es mir auch, obwohl ich in BiH geboren wurde. Ausgenommen meine Auslandszeit lebe ich mein ganzes Leben in meiner Heimat. Nach dem letzten Krieg verstehe ich mein Land viel weniger und die Menschen dort kaum mehr. Die Lage ist einfach anders geworden. Zuvor aber etwas Allgemeines über BiH.

1.1 Allgemeiner Überblick

Bosnien und Herzegowina liegt in Südosteuropa und erstreckt sich auf 51.129 km². Das sind 4,1 % des EU-Raumes. Nach der Volkszählung 1991 gab es in BiH 4.366.000 Einwohner. Zehn Jahre später hat sich die Einwohnerzahl verringert. 2001 gab es zwar keine Volkszählung, doch es sollen noch 4,1 Million Einwohner sein. Manche reden auch von 3,8 Millionen. Das stellt in etwa 1 % der EU-Bevölkerung dar. Um ein genaueres Bild über mein Land zu bekommen, ist es interessant zu erwähnen, dass dort ca. 80 Einwohner pro km² wohnen und dass BiH ca. 3 % Bevölkerungswachstum pro Jahr hat. Die Hauptstadt von BiH ist Sarajewo mit 465.000 Einwohnern. Ein Arzt kommt auf ca. 4.500 Einwohner. Es gibt 14,5 % Analphabeten, derzeit über 40 % Arbeitslose.

1.2 Historischer Rahmen

Bosnien und Herzegowina, philologisch ein „Doppelland“, das kartographisch die Gestalt eines Herzens darstellt, ist geschichtlich, kulturell und religiös ein komplex zusammengesetztes Land; politisch und staatsrechtlich gesehen insbesondere. Das eigenartig abgeschlossene, überwiegend aus Bergen bestehende Land, entwickelte sich im Laufe der Geschichte zu einem Berührungspunkt

verschiedener Kulturen und Religionen. Schwer verständlich aber wahr, ist BiH gleichzeitig zu einem Raum der Begegnungen und Bekämpfungen, Toleranz und Turbulenz, Koexistenz und Konflikte, Kooperation und Konfrontation geworden.

Zum ersten Mal wird der Name des Landes um die Mitte des 10. Jahrhunderts bei Kaiser Konstantin VII. Porphyrogennetos erwähnt.¹ Im Mittelalter gab es einen relativ starken bosnischen Staat, der eine gewisse staatliche Unabhängigkeit genoss, aber er stand fast immer in unterschiedlichen Vasallenstellungen gegenüber Kroatien, Serbien, Ungarn und Byzanz. Die osmanische Eroberung bereitete dem mittelalterlichen bosnischen Königreich im Jahr 1463 ein Ende. Nun kam und blieb über 400 Jahre lang die osmanische Staatsstruktur. Nach dem Beschluss des Berliner Kongresses von 1878 kam BiH unter die österreichisch-ungarische Obhut. Seit Oktober 1918 war es ein Teil der mehrmals wandelnden Staatsformen Ex-Jugoslawiens. Das von den Serben boykottierte Referendum vom 01.03.1992 gilt einerseits als staatliche Grundlage für die Unabhängigkeit von BiH, andererseits als eine Kriegserklärung. Das Dayton-Abkommen 1995 ermöglichte ein Ende des Krieges, aber kein Ende der Tragödie. Die Waffenstille kam ins Land, aber kein echter Friede.

1.3 Kultureller Reichtum

Sarajewo ist ein Musterbeispiel für das kulturelle Bild des ganzen Landes. Die Hauptstadt wird als die westlichste europäische Stadt im Orient gesehen und umgekehrt als die östlichste orientalische Stadt im Westen präsentiert. Wer einmal in Sarajewo war, der konnte und kann es mit bloßen Augen merken. Da begegnen und vermischen sich verschiedene Kulturen und Zivilisationen. Nebeneinander sind verschiedene Baustile zu beobachten, z. B. Barock und arabeske Bauarten. Gleich von der Bascarsija (Altstadtzentrum) geht man in die österreichische Kulturepoche über. Kulturellen Reichtum kann man im alltäglichen Leben der einfachen Menschen klar beobachten.

Die kulturelle und religiöse Vielfalt trug entscheidend dazu bei, dass sich die Bevölkerung von BiH nicht zu einem Volk oder zu einer Nation entwickelte. Es ist ein Vielvölkerstaat.

1.4 Ethnische Zusammensetzung und Staatsstruktur

Gemäß der Entscheidung des Obersten Gerichtshofes leben auf dem gesamten Territorium von BiH drei „konstitutive“ Völker. Das sind: Bosniaken, Serben und Kroaten. Das rechtliche Problem besteht nun darin, dass alle drei

¹ Vgl. KONSTANTIN VII: De administrando imperio, 30.

konstitutiven Völker sehr zerstreut in fast allen Landesteilen leben und dass sie keine Mechanismen haben, ihre konstitutiven Rechte überall im Lande durchzusetzen. Nach der Volkszählung 1991 gab es 43,5 % Bosniaken, 32,5 % Serben und 17,4 % Kroaten; Dazu 2,4 % Sonstige. Einige wenige Gebiete sind ethnisch einheitlich, in den meisten finden sich verschiedene Ethnien. Das missfiel einigen Politikern. Deswegen führten sie die ethnischen Säuberungen durch. Aus den gleichen Motiven bremsen, ja verhindern sie sogar die Rückkehr der Vertriebenen und Flüchtlinge in ihre Häuser und verletzen die fundamentalen Menschenrechte, die in der eigenen Verfassung nominell aufgenommen worden sind.²

² Das derzeit geltende Rechtssystem in BiH lehnt sich teilweise an die Rechtssysteme Ex-Jugoslawiens an. Die Verfassungen aus den Jahren 1946 und 1974 gelten als die grundlegenden. Das Dayton-Abkommen gilt als offizielle Landesverfassung, auch wenn sie nie im Landesparlament verifiziert wurde. Sie enthält 11 Annexe. Unter anderem: Annex 4 über die Verfassung BiH; Annex 5 über das Internationale Tribunal; Annex 6 über die Menschenrechte; Annex 7 über die Flüchtlinge und Vertriebenen. Annex 1 führt folgende internationale Konventionen an:

- Konvention über Verhindern und Strafen des Genozids
- Genfer Konvention I–IV über den Schutz der Kriegsoffer (1949) und Ergänzungsprotokoll I–II (1977)
- Konvention über den Vertriebenenstatus (1951) und Protokoll (1966)
- Konvention über die Staatsbürgerschaft der verheirateten Frauen (1957)
- Konvention über die Verkleinerung der Personenanzahl ohne Staatsbürgerschaft (1961)
- Internationale Konvention über die Aufhebung aller Arten der Rassendiskriminierung (1965)
- Internationaler Vertrag über die bürgerlichen und politischen Rechte (1966), Optionsprotokolle (1966 und 1989)
- Internationaler Vertrag über die Wirtschafts-, Sozial- und Kulturrechte (1966)
- Konvention über die Aufhebung aller Arten von Diskriminierung gegenüber den Frauen (1979)
- Konvention gegen die Folter und anderes nicht humanes und herabsetzendes Verhalten und Strafen (1984)
- Konvention gegen Folter und entwürdigende Behandlung (1987/1989)
- Konvention über die Kinderrechte (1989)
- Internationale Konvention über den Rechtsschutz aller Migrationsarbeiter und ihrer Familien (1990)
- Europäische Urkunde über die Regionalen- und Minderheitssprachen (1992)
- Rahmenkonvention über den Schutz der nationalen Minderheiten (1994)

Unter vielen nicht direkt juristischen Schwierigkeiten erwähnen wir nur einige, die Rechtsverständnis und Rechtsprechung in BiH, vor allem in Bezug auf die Menschenrechte, sehr erschweren. Nach der kommunistischen Ära Ex-Jugoslawiens ist ein Nachholbedarf an Klärung bitter nötig, damit die Einwohner erfahren, welche Rechte sie haben und wie sie diese durchsetzen können. Weiter herrscht in BiH die öffentliche Meinung, dass man einerseits Gesetze mit einem Spinngewebe vergleichen kann: kleine Insekten

Im Land sind drei Sprachen offiziell: Bosnisch, Serbisch und Kroatisch. Nach dem Friedensvertrag von Dayton (21.11.1995) ist BiH aus zwei Entitäten zusammengesetzt. Das sind: die Föderation von Bosnien und Herzegowina (im Weiteren FBiH) und die Republika Srpska (im Weiteren RS). Allein FBiH ist in 10 Kantone aufgeteilt. Schwer verständlich, aber wahr!

Das Parlament des Gesamtstaates BiH umfasst zwei Kammern: das Bundeshaus der Völker mit 15 Mitgliedern – je fünf aus den drei Völkern – und das Abgeordnetenhaus mit 42 Mitgliedern – zwei Drittel, D. h. 28, aus der FBiH und ein Drittel, D. h. 14, aus der RS. Die FBiH hat ebenfalls ein Parlament mit zwei Kammern: das Haus der Völker mit 74 Mitgliedern und das Abgeordnetenhaus mit 140 Mitgliedern. FBiH scheint dezentralisiert und RS zentralistisch aufgebaut zu sein, da RS keine Kantone kennt. Wir sind eines der wenigen Länder, in dem zwei Rechtssysteme, nach dem chinesischen Modell, möglich sind.

1.5 Religionssoziologischer Überblick

Eingekreist von der westlich katholischen und östlich orthodoxen Umwelt entstand im mittelalterlichen BiH eine religiös-soziale Bewegung, die unter dem Namen „Bogomilen“ oder „bosnische Christen“ bekannt und ein Charakteristikum dieses Landes geworden ist.³ Mit dem Vordringen der Osmanen und dem Fall Bosniens (1463) kam in dieses Gebiet eine weitere Weltreligion dazu, nämlich der Islam, der aus verschiedenen Gründen die stärkste Glaubensprägung in BiH geworden ist.⁴

In konfessionellen Kategorien gesprochen leben im Land neben den Katholiken und Orthodoxen auch mit den Osmanen im 15. Jahrhundert angesiedelte Muslime und eine sehr kleine, aber nicht unwichtige Gruppe aus Spanien im 16. Jahrhundert vertriebener Juden. Zu der konfessionellen Vielfalt an Weltreligionen in BiH gehören heute auch einige kleinere protestantische und indoreligiöse Religionsgemeinschaften, von denen manche als eine Folge des politischen und humanitären Engagements anzusehen sind. Es ist aber eindeutig, dass, wie in keinem anderen Land Südosteuropas, Katholizismus, Orthodoxie und Islam gleichzeitig eine bedeutende Rolle in der Gesellschaft von BiH spielen.

hält es auf und die großen lässt es durch; andererseits mit einem Tor auf der Wiese, das man leicht umgehen kann.

³ Vgl. MARTINS, Rudolf: Gedanken zum bosnisch-herzegowinischen Mittelalter, Ried 1984, S. 9–17.

⁴ Mehr darüber IKIĆ, Nico: Bosnische Muslime – wie ein Tropfen im christlichen Meer. Toleranz und Fundamentalismus in Bosnien, Vortrag bei einem Symposium in Gorizia, 10.–12. Dezember 1992, veröffentlicht in: *Il tessuto cristiano della Mitteleuropa* (1919–1989), Gorizia 1994, S. 227–231.

Statistische Angaben aus der Geschichte dieses Landes bezeugen eindeutig den ständigen Rückgang des Anteils von Katholiken und Orthodoxen bzw. die ständige Zunahme der muslimischen Bevölkerung. So zeigt z. B. die Volkszählung von 1910, dass 434.061 oder 22,87 % Katholiken in BiH lebten. Um die gleiche Zeit gab es hier 825.918 oder 43,49 % Orthodoxe und 612.137 oder 32,25 % Moslems.⁵ Bei der letzten Volkszählung von 1991 gab es in BiH 760.852 oder 17,40 % Katholiken, 1.366.104 oder 31,20 % Orthodoxe und 1.902.956 oder 43,50 % Moslems.⁶ Diese verzeichnen also eine Zunahme von mehr als zehn Prozent.

1.6 Bosnische „Toleranz“

Nirgends auf der Welt fühlen sich Christen und Muslime, Kreuz und Halbmond einander so nahe und zugleich so fern wie hier. Größere oder kleinere Konflikte interkultureller, interkonfessioneller und ethnischer Art waren nie restlos ausgeräumt, auch wenn es da und dort eine gewisse Stufe der Toleranz gab. Das bezeugen mindestens seit der österreichisch-ungarischen Zeit die vier wichtigsten Sakralbauten, die sich in Sarajevo in nachbarschaftlicher Nähe befinden: die jüdische Synagoge, die Gazi-Husrev-Beg-Moschee, die katholische Kathedrale und die Eparchialkirche der serbisch-orthodoxen Metropole.

Im Mittelalter war das Christentum privilegiert, unter den Osmanen der Islam. Österreich-Ungarn versuchte, tolerant zu sein. In dieser Zeit konnten die Katholiken wiederum ihre Hierarchie errichten. Die Muslime erhielten ihre neue Organisationsstruktur, mit einer Gerichtsbarkeit gemäß der *Sharī'a*. Ja sogar ihr Religionsoberhaupt bekam von den Österreichern den heutigen Titel „*Reis ul-ulema*“⁷. Auch die Orthodoxen kamen zu ihren Rechten. Während der kommunistisch-atheistischen Ära hatten alle Religionsgemeinschaften zu leiden. Heute gelten alle als gleichberechtigt, auch wenn in der Praxis ethnische Gruppen „ihre“ Religion dort privilegieren, wo sie in der Mehrheit sind und die Macht ausüben.

⁵ Vgl. VUKŠIĆ, Tomo: *Bosna i Hercegovina – Prostor povijesnog sretanja, suživota i sukoba pripadnika različitih vjera* (BiH – ein Raum der geschichtlichen Begegnung, des Zusammenlebens und der Konflikte der Angehörigen verschiedener Konfessionen), in: *Raspeta Crkva u Bosni i Hercegovini*, Banja Luka, Mostar, Sarajevo, Zagreb 1997, S. 16, 20 und 22. Für das Jahr 1910 führt Seton-Watson ziemlich gleiche Ziffern an, siehe: SETON-WATSON, Robert W.: *Die südslawische Frage im Habsburger Reich*, Berlin 1913, S. 8.

⁶ Harenberg erwähnt die Katholiken gar nicht, führt hingegen 29% Sonstige an: HARENBERG, Bodo (Hg.): *Das Jahrbuch Nr. 1, Aktuell 2001*, Dortmund 2000, S. 464.

⁷ Der Titel ist persischer Herkunft. Wahrscheinlich verbunden mit dem lateinischen *rex* bedeutet er in etwa der königliche Erste im Gebiet.

Neben vielen Turbulenzen kennzeichnete auch eine gewisse Toleranz das Leben in BiH. Ein reibungsloses Zusammenleben der verschiedenen Kulturen, Religionen und Nationen war zwar eine große Seltenheit in der Geschichte dieses Landes; auf der anderen Seite gab es aber ebenso wenig brutale religiöse Auseinandersetzungen, wie Religionskriege oder schwere Kämpfe der Kulturen untereinander, was eine gewisse Stufe der Toleranz ausweist.

2. Islam in Bosnien und Herzegowina

Der Islam ist ein Kennzeichen von BiH geworden. Den Islam allgemein brauche ich theologisch nicht näher darzustellen. Seine Grundlehre, sein Bekenntnis, seine religiösen Säulen und Pflichten, seinen Sittenkodex etc. haben andere bereits vorgestellt.⁸ Er war seit seiner Entstehung die ganze Geschichte hindurch eine anerkannte Dimension der großen Weltgeschehnisse. Hier erinnere ich daran, dass der Islam zum ersten Mal im 7./8. Jahrhundert durch die Araber über Spanien bis nach Poitiers südlich von Paris nach Europa gekommen ist. Zum zweiten Mal kam er durch die Osmanen (der Sultan war zugleich geistliches und weltliches Oberhaupt – Kalif) bis zur Vorstadt Wiens (1529 und 1683). Nach Bosnien kam der Islam schon mit dem Fall Bosniens 1463. Zum dritten Mal kam er nach Europa auf eine ganz andere Art und Weise durch die zahlreichen Emigranten zu Beginn und die Gastarbeiter in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wegen ihrer starken Protektionsmächte werden die Muslime in Europa traditionsgemäß mit Mauren oder in Südosteuropa mit Türken identifiziert. Auf der islamischen Seite werden die Christen mit den militanten Kreuzfahrern, Inquisitoren und Kolonisatoren verglichen. Allein diese nominelle Polarisierung erschwert den Dialog.

Über die kulturellen und staatlichen Grenzen hinaus werden die Muslime von einer starken theologischen islamischen Einheit auf Grund des heiligen Buches Koran, der arabischen Ritusssprache, der Hajj-Pilgerschaft usw. geprägt.

⁸ Wie z. B. STIEGLECKER, Hermann: Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn u. a. 1962; JOCKEL, Rudolf: Islamische Geisteswelt von Mohammed bis zur Gegenwart, Darmstadt 1954; KHOURY, Adel Th.: Einführung in die Grundlagen des Islams (Islam und westliche Welt 3), Graz u. a. 1978; ders.: Begegnung mit dem Islam, Freiburg im Breisgau u. a. 1980; WATT, William M./WELCH, Alford T.: Der Islam (Die Religionen der Menschheit 25/I), Stuttgart 1980; WENSINCK, Arent J./KRAMERS, Johannes H.: Handwörterbuch des Islams, Leiden 1942, Neudruck 1979; Lexikon der islamischen Welt (Urban-Bücher 200), 3 Bde., Stuttgart 1974; GIBB, Hamilton A. R./KRAMERS, Johannes H.: Shorter encyclopaedia of islam, Leiden/London 1961; BALIĆ, Smail: Der Islam, in: Ständige Arbeitsgruppe für Christlich-Islamische Beziehungen und für Kontakte zu Anderen Weltreligionen: Christen und Moslems in Deutschland, Essen 1977.

Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer gesamt-islamischen Welt kommt bei ihnen viel stärker und emotionaler zum Ausdruck als das bei den Christen der Fall ist. Unter diesem Aspekt sind manche islamische Tendenzen aus Bosnien und Herzegowina, die ich aus einer christlichen Sicht beobachte und später anführen werde, viel verständlicher.

2.1 Immer stärkere Rolle des Islam in BiH

Seit dem 15. Jahrhundert ist der Islam in Bosnien und Herzegowina eine Realität. Die geographische Lage dieses Gebietes, die landes- und europaweit politische Ohnmacht gegenüber einer osmanischen Weltmacht und die konfessionell strukturierte Staatsideologie des Osmanischen Reiches (vom Recht anerkannte Bürger waren Jahrhunderte lang nur die Bekenner des Islam) einerseits, die durch den Prozess der Reformation im Auseinandergehen befindlichen christlichen Traditionen, der starke Einfluss der häretischen Bewegungen wie Manichäismus oder patarenische „Bogomilen“ und diverse psychologisch-soziale Gründe andererseits führten dazu, dass der Islam in diesem Land zu der stärksten Glaubensprägung geworden ist. Es gibt mehrere Thesen, eine davon besagt, dass die religiös-soziale mittelalterliche Bewegung der „Bogomilen“ oder „bosnischen Christen“ zum größten Teil den Islam angenommen hat, was seiner Verbreitung nach der Okkupation BiHs 1463 durch die Osmanen nicht geschadet hat.⁹ Die letzten fünf Jahrhunderte erlebte BiH eine starke Islamisierung, die man nicht allein als rein religiösen Akt ansehen darf, sondern auch als eine soziale und kulturelle Dimension verstehen muss.

Statistische Angaben aus der Geschichte dieses Landes bezeugen eindeutig die ständige Verkleinerung des Prozentsatzes der Katholiken und Orthodoxen bzw. die ständige Vermehrung der Muslime in BiH. Das ist eine leicht nachweisbare Tatsache, die jemandem missfallen könnte, die man aber auch anders deuten kann, die sicher verschiedene Gründe als Ursachen hat und die

⁹ Viele Autoren verbinden die Bogomilen mit den Paulikianern aus Kleinasien, die wegen ihrer dualistischen Glaubenslehre im 10. Jahrhundert vor den Byzantinern nach Bulgarien fliehen mussten. Schon dort wurden sie „Bogomilen“ (Gottesfreunde) genannt. Als die Bulgaren ihre Selbständigkeit verloren, mussten die Bogomilen wieder in benachbarte Länder flüchten. So kamen sie nach Bosnien. In ihrer Lebensweise entsagten sie den Gütern der Welt und dem Reichtum, aßen keine Speise tierischen Ursprungs, verurteilten Krieg und leisteten keinen Schwur. Ihr Gottesdienst war einfach, ihre Kirchen ohne Turm und Glocken, Bilder und Figuren. In ihrer dualistisch-gnostischen Lehre kannten sie gewisse Hierarchie-Strukturen, so galten z. B. „Großvater“, „Alter“ und „Vollendeter“ als die höchste Stufe der Gläubigkeit. Sie versuchten ihren eigenen religiösen Weg selbständig zu gehen, weder mit Rom, noch mit Byzanz verbunden. Vgl. MARTINS, Rudolf: Gedanken zum bosnisch-herzegowinischen Mittelalter, Ried 1984, S. 9–17.

man hier nicht einfach umgehen darf. Hier darf ich einfach die Statistik der Volkszählung von 1910 wiederholen. Sie zeigt, dass 434.061 oder 22,87 % Katholiken in BiH 1910 lebten. Um die gleiche Zeit gab es in BiH 825.918 oder 43,49 % Orthodoxe und gleichzeitig 612.137 oder 32,25 % Muslime.¹⁰ Bei der letzten Volkszählung 1991, also ca. 90 Jahre später, gab es in BiH 760.852 Katholiken oder 17,40 %. Orthodoxe weisen in BiH eine Ziffer von 1.366.104 oder 31,20 % auf. Es gab 1.902.956 oder 43,50 % Muslime.¹¹ In 80 Jahren ist ein Zuwachs in ganz BiH von mehr als 10 % an Muslimen und ein Rückgang der Christen beider Traditionen von mehr als 17 % (5 % Katholiken und 12 % Orthodoxe), aus welchen Gründen auch immer, zu bemerken. Die neueren statistischen Daten bestätigen das Gleiche. Auf dem Territorium, das vor dem jüngsten Krieg die heutige Föderation umfasste, befanden sich 1991 circa 52 % Muslime und heute circa 72 %. Das Tagesblatt „Oslobodenje“ brachte eine Statistik, nach der in ganz BiH 50 % Muslime sind.¹² Das ständige Verschwinden vor allem der Katholiken in BiH wurde durch den jüngsten Krieg katastrophal beschleunigt.¹³ Eine weitere Verbreitung des bosnischen Islam und der Islamisierung des Landes bremste teilweise die kommunistische Herrschaft.

Jahrhunderte lang waren die Christen beider Traditionen im Osmanischen Reich mehr oder weniger geduldet. In manchen Phasen waren sie Bürger zweiter Klasse, wenn nicht Untertanen. Der österreichisch-ungarische Machtwechsel in BiH war für die Muslime in BiH nicht nur ein Herrscher-, sondern auch ein Kulturwechsel. Viele sahen damals auch ihren Glauben gefährdet und ca. 150.000 Muslime wanderten aus.

¹⁰ Vgl. VUKŠIĆ, *Bosna i Hercegovina* (s. Anm. 9), S. 8.

¹¹ Harenberg erwähnt die Katholiken in BiH nicht mehr (?), führt aber 29 % Sonstige an. Siehe HARENBERG, *Aktuell* 2001 (s. Anm. 6), S. 464.

¹² Vgl. „Oslobodenje“ vom 18.10.2004., S. 7.

¹³ Die katholische Kirche in BiH hat seit 1992 eine eigene selbständige Bischofskonferenz und hatte beim Zerfall des kommunistischen Staates ca. 760.000 Katholiken in vier Diözesen: Trebinje, Mostar, Banja Luka und Sarajewo. Mein Erzbistum, Vrhbosna Sarajewo, hatte zu Beginn des Jahres 1991 528.000 Katholiken, 144 Pfarreien, 208 Diözesan- und 240 franziskanische Priester, 4 Jesuiten und 2 Dominikaner. Dazu viele Ordensschwestern in 24 Klöstern, von denen drei Ordensgemeinschaften ihre Provinzialverwaltung im Erzbistum hatten. Nach dem Krieg haben wir etwas mehr als 215.000 Katholiken, viele von diesen sind nicht an ihren Heimatorten. 62 Pfarreien sind zerstört. Im Erzbistum wirken noch circa 110 Diözesan- und 140 Ordenspriester und circa 150 Schwestern. An die 1.000 Kirchenobjekte wurden im gesamten BiH zerstört, davon 185 Kirchen, 168 Filialkapellen, 226 Pfarrhäuser, 30 Klöster, 164 Friedhöfe. Heute leben in ganz BiH ungefähr 500.000 Katholiken.

Als sich das Rad der Geschichte nun drehte, sind die dagebliebenen bosnischen Muslime in die Position der geduldeten Glaubensminderheit gekommen, auch wenn man die Toleranz Österreich-Ungarns gegenüber den Muslimen mit der Toleranz der Osmanen gegenüber Christen nicht leicht vergleichen kann. Das gilt besonders für die Katholiken in BiH, vor allem in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert, und nicht zuletzt, weil sie ihr Oberhaupt außerhalb des Reiches hatten. In einem staatlich christlichen Milieu übernahm der Islam bei den bosnischen Muslimen noch mehr eine volksverbindende kulturnationale Rolle. Ihr Glaube prägte im Laufe der Zeit entscheidend ihren Nationalsinn und bewahrte ihr Volksbewusstsein.

2.2 Auftreten fundamentalistischer Tendenzen in der Kriegszeit 1991–1995

Die Kriegsfolgen sind katastrophal auf allen Seiten. Es wurde circa 200.000 Menschen getötet bzw. massakriert oder sie sind verschwunden. Dazu gab es circa 1,5 Millionen Flüchtlinge und Vertriebene. Circa eine halbe Million Menschen ging durch nahezu 900 Konzentrationslager. Es gab über 20.000 vergewaltigte Frauen. Es wurden mehr als 150 Massengräber im Land gefunden und mehrere Hunderttausend Minen gelegt. Allein diese Tatsachen sprechen für sich und gegen jeglichen Dialog. Die Rolle mancher Religionsgemeinschaften im Krieg war nicht immer tadellos. Sie begannen und führten keinen Krieg. Das ist klar. Aber sie taten manchmal zu wenig, um nicht politisch missbraucht zu werden.

Der Islam in BiH war bis zum letzten Krieg im Grunde nicht fundamentalistisch. Aber importierte radikal-islamische Einflüsse stellten eine ernsthafte Gefahr dar. Politische Parteien¹⁴ übernahmen quasi religiöse Identität. Ihr Programm knüpften sie stark an eine Reislamisierung in BiH. Diesen Einfluss spürte man am stärksten im Armee-Bereich. Während des Krieges (1994) haben manche Theologen zum Jihad aufgerufen, was für diese Gebiete eher ungewohnt war. Von der theologischen Seite her versprachen sie den „doppelten Lohn“ für diejenigen, die durch christliche Hand fallen sollten. Sie proklamierten ausdrücklich, dass Jihad nicht allein gegen die Heiden gerichtet ist, sondern gegen alle Nichtmuslime. Jihad wurde als ein Kampf gegen die Ungläubigen ausgelegt und alles, was er mit einbezieht: sie zu prügeln, ihr Eigentum wegzunehmen, ihre Gebetsstätten zu zerstören, religiöse Statuen zu zerstören, usw. Muslimische Soldaten haben die christlichen anzugreifen, auch wenn sie von diesen nicht angegriffen werden, nachdem sie die Christen zum Islamübertritt eingeladen haben. So steht es in einer Broschüre für

¹⁴ Vor allem die Partei der Demokratischen Aktion (SDA).

den islamischen Soldaten.¹⁵ Bei einem Angriff sollen sie Christen nicht von der Gesichtseite töten, weil die Ungläubigen verspüren sollen, dass sie von den Gläubigen auf die mildeste Art getötet werden.¹⁶ In BiH ist es allgemein muslimische Überzeugung, dass die Christen keine Ungläubigen sind. Solche Gedanken wurden nach Bosnien und Herzegowina während des Krieges importiert, wie die oben erwähnten vom ägyptischen Theologen al-Banna etc. Auf der anderen Seite ist auch die Tatsache, dass die radikalen Gedanken von vielen Muslimen in BiH, wie auch von manchen islamischen theologischen Professoren wie Makić, schnellstens angenommen und im Namen mancher islamischer Institutionen verbreitet wurden. Für den christlich-islamischen Dialog waren solche Gedanken eher tödlich. Dialog wurde tatsächlich inoffiziell mit Waffen geführt. Trotzdem gab es, auch während des Krieges, religiöse Begegnungen an der Spitze.

2.3 „Euro-Islam“ und „Reislamisierung“ in der Nachkriegszeit

Es ist gewiss, dass der Islam in Bosnien unter dem österreichisch-ungarischen Kultureinfluss bestimmte europäische Züge, oder wie sich Smail Balić äußerte, Züge eines „Euro-Islam“ oder „Europa-konformen“ Islam angenommen hat, der sich mit seiner Grundbotschaft der allgemeinen Ethik, dem Vorrang der Menschenrechte, den bürgerlichen Freiheiten und der Demokratie verpflichtet fühlt.¹⁷ Während des Krieges (1991–1995) und gleich nach ihm war manchen Muslimen in BiH auf einmal zu viel „Euro“-Dimension im Islam. Die begonnene starke „Kriegs-re-islamisierung“ Bosniens wurde in der Nachkriegszeit unter bestimmten Projekten fortgesetzt. Am stärksten sieht man sie am übermäßigen Moscheenbau. Während die christlichen Länder des Westens die Fabriken, Brücken, Wohnhäuser und Strukturen in BiH renovieren, konzentrieren die islamischen Länder ihre Hilfe in BiH zur selben Zeit hauptsächlich auf den Wiederaufbau und Bau der neuen Moscheen. Unter einem Programm „1.000 Moscheen für Bosnien“ wurden nahezu 600 bereits neu errichtet oder renoviert. Allein im

¹⁵ Das ist eine Definition und ihre Erklärung von Hassan al-Banna. Siehe AL-BANNA, Hasan: *Džihad – borba na Allahovom putu* (Jihad – ein Kampf auf dem Allahsweg), Übersetzung von Prof. Hasan ef. Makić, Hrsg. Udruženja ilmije in BiH Sarajevo, in: *Jahrbuch Takvim* 1994, S. 17 und 22f.

¹⁶ Vgl. a. a. O., S. 31. Dazu vgl. auch IKIĆ, Niko: *Islamische Tendenzen im Dialog der Religionen und Kulturen in Bosnien und Herzegowina*, in: KANDEL, Johannes/PULSFORT, Ernst/SUNDEHAUSEN, Holm (Hg.): *Religionen und Kulturen in Südosteuropa, Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen*, Berlin 2002, S. 87–97, hier S. 91.

¹⁷ Vgl. Balić, Smail: *Vision 2001 – Der vergessene Islam oder Euro-Islam*, Lovran 2001. Smail ist Mitte März 2002 in Wien verstorben.

Bezirk Sarajewo werden über 50 neue Moscheen gebaut. In anderen Gebieten der Föderation BiH standen im Herbst 2001 genau 146 Moschee-Bauten.¹⁸ Viele von diesen neu gebauten Moscheen wurden in Gegenden errichtet, wo vor dem Krieg gar keine waren. In einem gewissen Sinn handelte es sich nach der kommunistischen Zeit sicher um einen Nachholbedarf im Bau sakraler Objekte für alle Religionsgemeinschaften. Gleichermaßen ist sicher, dass unter diesem Mantel die Gunst der Stunde von mancher Religionsgemeinschaft genutzt wird. So sind manche neuen Sakralobjekte (nicht nur Moscheen) eher ein Zeichen der ethnischen Säuberung als ein Zeichen des Himmels. Durch die zahlreichen neu gebauten Moscheen scheint das schon islamisierte Land noch stärker islamischen Charakter zu bekommen. In einem gewissen Sinn ermöglichen bestimmte politische Strukturen oder in manchen Gebieten die Kriegsfolgen eine verstärkte Islamisierung Bosniens, so z. B. in Sarajewo mit bis zu 85 % Muslimen. Die Islamisierung mancher Gegenden ermöglicht die politische Obstruktion der Rückkehr der Flüchtlinge und Vertriebenen in ihre Heimatorte. Durch die Tatsache, dass der christliche Westen wenig für den Wiederaufbau der zerstörten katholischen Objekte übrig hat, trägt er eine gewisse Mitverantwortung für die Islamisierung eines Teiles von Südosteuropa.

Für sehr viel Wirbel sorgte auch ein öffentlicher Brief, der zum katholischen Weihnachtsfest 1997 in Sarajewo als Werbematerial an die Leute von der „Organisation der aktiven islamischen Jugend“ verteilt wurde. Unter dem Titel „Muslime sollen in keinem Fall mit den Christen ihr Fest feiern“ verbirgt sich ziemlich viel Hass. Darin werden die Christen mit Namen, wie z. B. Feinde, Bewohner der Hölle, Heiden, Diener der Lüge, Irrende, Kreuzler, die dem Satan gehorchen ... geehrt. Den Muslimen wird darin verboten, auf irgendeine Weise den Christen zu ihrem Fest zu gratulieren. Man beschuldigt die Christen pauschal Millionen von Muslimen in der Welt getötet und Tausende ihrer Frauen und Mütter vergewaltigt zu haben, usw. Man darf solch einer Aktion nicht allzu viel Bedeutung beimessen. Sie wurde offiziell auch vom muslimischen Oberhaupt in Sarajewo verurteilt. Diese Aktion aber zeigt einen antidialogischen Geist bei manchen Muslimen in BiH. Das heißt in keinem Fall, dass die anderen voll und ganz für den Dialog sind. Aber viele Köpfe in BiH sind noch immer mit Hass vermint, sodass ihre „Entminung“ notwendig wäre.

Eine gewisse Brisanz und fundamentalistische Tendenzen kommen von den vielen freiwilligen islamischen Kriegshelfern, die meistens in BiH geblieben sind. Sie versuchen weiterhin, gegen jeden Dialog anzutreten und sorgen für die funda-

¹⁸ Vgl. KARDINAL PULJIĆ, Vinko: Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden am Balkan, in: SINKOVITZ, Josef/WINKLER, Ulrich (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils – 40 Jahre nach Nostra aetate, Innsbruck/Wien 2007, S. 290.

mentalistischen Tendenzen, auch wenn sie nicht mehr von der größten Bedeutung sind. Neben solchen Kräften gibt es immer mehr junge Studenten, die Stipendiaten der islamischen Organisationen sind, die nach ihrer Rückkehr einen sehr starken kämpferischen Geist in ihren Predigten zeigen. Dabei stützen sie sich auf die extremistische Literatur der islamischen Theologen, wie Mustafa Šahin aus Ägypten, der in seinem Buch „Das Christentum“ den christlichen Glauben einseitig allein auf Grundlage des Koran darstellt und die christlichen Dogmen, wie z. B. die Gottessohnschaft Jesu oder seinen Tod am Kreuz usw. „nachweislich“ widerlegt. Im Vorwort des Buches, welches das Saudische Kommissariat in Sarajewo in 100.000 Exemplaren drucken ließ und kostenlos verteilt hat, wird gesagt, dass das heutige Christentum und Judentum so verfälscht worden seien, dass von ihrer ursprünglichen Lehre nichts übriggeblieben sei. Aus einer solchen Haltung heraus nimmt sich der islamische Theologe das Recht, die anderen zu wahren Dialog und Verbesserung des Verfälschten einzuladen.¹⁹

2.4 Resolution nach dem 11. September 2001

Wie überall in der Welt verurteilten sowohl islamische führende Politiker als auch die hohen Vertreter der Islamischen Gemeinschaft die Ereignisse vom 11. September 2001 in New York und Washington. Auf der anderen Seite konnte man auch eine gewisse Billigung auf der Straße und unter dem bosniakischen Volk in Sarajewo spüren. Einige freuten sich richtig und betrachteten es als eine gerechte Strafe. Als offensichtlich wurde, dass die Vergeltung sicher kommen würde, stieg in der Bevölkerung die Sympathie gegenüber den Afghanen als ein Zeichen der gesamt-islamischen Zugehörigkeit und Solidarität. Die Islamische Gemeinschaft von BiH gab am 17. November 2001, nach dem Bombardierungsbeginn, eine Resolution heraus, in der unter anderem steht, ohne sie kritisch zu analysieren, dass sie den Angriff auf New York und jeden anderen Terrorismus verurteile. Auf der anderen Seite verurteilt die Führung der Islamischen Gemeinschaft genauso die antiislamische Hysterie und Kampagne gegen den Islam und gegen die Muslime in der Welt. Sie billige die Bombardierung Afghanistans nicht, weil unschuldige Menschen leiden müssten. Dazu meint sie, dass sich die Wurzel des internationalen Terrorismus zu einem großen Teil in Hypokrisie, Ungerechtigkeit und im internationalen System findet. Sie befürchtet, dass die amerikanische Aktion gegen Afghanistan in Wirklichkeit gegen den Islam und gegen die Muslime gerichtet sei. Ihren Zweifel vergrößert, dass die Alliierten

¹⁹ Vgl. ŠAHIN, Mustafa: Kršćanstvo, istina o kršćanstvu kroz: historiju, vjerovanje ... knjige, pravce i učenje (studija, analiza i rasprava) – Das Christentum. Wahrheit über das Christentum durch die Geschichte, Bekenntnisse ... Bücher, Strömungen und Lehre, Studie, Analyse und Diskussion, El-Mudžahidin (kein Jahr angegeben).

ständig wiederholen, die Aktion sei eben nicht gegen den Islam und die Muslime gerichtet. Sie befürchten, dass morgen ein anderes islamisches Land an die Reihe kommen könne. Die Islamische Gemeinschaft sei besonders um die Lage in BiH besorgt. Sie werfen der Regierung vor, im Rahmen der internationalen Antiterrorkampagne direkt zu antiislamischen, antibosniakischen und antibosnischen Kampagnen beigetragen zu haben. Sowohl die bosnischen als auch die internationalen Medien seien völlig unkritisch, einseitig und ohne Argumente. Sie klagen sowohl in der Welt als auch in BiH allein die Muslime an. So würden nur die Muslime in BiH eingekerkert und die Bürger aus den islamischen Ländern vertrieben. Nach den Terroristen werde allein unter den Bosniaken gesucht. So werde die Aufmerksamkeit von den wahren Kriegsterroristen in BiH abgelenkt. Denen, die diese verheimlichen, werde kein Ultimatum gestellt. Die Welt habe gegen diese Terroristen keine Koalition gebildet. Es werde also offensichtlich nach zwei Maßstäben gehandelt, so steht es in der Resolution der Islamischen Gemeinschaft von BiH.²⁰ Ohne die Resolution näher kommentieren zu wollen, scheint es, dass sie sehr populistisch und politisch, unausgewogen und unkritisch, pauschal und unplausibel, also mit mehreren Maßstäben geschrieben worden ist.

2.5 Frage der Nationalität der Muslime in BiH

Allein diese Frage zeigt in den letzten hundert Jahren einen wesentlichen Wandel, wenn die Rede von den bosnischen Muslimen im nationalen Sinn ist. Die bosnischen Muslime haben sich immer als eine europäische Volksgruppe verstanden, die den Islam angenommen hat. In der osmanischen administrativen Staatsterminologie wurden sie in einem ethnisch-politischen Sinn als „Bosnjak“ (Bosnaklar, Bosnak taifesi, Bosnalı takimi, Bosnalı kavım) bezeichnet. Es ist ganz interessant, dass sie in dieser Phase von den einheimischen Christen im religiösen und nicht im nationalen Sinn „Türken“ genannt wurden. Sie bekamen also einen reinen nationalen Zugehörigkeitsnamen in einem Religionssinne. In der österreichisch-ungarischen Staatsadministration wurden sie als „Mohammedaner“ bezeichnet. Den Namen haben sie ständig abgelehnt. Die Erklärung besteht einfach darin, dass sie sich nicht als Angehörige des Muhammad, sondern des Islam verstehen.

Diese religiöse Gruppe in Bosnien wurde auch mit dem Namen „Muslime“ bezeichnet. Philologisch kommt der Name aus dem arabischen und bedeutete eine rein konfessionelle Zugehörigkeit zum islamischen Glaubensbekenntnis. Durch das Zusammenleben in verschiedenen südslawischen Staatsformen be-

²⁰ Vgl. Preporod, Amtsblatt der Islamischen Gemeinschaft BiH, Nr. 21 vom 1. November 2001, S. 12.

kam der Begriff „Muslime“ neben der konfessionellen auch die Nationalbedeutung. Mit diesem Begriff wurden sie nach dem zweiten Weltkrieg im Sinn einer sowohl religiösen als auch nationalen Gruppe bezeichnet, ohne den rechtlichen Status einer Nation zu genießen. Im rein ethnischen Sinn konnten sie sich unter dem Namen „Muslime“ seit der Volkszählung 1961 deklarieren.²¹ Während des letzten Krieges, am 27. September 1993, beschlossen sie auf dem ersten Kongress der Bosniaken, dass sie sich von nun an im nationalen Sinn als „Bosniaken“ bezeichnen.²² Der Begriff „Muslime“ bleibt weiterhin als religiöse Bezeichnung bestehen.

3. Christlich-islamischer Dialog in BiH

3.1 Theologische Divergenzen und Dialogchancen

In seinem Wesen und seiner Wurzel ist der Islam sehr eng mit der christlichen Tradition verbunden und verwoben. Trotzdem bleibt er dem Christentum zugleich nah und fern. Die Koran-Offenbarung versteht sich oft als ein Filter und Richter der Bibeltexte. Manchmal geschieht es aufgrund der ähnlichen Überlieferungen im Sinn einer Ergänzung, ein anderes Mal im Sinn ihrer Bestätigung, ein weiteres Mal im Sinn ihrer kritischen Verurteilung. In Bezug auf die Bibel nimmt der Koran oft eine zweifelnde, verurteilende, anders gedeutete Gültigkeit und Rechtsgläubigkeit oder sogar eine negierende Position ein. Auch haben gleiche Begriffe nicht den gleichen Inhalt.

Die Grundhaltung des Islam gegenüber den Christen bringt der Koran selbst zum Ausdruck. Es scheint, dass der Koran zwei Christenarten unterscheidet: die Guten und die Bösen.²³ Die Dreifaltigkeit Gottes ist das Hauptunterschei-

²¹ Das taten 972.960 in ganz Ex-Jugoslawien, davon 842.248 in BiH. Interessant ist, dass sich 1961 noch immer 265.731 als „unentschlossene Jugoslawen“ deklariert haben. Bei der Volkszählung 1971 kam es zur massiven Deklaration als „Muslime“, in ganz Ex-Jugoslawien 1.729.932, davon in BiH 1.482.430. Bei der Zählung 1991 in BiH gab es noch immer 1.902.256 oder 43,5% Muslime. Die statistischen Daten sind dem Statistischen Bulletin Nr. 1295, hrsg. von der Bundesstatistischen Anstalt, Beograd 1982 zu entnehmen.

²² Vgl. REDŽIĆ, Enver: *Sto godina muslimanske politike, u tezama i kontroverzama istorijske nauke, geneza ideje bosanske, bošnjačke nacije* (Hundert Jahre muslimischer Politik in den Thesen und Kontroversen der historischen Lehre. Eine Genese der Idee der bosnischen oder bosnjakischen Nation), hrsg. von der Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Institut za istoriju, Sarajevo 2000, S. 194.

²³ Vgl. KHOURY, Begegnung mit dem Islam (s. Anm. 8), S. 111. Vgl. Sure 17,108; 24,49; 28,51–53; 2,18; 4,17; 5,19; 3,72.85; 9,29 usw.

dungskriterium. Da der richtige Glaube allein der Islam sei, der die Dreifaltigkeit ablehnt, seien die Christen, Dreifaltigkeitsbekenner, den Muslimen keine Freunde, sondern ihre Feinde. In dem Geist ruft eine Sure: Kämpft gegen sie, bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten. Kämpft gegen die, denen das Buch gegeben wurde, aber sie glauben weder an Allah noch an das Jenseits. Sie halten nicht für verboten, was Allah und sein Prophet verbieten und bekennen keinen richtigen Glauben (vgl. Sure 9,29).

Solche Verse zeigen einen kämpferischen Geist und sie können leicht eine Quelle der Intoleranz und des Fundamentalismus werden. Auf der anderen Seite möchte ich gleich erwähnen, dass man im Koran auch solche Verse finden kann, die grundsätzlich die Gläubigen von Ungläubigen, die Monotheisten von Polytheisten unterscheiden (Sure 22,17). Pluralismus im Glauben lässt der Koran jedoch zu (Sure 5,48). Christen können nach dem Koran gerettet werden: „Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabier – (alle), die an Gott und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen keine Angst zu haben und sie werden nicht traurig sein“ (Sure 2,62; 5,69). Manche Koranverse ermöglichen ausdrücklich den Dialog, so z. B. die Sure: Kommt ihr Inhaber des Buches, damit wir uns versammeln um das eine Wort, das sowohl uns als auch euch gemeinsam ist (vgl. 3,64). Also nach dem Koran wäre der Dialog wohl möglich, aber es überwiegt eine spürbare Überzeugung, dass er nicht notwendig sei, weil der Islam der richtige Glaube ist. Dieses Bewusstsein, den richtigen Glauben zu haben, ist aber charakteristisch für alle Weltreligionen.

Der theologische Dialog zwischen den Christen und Muslime ist nicht leicht, aber möglich und notwendig, trotz der zahlreichen und großen theologischen, vor allem trinitarischen, christologischen, soteriologischen, ekklesiologischen, sakramentalen und anderen Unterschiede und Schwierigkeiten. Christen haben Probleme mit der islamischen Auffassung der Sendung Muhammads sowie mit der Offenbarung des Koran, der Anwendung von Parakletos auf Muhammad und nicht auf den Heiligen Geist, etc. Den Christen macht die islamische Ablehnung der Dreifaltigkeit, der Inkarnation, der Göttlichkeit Jesu, seiner Erlöser- und Heilsvermittlerrolle, die Verbindung des Heils mit dem Kreuz, die Erbsünde etc., den Säulen des Christentums, große Schwierigkeiten. Natürlich gibt es auch Verbindungspunkte wie z. B. die Anbetung des alleinigen Gottes, der Schöpfer des Himmels und der Erde ist. Trotz der verschiedenen Deutungen gibt es gemeinsame Persönlichkeiten in den heiligen Büchern – wie Abraham, Jesus, Maria und andere. Uns verbindet die Erwartung des Gerichtstages, eine ähnliche Achtung des sittlichen Lebens durch das Gebet, Almosen und Fasten, die in der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*) steht. Trotz der großen Glaubensunterschiede und sogar

kriegerischen Auseinandersetzungen ruft das Konzil die Christen und Muslime auf, klar das Vergangene beiseite zu lassen und sich um gegenseitiges Verstehen zu bemühen.²⁴ Das ist eine klare Dialogposition gegenüber dem Islam.

In dem gleichen Geist richtete Papst Paul VI. zum Monat Ramadan 1972 seinen Gruß an die islamischen Organisationen in der Welt, in dem hervorgehoben wurde, dass wir fähig sein sollen, zusammen zu arbeiten, jeder auf seine Art und Weise, auf einer höheren Stufe für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.²⁵ Für den Papst ist der Dialog eine Methode der Kirche in der Begegnung mit anderen geworden.²⁶ Geleitet von der Hochachtung des Konzils gegenüber den Muslimen besuchte Papst Johannes Paul II. am 7. Mai 2001 die Omayyaden-Moschee in Damaskus. Im interreligiösen Dialog soll jede Art von Relativismus und Indifferentismus vermieden werden, betonte der verstorbene Papst. Im Dialog sah er eine wichtige Voraussetzung für den Weltfrieden, weil Gott ein Name für den Frieden ist. Das gefällt mir besonders. Er prognostizierte, dass dieses Millennium ein Millennium des Dialogs unter den Kulturen und Religionen sein wird.²⁷ Der jetzige Papst Benedikt XVI. wertet den interreligiösen Dialog heute höher als je. Dialog ist ein wesentlicher Teil des Kirchenauftrages, betont er. Für diejenigen die mit den Einwanderern arbeiten, bedeutet der Dialog das alltägliche Brot, meint Benedikt XVI.²⁸

3.2 Vorschläge und Vorwürfe, Hoffnungen und Ängste mancher bosnisch-islamischen Theologen bezüglich des christlich-islamischen Dialogs

Kontraproduktiv ist im Dialog sowohl die Lage zu verschönern, als auch sie zuzuspitzen. Im Dialog muss man unbedingt nach dem realen Bild schauen und streben. Als einen Versuchsbeitrag zu einem realistischen Bild der Lage des Dialogs in BiH präsentiere ich nun die Meinungen zweier bosnischer islamischer Theologen.

Die meisten islamischen Theologen in BiH vermissen im interreligiösen Dialog seitens der Christen die ausdrückliche Anerkennung der grundlegenden islamischen Glaubenswahrheiten. Sie fühlen sich im Dialog nicht gleichberechtigt. Wenn sie Jesus als Prophet anerkennen, erwarten sie, dass auch Christen genau-

²⁴ Vgl. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, Nr. 3.

²⁵ Vgl. KHOURY, Begegnung mit dem Islam (s. Anm. 8), S. 119.

²⁶ Vgl. Enzyklika *Ecclesiam suam*, Nr. 31.

²⁷ Vgl. *Novo millennio ineunte*, Nr. 55.

²⁸ Vgl. seine Rede Migration und Unterwegssein aus und in Ländern mit islamischer Mehrheit vom 15. Mai 2006.

so Muhammad als Prophet gleichberechtigt anerkennen sollen. Dabei übersieht man manche wesentlichen Unterschiede, da für die Christen die Offenbarung mit Johannes beendet ist. Manche islamischen Theologen geben sich nicht damit zufrieden, dass allein irdische, politische und gesellschaftliche Beweggründe den Dialog befürworten, wie Friedensarbeit, Menschenrechte, Weltdrohungen und Gefahren usw. und nicht die tiefen dogmatischen Wahrheiten. Lenken wir nun unseren Blick auf die zwei angekündigten Meinungen der bosnisch-islamischen Theologen.²⁹

a) Reschid Hafizović

In der Feststellung *Dominus Jesus*, dass Christus der einzige Retter der Welt ist, sieht Hafizović einen „Pan-Christozentrismus“ und „Pan-Christianismus“, der versucht, in der Lehre des Hl. Paulus alles in Christus zu vereinen, was Hafizović als eine „Globalisierung des Christentums auf eine faschistoide Methode“ erscheint. Was BiH betrifft, so sieht er im „Pan-Christianismus“ eine große Gefahr, die ethnische Säuberung der Muslime durchführen zu wollen. Ebenso wirft er der Kirche „Pan-Ekklesianismus“ vor, in dem er das Prinzip *extra ecclesiam nulla salus*, als eine Bestätigung interpretiert, dass die Muslime Heiden seien. Er meint, dass die katholische Kirche keine echte Absicht habe, einen wahren doktrinalen, wissenschaftlichen Glaubensdialog führen zu wollen, dann bliebe nur der so genannte esoterische, innerliche oder „Initiationsdialog“ auf der Basis der transzendentalen Einheit der monotheistischen Religionen zu versuchen.³⁰

Für Hafizovic beginnt der theologische Dialog mit der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies. Seither zeige der Mensch viele falsche Dialogrichtungen, die sich sogar zu negieren suchen. Manche versuchen sich zu „universalisieren“ im Sinn des Außerweltsein, so dass sie sich dadurch eigentlich „provinzialisieren“, D. h. sich den Anderen verschließen, sich in die eigene Sprache, Tradition, Mentalität und Nation „ghettoisieren“. Manche verstehen

²⁹ Hier werden zwei Professoren der Islamischen Fakultät in Sarajewo: Hafizovic und Silajdzic erwähnt. Beide haben an der Zagreber Theologischen Fakultät magistriert. Siladžić war bereit auf unsere Symposien zu kommen, Hafizović dagegen ist nie erschienen auch wenn er einige Male eingeladen war. Unter den islamischen Theologen, die den Dialog befürworten sind auch Husein Dozo, mit seinem Werk: *Odnosi islamske zajednica sa drugim vjerskim zajednicama u Jugoslaviji* (Beziehungen der islamischen Gemeinschaft zu den anderen Glaubensgemeinschaften in Jugoslawien), Binoza, Zagreb 1970; und Ahmed Smajlović, der auf zahlreichen Symposien aufgetreten ist, aufzuzählen.

³⁰ Vgl. HAFIZOVIC, Reschid: *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*, (Die Muselmanen im Dialog mit den anderen und mit sich selbst), Sarajevo 2002, S. 76. 66–68. Vgl. auch SILAJDŽIĆ, Adnan: *Potreba i mogućnosti muslimansko-kršćanskoga dijaloga – islamski pogled* (Die Notwendigkeit und Möglichkeiten eines muslimisch-christlichen Dialogs – aus islamischer Sicht), *Vrhbosnensia* 2 (1999) 214.

ihre eigene „Provinzialisierung“ als die höchste „Universalisierung“. So will er das Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* oder die Interpretation von Augustinus *Gottesstaat* deuten. Er wirft den Christen vor, den *homo perfectus* nur im Christus ähnlichen Menschen zu sehen. Die wirklich schöne Frau wäre nur diejenige, die der Maria ähnlich ist.³¹

Für ihn ist es heute kein Wunder, dass sich die Adamsnachfolger nicht mehr wie die Ursöhne eines Vaters verstehen. Die Tragödie des Dialogs liegt darin, dass sich die einen in den anderen nicht mehr erkennen. Sie treten in den Dialog ihrer verschiedenen Geisteshaltungen ein. Judaismus charakterisiere die Gerechtigkeit, Christentum die Liebe und Islam die Weisheit und Gnosis, die alles verbinden. Er wirft den christlichen Theologen vor, den Dialog auf der Interpretations- und nicht auf der Offenbarungsebene führen zu wollen.³² Nach ihm kommen beide Religionen, Islam und Christentum, aus einer Abrahamswurzel. Ihre dialogischen Kontakte bisher standen eher im Zeichen der offenen oder verdeckten Auseinandersetzungen und Feindschaften, wie in der Kreuzfahrerzeit usw. Sogar die Massaker an Muslimen im letzten Krieg in BiH sieht er als Christentaten, die noch immer einen gewissen „Pan-Ekklesianismus“ bzw. „Pan-Christozentrismus“ des Apostels Paulus verwirklichen wollen. Er meint, dass der Islam gar nicht fähig sei, Genozid und Massaker auszuführen. Deswegen kenne der Islam keinen Faschismus, Nazismus, Rassismus, keine Inquisition usw.

In der Zeit vom 12. bis 15. Jahrhundert wirft er dem Christentum eine theoretische Abrechnung mit dem Islam vor. Damit meint er einige dogmatische Angriffe auf Muhammad oder den Koran, die er als eine niedrige Kampagne gegen den Islam qualifiziert. Solche Angriffe, vor allem durch die Literatur, sieht er auch in der Renaissancezeit fortgesetzt. Die Aufklärungszeit bringe eine gewisse Annäherung und Objektivität. Mit dem Zweiten Vatikanum sei endlich die Anathemazeit vorbei, aber es sei noch keine Gleichberechtigung im Dialog eingetreten. Er sieht ein, dass es für das Christentum nicht leicht ist, den Islam als offenbarte Religion oder Muhammad als wahren Gottesverkünder oder den Koran als authentische Offenbarung anzuerkennen, da es sonst seine eigene „raison d’être“ vernichten würde. Trotzdem hofft er, dass Christen die Muslime als Gottesvolk ansehen können.³³

Abschließend stellt er fest, dass die Idee eines Dialogs im Islam gerade von Gott käme, welche am besten in den Suren 3,64; 16,125; 29,46 zum Ausdruck komme. Es handle sich nicht allein um eine Idee, sondern um einen Auftrag

³¹ Vgl. HAFIZOVIC, Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom (s. Anm. 30), S. 18. 28. 20.

³² Vgl. a. a. O., S. 28, 51 und 62.

³³ Vgl. a. a. O., S. 69–76 und 108.

Gottes. In der katholischen Kirche dagegen beginne die Dialogidee erst mit dem Zweiten Vatikanum. Ausgangspunkt für den Dialog sei der Monotheismus, aber daneben müsste man die gleichen theologischen, gleichberechtigten Dialogstandards eruieren. Dem Dialog müsste man eine neue Perspektive schenken. Er plädiert für den so genannten esoterischen Dialog als einen inneren und Initiationsdialog.³⁴

b) Adnan Silajdžić

In seiner Ausführung geht er von einer unterschiedlichen, geschichtlich-kulturellen, gegenseitigen Perzeption aus, die einen starken Einfluss auf den interreligiösen Dialog zwischen den beiden Religionen hatte. Christen hätten Muslime als die Heiden betrachtet und Muslime hätten alle Christen lange als die Kreuzfahrer empfunden. Unter solchen Umständen wäre ein echter theologischer Dialog kaum möglich. Alle Kontakte wären mehr oder weniger ausschließlich in dieser Weise verlaufen. Der echte theologische Dialog gehe von der Natur des Islam aus und werde in der Gotteseinzigkeit begründet. Als einen Prototypus solchen Dialogs stellt er Muhammad dar. Also die dogmatischen und metaphysischen Gründe des Dialogs seien entscheidend. Nachher rücke der Dialog auf eine kulturell-existenzielle Ebene, da sehr viele Muslime in Westeuropa und umgekehrt manche Christen im Osten leben. Er unterstreicht die Wichtigkeit eines humanisierenden Dialogs ohne wissenschaftlich-akademisch-theologische Haarspalterei. Durch die Unterscheidung der humanistischen und religiösen Freiheit, die für den interreligiösen Dialog ein Fundament sei, weist er auf die Diskrepanz zwischen dem religiösen Dialog und der Bekanntschaft der Menschen verschiedener Religionen hin. Über den humanistischen Dialog solle der religiöse Dialog von den religiösen Prinzipien und der religiösen Freiheit ausgehen und zurück zur religiösen Quelle, D. h. zur transzendentalen Einheit der Offenbarung, kommen. Der wahre Dialog suche keine Contra-Argumente gegen den anderen, sonst bringe er keine Frucht.³⁵

Sowohl Siladzic und mehr noch Hafizovic zeigen eine Menge verschiedener Dialogprobleme in BiH auf. Man hätte viel Zeit und Raum gebraucht, um ihre Stellungnahmen zu kommentieren. Hiermit haben wir kurz den Blick auf ihre Sicht gelenkt, da wir in BiH kaum Gelegenheit haben darüber zu diskutieren. Ich lasse es hierbei bewenden. Zu den schon erwähnten Dialogschwierigkeiten muss man unbedingt noch einige weitere anführen. Die Lösungen zu finden ist viel schwieriger.

³⁴ Vgl. HAFIZOVIC, Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom (s. Anm. 30), S. 327–323.

³⁵ Vgl. SILAJDŽIĆ, Potreba i mogućnosti (s. Anm. 30), S. 205–215.

3.3 Einerseits gute Voraussetzungen, andererseits große Stolpersteine und Barrieren auf dem Dialogweg in BiH

Wenn wir davon ausgehen, dass nur, wer verschieden ist, Dialog führen kann, dann haben wir in BiH alle Voraussetzungen für einen wahren Dialog erfüllt. Noch mehr sogar! Wir hätten die Weltmeister des Dialogs sein können! Warum?

- Weil sich bei uns vier traditionelle Weltreligionen seit Jahrhunderten begegnen,
- weil sich bei uns die verschiedenen Kulturen und Zivilisationen sichtbar berühren
- und die verschiedenen Völker und Nationen miteinander oder nebeneinander leben.
- Beide Konfessionen haben in diesem Land über Jahrhunderte gewachsene eigene Strukturen, die auch leicht ermöglichen würden, die „Zwischenstrukturen“ des konstruktiven Dialogs zu bilden. Leider haben wir sie nicht ausreichend aufgebaut. Von der katholischen Seite her haben wir eine Kommission für Ökumenismus und Dialog und von der islamischen Seite her ist eine Kommission im Entstehen. Dazu zähle ich nicht die Institutionen wie den Interreligiösen Rat, oder das Interreligiöse Institut, die alle traditionellen Religionen umfassen.

Wie Sie sehen sind wir reich an strukturellen Voraussetzungen und den Verschiedenheiten aller Art. Leider haben wir sie nicht immer zu unserem Reichtum umwandeln können. In diesem Land begegnen sich also die Vorteile aber auch die Vorurteile, hier kommen zum Ausdruck die Gemeinsamkeiten, aber prallen auch die Verschiedenheiten hart aufeinander. Daher ist BiH einfach ein Begegnungs- aber auch ein Bekämpfungsland.

Unter solchen Umständen ist die Lage des Dialogs in BiH gar nicht leicht abzuschätzen. Ihn völlig zu ignorieren und zu negieren entspricht nicht der Wahrheit. Ihn auf der anderen Seite zu glorifizieren genauso wenig.

Der Dialog zwischen den Christen und Muslimen in BiH hat neben den theologischen viele und große zusätzliche Stolpersteine. Manchen in BiH erscheint der Dialog zwischen den Christen und Muslimen, vor allem in der Nachkriegszeit, unmöglich genauso wie eine Verbindung von Feuer und Wasser unmöglich ist. Unter den großen Stolpersteinen des Dialogs in BiH muss man den *Krieg, die Kriegsfolgen und die Folgen des Kommunismus* aufzählen. Ich möchte aber klar betonen, dass in BiH während des grausamen Krieges die christlichen Dogmen nicht auf die Säulen des Islam, oder umgekehrt, geschossen haben. Die Glaubensartikel beider Religionen wurden weder als Waffen noch als Munition verwendet. Auch wenn viele religiöse Instanzen und Strukturen politisch manipuliert, instrumentalisiert und ausgenutzt wurden, handelte es sich in BiH nicht

um einen Religionskrieg, wie ihn so gerne manche Politiker und Extremisten darstellen, die in BiH statt Koexistenz eher Konflikte, statt Kooperation eher Konfrontation, statt Begegnungen eher Bekämpfungen befürworten. Die Folgen des Kommunismus in Bezug auf den Dialog liegen darin, dass damals ein oberflächlicher Dialog gepflegt wurde, ohne tiefe religiöse Wurzeln.

Was den Dialog in BiH weiter erschwert, ist das große Unwissen über die anderen. In diesem Sinn haben wir gemeinsam ein Glossar veröffentlicht, damit wir einander besser und im richtigen Licht kennenlernen. Wenn dieser Mangel an der Kenntnis über die anderen mit ein wenig böswilligen Absichten vermischt wird, dann sind sicher keine Rufe zum Zusammenleben und Miteinander, oder mindestens zum fairen Nebeneinander, sondern eher mit Hass erfüllte Rufe gegeneinander zu erwarten. Statt Koexistenz kommen Konflikte, statt Kooperation taucht Konfrontation auf, statt Begegnungen erfolgen Bekämpfungen usw.

Aus welchen Gründen auch immer, aber es ist wahr, dass der Dialog in BiH auf viele Barrikaden und Barrieren stößt. Neben den tiefen theologischen Hindernissen und Barrieren machen vor allem nationale, politische, kulturelle, massenpsychologische, gruppentraditionelle Dimensionen große Schwierigkeiten. Ich möchte versuchen alle diese Barrieren in Form der zehn falschen Dialogregeln aus einer Perspektive von BiH zu formulieren.

1. Immer ist der Andere schuld. – Zu wenig spürt man eine gesunde Reflexion über die eigene Schuld. Diejenigen, die solche Gedanken verbreiten, stellt man in den eigenen Reihen als Verräter dar.
2. Relativierung der eigenen Schuld. – Wenn sie zugegeben wird, wird ständig relativiert und leicht gerechtfertigt, wie z. B. die Anderen haben zuerst angefangen, sie haben uns mehr Übel zugefügt usw. Es wird allein das Negative, und in keiner Weise das Positive, in der Reziprozität gemessen.
3. Das eigene Opfer ist immer das größte. – Man zeigt keine Bereitschaft mit den Anderen irgendetwas zu teilen, weder die Freude, noch die Trauer.
4. Angst kommt vom Anderen. – Mit den Anderen wird bewusst Angst und Bedrohung für die eigene National-, Kultur- und Glaubensidentität verbunden. Jeder Vorschlag vom Anderen stößt auf Misstrauen. Im Kampf gegen den Anderen sind sich sowohl die eigenen Politiker als auch die Wissenschaftler, die eigenen Medien und manchmal sogar auch einige Kirchenwürdenträger bzw. die Vorsteher der Glaubensgemeinschaften einig.
5. Friede mit Gott und Krieg mit dem Andersartigen. – Mit solch einem Verhalten werden der Friede mit Gott und der Krieg mit den andersgläubigen Menschen propagiert, auch wenn es eindeutig anders in den heiligen Büchern geschrieben steht.
6. Die eigene Religion, Nation und der eigene Staat werden wie eine quasi politisch-religiöse Dreifaltigkeit verehrt.

7. Man spürt eine höhere Einschätzung des nationalen „Dekalogs“ als des moralischen Dekalogs. Nach diesem Maßstab wird die Liebe zur eigenen Nation mit dem Hass zur anderen gemessen. Daher wird viel mehr von Konflikten, Vorurteilen und Diffamierung geschrieben.
8. Die Gruppenidentität wird über jede individuelle Überzeugung gestellt. Die eigenen Ideen und die persönliche Vernunft werden der nationalen Identität untergeordnet.
9. Das Nationale wird in jedem Fall wichtiger als die religiöse Verantwortung erachtet. Religion hat der Nation zu dienen. Religion ist nur gut für die nationalen Paraden.
10. Differenzierung und Eigenkritik sind Mangelware. – Kritik der Anderen ohne Grenze ist gang und gäbe, Kritik der eigenen Leute strengstens verboten.

Im Sinn der Lernwege wäre es dagegen notwendig, differenziert nach der Wahrheit zu suchen; statt zu satanisieren, zu humanisieren; statt die Köpfe mit Hass zu verminen, die Herzen mit Toleranz zu erfüllen; statt nur eigenes Leid zu sehen, das Leid des Anderen zu teilen; statt Götzenliebe die echte Liebe zur eigenen Nation und Religion zu pflegen, die aber die Anderen gar nicht bedroht. Das ist leider leicht gesagt – aber schwer gelebt und getan.

3.4 Dialog ohne Alternative – trotz allem

Nirgendwo auf der Welt fühlen sich Christen und Muslime, Kreuz und Halbmond, so nah und zugleich so fern wie in BiH. So ist es auch mit dem Dialog in diesem Land. Es sprechen viele Gründe dafür, aber auch viele dagegen. Mit Paulus sage ich diesen Satz, er heißt, den Dialog in BiH tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen.³⁶

Für die Katholiken und Muslime in BiH ist klar, dass der Dialog keine Alternative hat. Von diesen Ideen geleitet, gab es in BiH auch in der Kriegszeit interreligiöse Kontakte miteinander. Dies wurde nach dem Krieg im Rahmen des Interreligiösen Rates von BiH teilweise institutionalisiert. Vier Religionsgemeinschaften – nämlich die islamische, die orthodoxe, die katholische und die jüdische – gaben am 9. Juni 1996 eine „*Erklärung über die gemeinsame Moralverpflichtung und gemeinsames Engagement*“ heraus.³⁷ Wir glauben, dass wir ein wenig zur Beruhigung der nationalen Gemüter beigetragen haben, dass der Dialog in BiH von einem Bach zu einem kleinen Fluss geworden ist, dass die Dialogatmosphäre um ein Stückchen besser, gesünder geworden ist. Das heißt aber gar nicht, dass alles getan worden ist. Es gibt noch viel zu tun.

³⁶ Vgl. 2 Kor 4,7.

³⁷ Vgl. Vrhbosniensia 2 (1997), S. 287–288. Das Dokument ist in Englisch und drei Landessprachen verfasst.

Diese kleinen Versuche geben eine echte Perspektive. Der Dialog hat keine Alternative. Die Schwierigkeiten darf man nicht übersehen, die Möglichkeiten soll man ausnützen. Es gibt keinen anderen Weg. Uns ist wohl bewusst, dass der Friede unter den Religionen ein wichtiges Element des Weltfriedens ist. An dieser Stelle ist es notwendig zu betonen, dass ein Erfolg oder eventueller Misserfolg des Dialogs in BiH große Folgen für Europa haben kann, je nach dem positive oder negative.

Die Deklaration von Brüssel, ausgearbeitet von Juden, Muslimen und Christen beider Traditionen, besagt in Punkt 8: Wir lehnen einmütig die Annahme ab, nach der die Religionen unvermeidlich zum Kampf der Zivilisationen beitragen. Wir behaupten im Gegenteil, dass die Religionen konstruktiv und instruktiv zum Dialog der Zivilisationen beitragen.³⁸

Anlässlich seines Pastoralbesuches in Sarajewo (12. und 13. April 1997) spornte der Heilige Vater Johannes Paul II. die katholischen Bischöfe an: „Sucht im Übrigen auch mit herzlichen Worten und ehrlichster Einstellung Anlässe zur Begegnung und Verständigung mit den Anhängern des Islam, damit ein friedliches Zusammenleben in gegenseitigem Respekt der Rechte jedes Einzelnen und jedes Volkes zustande kommen kann.“³⁹ Er kam auch mit dem muslimischen Oberhaupt zusammen. Dabei rief er, „dass der Augenblick des wahren Dialogs angekommen sei, durch die Annahme und Bitten der Versöhnung, durch die Ablehnung des Hasses und der Rache“⁴⁰.

Bisher gelang es uns nicht, solch eine kulturelle und religiöse Verschiedenheit zu unserem Reichtum, sondern eher zu unserem Fluch im Lande zu machen. Gerade dies ist unsere religiöse und pastorale, interkulturelle und interkonfessionelle Aufgabe zu Beginn des dritten Millenniums. Und das im Sinn der Aussage: Mit Vernunft und Herz zu diskutieren heißt einander mit Sympathie zu begegnen, oder nach dem Beispiel von Louis Massignon, Kardinal Lavigerie, Charles de Foucauld.⁴¹

³⁸ Diese Deklaration wurde am 19./20. Dezember 2001 promulgiert.

³⁹ Vgl. TOMAŠEVIĆ, Ivo/VUKŠIĆ, Tomo (Hg.): Papa u Sarajevu (Der Papst in Sarajewo), Sarajevo 1997, S. 71; vgl. auch für den deutschen Text: Osservatore Romano (dt. Version) 17 (25. April 1997), S. 11.

⁴⁰ Vgl. a. a. O., S. 77–79; vgl. auch für den deutschen Text: Osservatore Romano (dt. Version) 17 (25. April 1997), S. 12.

⁴¹ So der algerische Präsident Ben Bella nach der Ankündigung aus Rom ein Sekretariat für die Nichtchristen zu gründen, vgl. DOPPELHAMMER, Stjepan: Kršćani i islamski svijet (Christen und die islamische Welt), in: Bogoslovska smotra 35 (1965) S. 247. Für die angeführten Beispiele siehe S. 249–257. Massignon hat den islamisch-christlichen Kult der sieben Schlafenden aus Ephesus in der gemeinsamen Wallfahrt in Vieux-Marché in der Bretagne belebt. Lavigerie verbot seinen Priestern in Algier die direkte Pastorisierung. Über Charles de Foucauld sagte eine muslimische Frau, dass für sie der Gedanke

Für die Katholiken in BiH könnte Ökumene, über die ich nicht gesprochen habe, und besonders der interreligiöse Dialog mit dem Islam ein erkennbares, charakteristisches Kennzeichen in Europa werden. Dialog und Ökumene sind die zwei wichtigsten Ideen des 20. Jahrhunderts. Dahin sehen wir unseren Weg und unsere Sendung zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Unser Motto ist dabei: „Sendung, die nicht mit dem Geist des Dialogs geprägt ist, widersetzt sich dem wahren Humanismus und dem Evangeliumsgeist.“⁴² Hier wäre allerdings darauf hinzuweisen, dass manche Begriffe, wie z. B. Freiheit, Dialog usw., in der heutigen anscheinend humanistischen Welt im tiefsten Sinn des Wortes nicht voll dem biblischen und theologischen Verständnis und Inhalt entsprechen, weil ihnen Seele und Würde und die Relation zum Heiligsein weggenommen wurde und sie oft im rein politischen, soziologischen und humanistischen Sinn dargestellt werden. Der reine Humanismus hat ohne weiteres seine Werte, aber der Evangeliumsgeist stellt für uns seine Quelle, Tiefe und den Rahmen dar. Dialog darf nicht nur ein Modegang oder ein rein intellektueller Weg, oder etwas Pseudo-religiöses werden.⁴³ Im Dialog ist Aktivität wünschenswert, aber nicht purer menschlicher Aktionismus.

4. Interreligiöser Dialog als Sprungbrett zu einer interreligiösen Theologie?

4.1 Zur Fragestellung

Hier geht es vor allem darum, innerhalb der katholischen Kirche die theologische Weitsichtigkeit dem Dialog gegenüber zu vertiefen und zu verbreiten. Von dem Standpunkt her lautet die Frage, ob man die Zugehörigkeit zur Kirche breiter als nur streng katholisch sakramental im Sinn der sieben Sakramente verstehen kann? Gibt es einen Platz für die Nichtchristen in der breiter verstandenen Sakramentalität der Kirche? Ob man verschiedene Heilsreligionswege mit einer Heilsvermittlung Jesus Christus verbinden könne? Bedeutet die Einzigkeit von Christus als Erlöser der Welt, aus *Christus Dominus*, gleichsam die Einzigkeit des Christentums als Heilsweg?

unmöglich sei, dass so ein guter Mensch in die Hölle kommt, weil er kein Muslim ist, vgl. S. 250f. und 253.

⁴² Vgl. Die Haltung der Kirche gegenüber den Bekennern der anderen Religionen, Dokument des Sekretariats für die Nichtchristen, das Papst Paul VI. am Pfingstag (19.05.1964) gründete. Hier zitiert nach der kroatischen Ausgabe: Dokument 73, KS, Zagreb, S. 18.

⁴³ Vgl. TOPIĆ, Franjo: Der christlich-islamische Dialog in Bosnien und Herzegowina, in: LACKNER, Franz/MANTL, Wolfgang (Hg.): Identität und offener Horizont, Festschrift für Egon Kapellari, Wien u. a. 2006, S. 506.

Die mögliche Antwort auf die gestellten Fragen suchen wir ausgehend von der Gradualität des Dialogs über die Gradualität der Kirche durch eine mögliche unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche bis hin zur Hypothese der Entwicklung einer möglichen interreligiösen Theologie.

4.2 Gradualität des Dialogs

Die vielschichtige, graduierbare und breite theologische Dimension des Dialogs hat ihre Stütze in der Menschennatur, in der gleichen Würde jedes Menschen, auch in den Menschenrechten, die eine Gabe des Schöpfers sind.⁴⁴

Auf die Gradualität des Dialogs soll hier kurz systematisch eingegangen werden. In vielen nuancierten Bedeutungen sprechen wir vom Dialog. Der theologische Dialog bezieht sich in erster Linie auf Gott, der den Menschen von seiner Schöpfung her anruft, in Dialog mit Ihm zu treten.⁴⁵ Nach Auffassung der christlichen Lehre ist Gott durch seinen Sohn Jesus Christus auf der höchsten Stufe in den Dialog mit den Menschen eingetreten. Daher ist Christus für die Christen der Gipfel des Dialogs zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer und der Heilige Geist ist das Fundament solch einer Dialogkommunikation. Gott ruft die Menschen auf, Dialog auch mit den anderen Menschen und mit der Welt zu führen. Dies stellt eine weitere Stufe des Dialogs dar. Der Dialog hat also seine Vertikale aber auch seine Horizontale.

Aus dieser Perspektive ist es ganz logisch, dass auch die Kirche Dialog als ihren Weg zu den Menschen und der Welt annimmt. Den Dialog *ad intra und ad extra* führt die Kirche auf allen Ebenen und in allen Situationen. Vom Dialog schließt die Kirche keinen aus.⁴⁶ Uns interessiert hier speziell der interreligiöse Dialog mit den Nichtchristen, unter denen die Muslime zu verstehen sind.

Der interreligiöse Dialog ist ein zusammengesetzter Begriff des allgemeinen Dialogs, mit dem speziellen Inhalt, mit einem tiefen Sinn und einer besonderen Richtung und Stufe. Der interreligiöse Dialog ist der gemeinsame Weg auf der Suche nach der Wahrheit. Er ist naturgemäß aber auch theologisch begründet. Das Sekretariat für die Nichtchristen betont, dass alle Menschen die Gabe und Gnade der Gottesvorsehung genießen. Darin verbirgt sich die Anerkennung, dass außerhalb der Kirche persönliche Gnade möglich ist.⁴⁷ Dies bedeutet, dass

⁴⁴ Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika *Mater et magistra*, 15. Mai 1961. Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 53 (1961), S. 405–447. Vgl. auch Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 40.

⁴⁵ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 19.

⁴⁶ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 92.

⁴⁷ Vgl. SEKRETARIAT FÜR DIE NICHTCHRISTEN, *Prema susretu religija, sugestije za dijalog* (Auf dem Weg der Begegnung der Religionen), Dokumenti Nr. 9, KS, Zagreb 1968, S. 10–11.

das Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* heute anders ausgelegt wird. Es wird betont, dass es Gottes Wille selbst ist, dass alle Menschen gerettet werden, dass die Schöpfungstheologie in der Heilstheologie antizipiert wird, dass die Inkarnation Jesu Christi und sein Heil als universell verstanden werden, dass die Menschengeschichte universell ist und dass sie sowohl die Menschensünde als auch die Gottesgnade umfasst. Universell ist auch der Geist Gottes, der alle zu der vollen Wahrheit hinführt. Ausgehend von diesem theologischen Rahmen ruft das Konzil die Missionare auf, sich für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen vorzubereiten.⁴⁸

Dialog unter den Religionen ist heute ein Kernbegriff nicht nur für die Religionsgemeinschaften, sondern auch für die moderne Welt, weil mit diesem Begriff sehr eng der Weltfriede verbunden ist. Daher ist er auch ein Kernbegriff der Kirchensendung, ja sogar viel mehr als eine pure Methode ihrer Begegnung mit der Welt. Für die Kirche entfaltet sich der Dialog im Leben, durch das Handeln, durch den Glauben und die menschliche Erfahrung.⁴⁹ Genauso sollte sich in dem Sinn auch der interreligiöse Dialog entfalten. Der interreligiöse Dialog ist in sich genauso graduierbar wie der Dialog allgemein.

4.3 Gradualität der Kirche

Viele Kirchendokumente erlauben, über die Gradualität der Kirche zu sprechen. So schildert z. B. die Deklaration *Nostra aetate* die Kirche als Gemeinschaft, die sich von den anderen dadurch unterscheidet, dass sie sich als Fülle Jesu Christi versteht. Gradualität der Kirche kommt besonders zum Ausdruck im Bild des mystischen Körpers Jesu Christi. *Lumen gentium* sieht die Kirche als Gottesvolk, das allgemein und universell ist, in dem jeder Mensch zum Heil gerufen wird.⁵⁰ Gradualität ist im Bild des universellen Gottesvolkes verborgen, in dem Platz für alle, auf verschiedene Art und Weise, möglich ist. Davon kann man logisch ausgehen, dass jeder Mensch individuell auf irgendeine Weise in einer Relation zum Gottesvolk, D. h. zur Kirche steht. Jemand könnte nicht nur individuell, sondern auch irgendwie geheimnisvoll, aber doch institutionell zu der Kirche gehören, auch wenn er nicht „offiziell“ Kirchenmitglied wäre. In diesem Sinn wurde von der Kirchenzugehörigkeit der „anonymen Christen“ nach dem Konzil gesprochen. Der Begriff Kirche ist also in sich genauso graduierbar wie auch der Begriff Dialog.

⁴⁸ Vgl. Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, Nr. 34.

⁴⁹ Vgl. das Dokument *Dialog und Verkündigung*, 19. Mai 1991, Nr. 42. Vgl. auch *Dialog und Mission*, Nr. 29–35.

⁵⁰ Vgl. *Lumen gentium*, Nr. 13.

4.4 Unsichtbare Kirchenzugehörigkeit und die einzige Heilsvermittlung Jesu Christi?

Gradualität der Kirche ermöglicht auf verschiedene Weisen eine gewisse Kirchenzugehörigkeit. Was die Zugehörigkeit zur Kirche der Nichtchristen betrifft, könnte man hier die bekannte Formel *subsistit in* aus *Lumen gentium* 8 heranziehen, die sich auf die Anerkennung der Kirchlichkeit der Nichtkatholiken bezieht. Aufgrund solch eines Verständnisses und einer Interpretation von *subsistit in* erkennen wir die volle Kirchlichkeit der orthodoxen Kirche an. Könnten die Nichtchristen in der breiten Kirchengradualität „subsistieren“?

Dieses Verständnis lässt die Frage zu, ob sich in den nichtchristlichen Religionen manche Spuren der Wahrheit, der Güte und des Heils Gottes einsehen lassen können? Ob diese Spuren gewisse Kirchlichkeitselemente vorweisen oder nicht? Daraus geht die Frage hervor, ob man in solch eine Kirche ausschließlich durch eine Taufe eintreten muss, eine These die *Mystici corporis* vertritt, oder wäre es doch möglich von einer individuellen, aber nicht sichtbaren Zugehörigkeit der Kirche zu sprechen?

Journes spricht von einer unsichtbaren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche, ähnlich wie Augustinus in seinem Wortspiel von den sichtbaren Zeichen der unsichtbaren Gnade redet. Wenn wir dem zustimmen, dass eine gewisse unsichtbare Zugehörigkeit der Nichtchristen zur sichtbaren Kirche möglich wäre, wäre es dann nachvollziehbar, das Heil durch das offenbarte Wort und durch das inkarnierte Wort, das Heil in Christus durch die Antizipation vor seiner Inkarnation und das Heil in Christus durch sein Heilsmysterium nominell zu unterscheiden? Wenn wir die nichtchristlichen Religionen thematisch in der Zeit z. B. vor der Inkarnation einordnen können, dann hätten sie ihr Heil durch die Antizipation des Heilsmysteriums Jesu Christi erringen können. Übertragen in unseren theologischen Rahmen könnten wir weiterhin von den nichtchristlichen Religionen reden, in denen sich ein Glied retten könnte, aber nicht durch seine Religion, sondern durch eine unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche oder durch eine unsichtbare Relation zum Heilsmysterium Jesu Christi. So hätten die nichtchristlichen Religionen an dem Mysterium der Kirche teilhaben können, ohne die einzige Heilsvermittlung Jesu Christi einzuschränken.

Auch Claude Geffre geht vom gleichen Standpunkt aus und kommt zu der Frage, ob es möglich wäre, viele verschiedene Wege zu Gott mit einer Vermittlung Jesu Christi zu vereinbaren, wie dies *Dominus Jesus* definiert?⁵¹ Für Papst

⁵¹ Die KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE gab am 5. September 2000, eine Deklaration unter dem Titel „Dominus Jesus“ heraus, hier zitiert nach der kroatischen Ausgabe: KS, Zagreb 2000, Dokumenti 125. Ökumenische Standpunkte vergleiche bei IKIC, Nico : Ekumenske studije i dokumenti, Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i

Pius XII. und seine Konzeption in *Mystici corporis* wäre so etwas nicht möglich, da man allein durch die Taufe in die Kirche hineinkommt. Johannes Paul II. schließt die anderen Wege nicht aus, aber er verbindet sie immer mit Christus und wertet sie nicht gleichrangig.⁵²

Durch den interreligiösen Dialog soll die Christologie gar nicht geopfert werden, weil die Einzigartigkeit Christi in keinem Fall der Einzigartigkeit des Christentums gleichgestellt werden darf. Die einzige Christus-Vermittlung schließt die anderen Glaubensmanifestationen nicht aus. In diesem Kontext fragt sich Geffre, ob man das Axiom *Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil* in das Axiom *Außerhalb der Welt gibt es kein Heil*⁵³ oder, wie Benoit-Dominique de la Soujeole vorschlägt, in das Axiom *Außerhalb des Reiches Gottes kein Heil*⁵⁴ umdeuten könnte?

4.5 Sakramentalität der nichtchristlichen Heilszeichen?

Wenn wir die Möglichkeit der Zugehörigkeit der Nichtchristen zur Kirche irgendwie zulassen, dann müssen wir uns fragen, ob solch eine Kirche in ihrer breiten Gradualität auf irgendeine Art und Weise die nichtchristlichen Zeichen als Zeichen des Heils in irgendeiner Stufe akzeptieren kann? Solche Zeichen schließen ein Verständnis von einer breiteren Sakramentalität der Kirche ein. Sakramentale Zeichen und Gnade sind immer verbunden. Die Sakramentalität der Zeichen wäre die Sichtbarkeit der Gnade. In der Weisung der Zeichen liegt die sakramentale Gnade. Eine gewisse Sakramentalität besitzt vielleicht auch der Berggipfel, der in seiner Schönheit auf Gott hinweist. Möglicherweise könnte man auch von der breiten Sakramentalität der nichtchristlichen Religionszeichen sprechen.

Wenn die Zeichen der Nichtchristen als Zeichen des Heils doch akzeptiert werden können, könnten die nichtchristlichen Religionen als heilsvorbereitende Religionen verstanden werden und dabei das Christentum als heilsfüllende Religion bestehen bleiben. Damit wären die Nichtchristen nicht voll zufrieden, aber dadurch wäre die Einzigartigkeit des Heils durch Jesus Christus nicht gefährdet. Sie wird nur auf verschiedene Weisen in der Kirche und außerhalb der Kirche

Pravoslavne Crkve s popratnim komentarima, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 2003., str. 121–123.

⁵² Vgl. Redemptoris Missio, Kapitel 5, Abschnitt 55.

⁵³ Vgl. Unterwegs zu einer „interreligiösen Theologie“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR) 1–2 (2007), S. 16–27, besonders S. 22–24.

⁵⁴ Vgl. Das ekklesiologische Problem im interreligiösen Dialog, in: ZMR 1–2 (2007), S. 43.

vermittelt, ohne dabei die dogmatisch-soteriologische These, Jesus Christus als einzigen Retter der Welt, einzuschränken oder zu verleugnen.

4.6 Geebener Weg für eine mögliche interreligiöse Theologie?

Der Jesuitenpater Hans Waldenfels geht in seiner Überlegung vom Pluralismus der Religionen aus und hält ihn für einen möglichen Weg zur Theologie des Glaubenspluralismus. In der vollen und wahren Akzeptanz des Anderen sucht man gemeinsam den Weg zur Wahrheit.⁵⁵

Die vielen Stufen des Dialogs aus der theologischen Sicht kommen aus dem vielschichtigen Begriff der Kirche und die Gradualität der Kirche ist mit ihrer Sakramentalgradualität verbunden. Es scheint, dass nichts theologisch Wesentliches dagegen spricht, dass es in dieser gradualen Sakramentalität der Kirche einen Platz für die monotheistischen Nichtchristen gäbe. Wenn wir dies als einen Zwischenschritt akzeptieren, dann ist es viel leichter die These anzunehmen, dass auch eine Gradualität des interreligiösen Dialogs zu einer interreligiösen Theologie führen kann.⁵⁶

Durch solche Überlegungen wäre die Tür zur interreligiösen Theologie geöffnet, ohne irgendeinen Synkretismus einzuschließen. So wird die Gradualität der Kirche, verbunden mit der Gradualität des Heils, ein Grund für die interreligiöse Theologie, schließt Benoit-Dominique de la Suojole seine Gedanken.⁵⁷

Die Dokumente des Zweiten Vatikanums sprechen ausdrücklich über die Heilsmöglichkeit für alle Gutwilligen, die formell ohne eigene Schuld keine direkten Mitglieder der katholischen Kirche sind.⁵⁸ *Gaudium et spes* unterstreicht, dass Jesus Christus für alle gestorben ist, dass der Heilige Geist allen die Heilsmöglichkeit bietet, auf allein Gott bekannte Weise, dem Heilsmysterium Jesus Christus angeschlossen werden zu können.⁵⁹ Damit wird klar festgestellt, dass eine formelle Eingliederung in die Kirche nicht unbedingt explizit heilsnotwendig wäre, um gerettet werden zu können.

⁵⁵ Vgl. Standpunkt und Standpunkte unterwegs zu einer Theologie der Religionen, in: ZMR 1–2 (2007), S. 8–9.

⁵⁶ Ausgehend vom Unterschied zwischen dem Glauben und dem Glaubensausdruck spricht Francis X. D'Sa von einer interkulturellen Theologie. Siehe sein Artikel: Glaube, Glaubensausdruck und interkulturelle Theologie, in: SCHREIJÄCK, Thomas (Hg.): Theologie interkulturell – Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt, Padeborn u. a. 2009, S. 127–141.

⁵⁷ Vgl. Das ekklesiologische Problem im interreligiösen Dialog, in: ZMR 1–2 (2007), S. 40–47.

⁵⁸ Vgl. *Lumen gentium*, Nr. 14, 15 und 16; *Ad gentes*, Nr. 7.

⁵⁹ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 22.

5. Potenzieller Beitrag aus Bosnien und Herzegowina

Solche Gedanken über die interreligiöse Theologie wären, meiner Meinung nach, in BiH am richtigen Platz. Unser multireligiöses Erbe und unsere jahrhundertlangen interreligiösen Erfahrungen können gewisse Impulse in der Entwicklung der interreligiösen Theologie anbieten. Das könnte unser Beitrag für den christlichen Westen sein. Das sollte unser erkennbares theologisches Zeichen sein. Auf der Grundlage einer möglichen interreligiösen Theologie wäre der interreligiöse Dialog viel tiefer.

Starken Rückenwind haben wir in den Äußerungen Papst Pauls VI. bekommen, der am 3. Dezember 1964 im indischen Bombay zu den Nichtchristen sagte, dass wir uns als Pilger auf der Suche nach Gott in den Herzen der Menschen und nicht in den Steinbauten begegnen müssten. Er hat im Jahr 1964 das Sekretariat für die Nichtchristen gegründet, das 1968 Richtlinien unter dem zeichenhaften Titel *Auf dem Weg zur Begegnung der Religionen* herausgegeben hat. Der interreligiöse Dialog ist ein wichtiger Weg und ein potentieller großer Beitrag zu dieser Begegnung der Religionen.

Auch von der islamischen Seite kommen starke Signale in diese Richtung. Schon im 19. Jahrhundert ging der islamische Theologe Muhammad Abduh davon aus, dass persönliches Heil nicht unbedingt von der Zugehörigkeit zu einer Religion abhinge. Nach ihm konnten sich auch Christen retten, da sie an einen Gott und an das ewige Leben glauben und die guten Werke vollbringen.⁶⁰ Der schon erwähnte islamische Theologe Hafizovic schrieb, dass der Geist des Islam auf seinem metaphysischen Fundament nach einem universalen Dialog und vorbehaltloser Toleranz dürste.⁶¹

Der jetzige Reis ul-Ulema der Islamischen Gemeinschaft von BiH, Dr. Mustafa Cerić, glaubt an eine bessere Zukunft in Europa, die von den Religionen getragen wird. Er hofft, dass

- das Argument der Macht der großen Nationen durch das Argument des Rechts der kleinen Nationen ersetzt wird,
- das Argument historischer Mythen durch das Argument historischer Verantwortung ersetzt wird,
- das Argument ärmlicher politischer Kompromisse durch das Argument eines starken moralischen Engagements ersetzt wird,
- das Argument sündhaften Verhaltens durch Adams demütige Reue ersetzt wird,

⁶⁰ Vgl. Tafsir al-Manaru, Kairo 1927. I., S. 333. Zitiert nach: SILAJDŽIĆ, Potreba i mogućnosti (s. Anm. 30), S. 206.

⁶¹ Vgl. HAFIZOVIC, Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom (s. Anm. 30), S. 88.

- das Argument der Lüge durch das Argument der Wahrheit ersetzt wird,
- das Argument der Rache durch die Liebe Jesu ersetzt wird und
- das Argument der Ungerechtigkeit durch das Argument der Gerechtigkeit Muhammads ersetzt wird.⁶²

Ganz zum Schluss: Für mich ist der wahre, tiefe, aufrichtige, theologische interreligiöse Dialog, der in der Wahrheit geführt, mit Liebe begleitet, im Glauben besiegelt worden ist, ein echtes Sprungbrett zu einer möglichen interreligiösen Theologie, auch wenn viele theologische Fragen ausdiskutiert werden müssen. Die Theologen beider Konfessionen aus BiH hätten gute Voraussetzungen, einen wichtigen Beitrag dazu zu leisten.

⁶² Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden am Balkan, in: SINKIVITS/WINKLER, Weltkirche und Weltreligionen (s. Anm. 18), S. 302. Schön gesagt, auch wenn manche darin gewisse synkretistische Tendenzen sehen wollen.

Vom bosniakischen zum österreichischen Islam.

Pluralismus und Islam in Österreich

Elisabeth Dörler

Einleitung

Der Islam hat in Österreich vergleichsweise mit dem sonstigen Europa eine alte Tradition. Diese war und ist nicht nur eine friedliche bzw. einfache. So bestimmen bis heute die Überlieferungen aus der Zeit der Türkenkriege (besonders die Belagerungen Wiens 1529 und 1683) die Stimmung der Bevölkerung im Umgang mit dem Islam mit. Insgesamt wurden von 1529 bis 1791 acht österreichische Türkenkriege geführt. Doch schon bald war parallel eine Duldung von Muslimen aus wirtschaftlichen Gründen in den habsburgischen Ländern möglich: Beim Passowitzer Frieden von 1718 wurde den Osmanen das „freye Commercium“ eingeräumt, das Recht auf volle Handelsfreiheit, Niederlassungen und Faktoreien zu begründen.¹ Gleichzeitig war es nicht erlaubt, dass Christen und Muslime heiraten konnten.

Durch das Patent vom 4. März 1849, also nach der Revolution, war der Islam in Österreich als Religion geduldet, die Muslime hatten das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie der persönlichen Religionsausübung, aber keine anerkannte Verfassung. Es fehlte die gemeinschaftliche Religionsfreiheit. Gleichzeitig ist Österreich eines der ersten europäischen Länder, das seine Beziehung zum Islam als Religionsgemeinschaft und nicht nur zu den Muslimen als Gläubigen, denen im Sinne eines modernen Staates Religionsfreiheit zusteht, gesetzlich geklärt hat. Doch sind aus der historischen Entwicklung auch die Chancen und Grenzen dieser Art von Institutionalisierung des Islam erkennbar. Dies soll hier erläutert werden.

¹ BAIR, Johann: Das Islamgesetz. An der Schnittstelle zwischen österreichischer Rechtsgeschichte und österreichischem Staatsrecht, Wien 2002, S. 3f.

1. Entwicklung des Islam in Österreich: Die Bosniaken als islamische Bevölkerungsgruppe im Staatsgebiet des Vielvölkerstaates Österreich-Ungarn (Jahrhundertwende 1900)

1878 bekam Österreich-Ungarn beim Berliner Kongress nach dem Krimkrieg das Mandat, Bosnien-Herzegowina zu besetzen und zu verwalten. Das osmanische Reich protestierte dagegen, hatten sich doch Österreicher und Osmanen seit Jahrhunderten um die Vormachtstellung auf dem Balkan gestritten. Etwa die Hälfte der Bewohner Bosnien-Herzegowinas waren Muslime, die durch den Einfluss bzw. die Herrschaft der Osmanen dort ansässig waren. Aufgrund ihrer Sonderstellung in einem Grenzgebiet hatten sie besondere Rechte, die mit dem Untergang des Osmanischen Reiches verloren zu gehen drohten. Auch die sozialen und religiösen Spannungen machten die Situation schwierig: Den muslimischen Großgrundbesitzern waren Christen und Muslime zinspflichtig.

1879 sicherte Österreich-Ungarn dem Osmanischen Reich die Souveränität und die Religionsfreiheit der Bevölkerung zu. Doch wurde damit eigentlich nur bestätigt, dass die Einheit von weltlicher und religiöser Macht, wie es die Anerkennung des Islam im Osmanischen Reich (Verfassung von 1876) vorgeesehen hatte, aufgebrochen wurde. Die Leitung der „provisorischen“ Verwaltung übernahm der Reichsfinanzminister, die administrative Einteilung der Osmanen wurde beibehalten. Damit wurden ehemalige Beamte übernommen, viele der Beamten waren Bosnier. Jeder Konfession war eine im Voraus bestimmte Anzahl an Gemeinderäten zugeordnet. Von den bosnischen Bürgern waren nach den Muslimen (ca. 600.000 Personen), die sich als Bosniaken bezeichneten, die serbisch-orthodoxen und danach die katholischen Christen die drei großen Gruppen. Die Bosniaken wurden jedoch von den Nicht-Muslimen oft als „Türken“ bezeichnet.

So wurden durch diesen politischen Umbruch zwar die alten Strukturen aufgebrochen, doch waren die Sicherheit der Person und der Besitz aller geschützt. Für die islamische geistliche Gewalt ergab sich allerdings eine neue Schwierigkeit: Sie musste ihre Institutionen nun selber verwalten, was bisher das Osmanische Reich getan hatte. Aufgrund der mangelnden Organisation wurde der Islam immer mehr in den Hintergrund gedrängt. Formell war Bosnien-Herzegowina noch bis zur Annexion 1908 unter der Souveränität des Osmanischen Reiches, doch wurde die Verbindung dorthin immer schwächer.

1882 wurde für die Muslime die „Medschliß i Ulema“ als eine Körperschaft errichtet, deren Leiter, der „Reis-ul-Ulema“, wurde vom Staatsoberhaupt Österreich-Ungarns ernannt. So wurde der Mufti von Sarajewo zum ersten Reis-

ul-Ulema und damit religiöses Oberhaupt. Es war eine Art Landeskirche, aber ohne Hierarchie. Damit wurde der Einflussbereich des Scheich ül Islam, der im damaligen Konstantinopel residierte, stark eingeschränkt.

Ab 1885 wurden die Bosniaken in zwei Infanterieregimenten zum Militärdienst einberufen. Ihre Bekleidung ließ deutlich ihre Religion erkennen, da sie einen Fes trugen. So gab es schon vor dem ersten Weltkrieg in Wien eine Militärmoschee. De facto waren damit die Bosniaken dem Besetzer und nicht mehr dem Souverän gegenüber militärpflichtig. Die österreichische Kulturpolitik versuchte, das Bildungswesen zu reformieren, legte allerdings mehr Wert auf arabisches denn auf türkische kulturelle Werte, was sich dann auch an der Architektur ablesen ließ.

Erst mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts erstarkte der bosnische Islam vor allem durch die rege Vereinstätigkeit der Intellektuellen wieder. Am 5. Oktober 1908 wurde die Erstreckung der Souveränität des österreichisch-ungarischen Monarchen auf Bosnien-Herzegowina ausgesprochen (Annexion). Die absolute Herrschaft des Monarchen wandelte sich durch die Landesverfassung von 1910 in eine konstitutionelle. Darin war den Muslimen ausdrücklich die Anwendung des Scheriat-Rechts in Familien-, Ehe- und Erbangelegenheiten garantiert. Dies hatte keinen Einfluss auf andere Länder der Monarchie.

Mit diesem Hintergrund kam es 1912 zum Islam-Gesetz, das mit nur wenigen Veränderungen bis heute in Österreich gültig ist. Durch die Anerkennung bekamen die Muslime die Möglichkeit des organisatorischen Zusammenschlusses zum Zweck der gemeinsamen Religionsausübung, die selbständige Ordnung und Verwaltung der inneren Kultusangelegenheiten, die Bestellung von Religionsdienern, die Errichtung von Gotteshäusern und sonstigen zu kulturellen, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecken bestimmten Anstalten, Fonds und Stiftungen. Dies geschah innerhalb der vom Staatsgesetz gezogenen Grenzen und galt nur für die Muslime des hanefitischen Ritus.

Die islamische Religionsgesellschaft wird damit jeden Schutzes und jeden Rechtes teilhaftig, die den anderen anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zukommen. Ausgeschlossen wurde durch das österreichische Staatsgesetz, das über dem islamischen Recht steht, der Anspruch auf das islamische Eherecht, das bisher in Bosnien-Herzegowina gültig war. Doch blieb der Bezug zum bosnischen Islam für die Monarchie bestehen. Allerdings kam es nicht mehr zur Errichtung der im Gesetz in Aussicht genommenen „Verordnung über die äußeren Rechtsverhältnisse“.²

² Vgl. BAIR, Das Islamgesetz (s. Anm. 1), S. 13–40; DÖRLER, Elisabeth: Verständigung leben und lernen, Feldkirch 2003, S. 71–73; STROBL, Anna: Islam in Österreich, Frankfurt am Main 1997, S. 19–24.

„Das österreichische IslamG(esezt)³ 1912 war damit historisch der erste Versuch, den europäischen Islam in einen multikonfessionellen Rechtsstaat mit einem speziellen religionsrechtlichen System zu integrieren, dem das Konzept zugrunde lag, den Religionsgemeinschaften eine öffentlich-rechtliche Stellung einzuräumen.“⁴

Durch den Untergang des Habsburgerreiches, in dem der Vielvölkerstaat aufgelöst wurde, verlor dieses Gesetz, obwohl es zunächst in die 1. Republik und dann auch in die 2. Republik übernommen wurde, an Bedeutung.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass mit diesem Gesetz die Regelung für den Umgang mit dem Islam, den Muslimen, vor allem für die Region Bosnien-Herzegowina als im Prinzip einem lokal begrenzten Lebensbereich der damaligen „österreichischen Muslime“ getroffen wurde. Für die anderen Gebiete der Monarchie, in denen Muslime weder ansässig noch in wirtschaftlichen Beziehungen tätig waren, war die Bedeutung äußerst gering.

2. Neuorganisation des Islam in Österreich durch muslimische Migranten (1970er Jahre)

Zwei Strömungen prägen den österreichischen Islam bis heute.

2.1 Der offizielle Islam

Bis zum Ende des 2. Weltkrieges war der Islam ausgenommen von Flüchtlingen und im Westen der marokkanischen (französischen) Besatzungstruppen kein Thema. 1951 wurde der erste „Verein der Muslime Österreichs“, hervorkommend aus diesen Flüchtlingen gegründet.

Doch kommt der entscheidende Schritt für die Wiederbelebung bzw. der Organisation des Islam aus Studentenkreisen. Es sollte ein „Islamisches Zentrum“ gegründet werden, das zur „kulturellen und religiösen Betreuung insbesondere der an den Wiener Hochschulen inskribierten Studenten mohammedanischen Glaubens“⁵ dienen sollte. Als Rechtsform wurde eine Stiftung gewählt, die 1967 im Unterrichtsministerium akkreditiert wurde. Unterzeichnet wurde der Stiftungsbrief von den Botschaftern Ägyptens, Saudi-Arabiens, der Türkei, Indonesiens, Iraks, Irans, Pakistans und des Libanons neben den österreichischen Gesandten. Die Vertreter dieser Länder bildeten den Verwaltungsrat der Stiftung, die am 29. Februar 1968 den Grundstein zum Bau einer Moschee samt Nebenräumen am Wiener Hubertusdamm legte.

³ „(esezt)“ von mir ergänzt.

⁴ POTZ, Richard/SCHINKELE, Brigitte: Religionsrecht im Überblick, Wien 2005, S. 185.

⁵ BAIR, Das Islamgesetz (s. Anm. 1), S. 55.

Mitglieder des „Moslemischen Sozialdienstes“, hervorgehend aus dem Umfeld des „Vereins der Muslime Österreichs“ nahmen unabhängig davon ebenfalls 1968 Gespräche mit dem Bundesministerium für Unterricht und Kunst zur Klärung der staatskirchenrechtlichen Lage der islamischen Gemeinde auf. Unterstützt wurden sie von der Muslim-Studenten-Union, dem Geselligen Verein türkischer Arbeitnehmer in Wien und Umgebung und der Iranisch-Islamischen Studentenvereinigung. Federführend war unter anderen der österreichische Intellektuelle Smail Balic mit bosniakischem Hintergrund.

Exkurs: Zwei große Österreicher, die sich für geregelte Beziehungen mit dem Islam in Österreich einsetzten

Von katholischer Seite unterstützte der Wiener Kardinal Dr. Franz König dieses Projekt. Er stand damit in der Tradition des II. Vatikanischen Konzils. Kardinal König war als Religionswissenschaftler der erste katholische Theologe, der an einer islamischen Fakultät, der Al Azhar in Kairo, im Frühjahr 1965 einen Vortrag hielt. Von 1965 bis 1981 führte er den Vorsitz des päpstlichen Sekretariates für die Nichtgläubenden.⁶

Interessant dürfte für den Hintergrund die einzige bisher aus dem europäischen Raum bekannte katholische Stimme eines politisch engagierten Laien, Otto Habsburg-Lothringen sein, der aus seiner Tradition – der Erziehung zum Staatsmann im Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn, in dem der Islam seinen Platz gefunden hatte – für eine Öffnung der Kirche gegenüber dem Islam plädierte:

„Eine ähnliche Revision ist auch gegenüber dem Islam wünschenswert, den allzu viele Christen – in Unkenntnis des Korans – noch mit Heidentum verwechseln. ... Man würde dann zu der Erkenntnis einer Substanz im Islam vordringen, die dem gegenseitigen Verstehen der Kinder Gottes dient.“⁷

Die Offenheit und der Weitblick dieser Männer, die im Geist des II. Vatikanums die österreichische Gesellschaft mit beeinflussten, unterstützte das Anliegen der Institutionalisierung des Islam durch die oben genannten islamischen Proponenten wie auch der damalige Bundeskanzler Dr. Bruno Kreisky. Als gesellschaftspolitisch sensible Intellektuelle förderten sie die Anerkennungsbestrebungen der Muslime.⁸

Diese oben genannte Gruppierung erarbeitete schließlich nach der ersten Einreichung 1971 die derzeit gültige Verordnung der „Islamischen Glaubens-

⁶ www.kardinalkoenig.at/artikel/a3434 (abgerufen am 13. Dezember 2008).

⁷ HABSBURG-LOTHRINGEN, Otto: Was erwarten Sie vom Konzil? Eine Rundfrage unter Katholiken Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, in: Wort und Wahrheit (1961), S. 602.

⁸ DÖRLER, Verständigung (s. Anm. 2), S. 195f.

gemeinschaft in Österreich“, die 1979 staatlich anerkannt wurde. Damit bekam die IGGiÖ den Status einer gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaft. Die IGGiÖ ist nach österreichischem Recht die Ansprechpartnerin für den Islam. Sie ist berechtigt, das Gesetz von 1912 in Anspruch zu nehmen. Aufgrund interner Spannungen kam es zu einer Verfassungsgerichtshofbeschwerde, durch die das Islam-Gesetz von 1912 durch Streichung des Begriffes „hanefitischer Ritus“ auf alle islamischen Richtungen erweitert wurde.⁹ So wurden per Gesetz auch die Aleviten, die ca. 20 bis 25 % der türkischstämmigen Muslime ausmachen, in die IGGiÖ subsumiert.

Bei der Neuorganisation des Islam in Österreich in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts waren hauptsächlich Intellektuelle beteiligt. Schwerpunktmäßig spielten sich die Verhandlungen in Wien als der Bundeshaupt- und Universitätsstadt ab. Viele von diesen Intellektuellen kamen aus Ländern, deren Bewohner nicht dem hanefitischen Islam zuzurechnen sind. Dazu zählen auch die beiden ersten Präsidenten der IGGiÖ Ahmed Abdelrahimsai und Anas Schakfeh.¹⁰ Die Stellung Wiens seit 1965 als OPEC- und seit 1979 als UNO-Standort stützte diese Schicht von Muslimen in der IGGiÖ.

2.2 Der praktisch gelebte Islam

Ab Beginn der 1960er Jahre begann auch in Österreich die „Gastarbeitermigration“. Durch Verträge über den Austausch von Arbeitskräften 1964 mit der Republik Türkei und parallel dazu mit dem damaligen Jugoslawien wurde dies intensiviert. Damit entwickelten sich die klassischen „Moscheevereine“, die den auch in Deutschland bekannten Gruppierungen zuzuordnen sind. Der größte Verband mit ca. 60 Vereinen ist „Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği“ (ATİB), deren Vereine schwerpunktmäßig mehr im Westen Österreichs beheimatet sind.¹¹ ATİB organisiert sich seit 1990 offiziell in Österreich. Viele der bestehenden Moscheegemeinden verstanden sich schon davor in dieser Tradition, die dem offiziellen Islam in der Türkei (Diyanet İşleri Başkanlığı) verbunden ist.

Der zweitgrößte Verband mit ca. 50 Vereinen ist die Avusturya İslam Föderasyonu (AİF bzw. Österreichisch Islamische Föderation) mit der deutschen

⁹ POTZ / SCHINKELE, Religionsrecht (Anm. 3), S. 187f.; HAFEZ, Farid: Die islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Diplomarbeit), Wien 2006, S. 28f.

¹⁰ Vgl. BAIR, Das Islamgesetz (s. Anm. 1), S. 53–60; POTZ/SCHINKELE, Religionsrecht (s. Anm. 3), S. 186–188; HAFEZ, Glaubensgemeinschaft (s. Anm. 8), S. 27–29; STROBL, Islam in Österreich (s. Anm. 2), S. 25f.

¹¹ ATİB, Informationsbroschüre, Wien 2007, unter: www.atib-vorarlberg.at/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=26 (abgerufen am 6. Januar 2009).

Schwesterorganisation IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüş). Er wurde offiziell 1988 gegründet und entwickelte sich aus typischen Arbeitermigrantenvereinen heraus. Vereinsrechtlich sind es zwei Vereine: die „Islamische Föderation Österreich“, die vor allem in Tirol und Vorarlberg tätig ist, sowie die „Islamische Föderation Wien“, die im restlichen Bundesgebiet tätig ist.¹²

An Vereinen gleich groß (50) sind zusammen der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) im Westen und die Union Islamischer Kulturzentren (UIKZ) im Osten Österreichs. Beide stehen in Verbindung mit dem VIKZ in Deutschland. In Österreich sind sie seit Anfang der 1970er Jahre offiziell tätig, gingen aber wie die anderen Vereine meist aus Vorgängervereinen hervor, die von islamischen Arbeitsmigranten begründet wurden.¹³

Der bosnische Dachverband wurde 1994 gegründet, ihm sind 25 regionale Vereine zugeordnet. Der Verband hat eine starke Rückbindung an den heutigen bosnischen Islam. In ihm sind sowohl bosnische Arbeitsmigranten als auch Flüchtlinge aus der Zeit des Balkankrieges vertreten.¹⁴

All diesen an der Basis aktiven Vereinen bzw. Verbänden ist gemeinsam, dass sie sich sehr stark selbst neben der religiösen Definition als ethnische Vereinigung von Arbeitsmigranten oder Flüchtlingen sehen. Bei den türkischen Vereinen kommen dazu noch die unterschiedlichen Einstellungen zur Stellung des Islam in der Türkei. Außerdem zeigt sich bei den türkisch geprägten Vereinen, dass in deren Hierarchie die Zentralen in der Türkei (ATİB) bzw. in Deutschland (AİF, VIKZ / UIKZ) liegen und nicht in Österreich. Die Beziehungen zu Österreich(ern) werden von der ATİB über die diplomatischen Vertretungen, aber auch über die Vereine mehr gepflegt als in den anderen Vereinen.

2.3 Die breite Sicht: Islam ist die Religion der Arbeitsmigranten

Aufgrund dieser großen sozialen bzw. Bildungsunterschiede, die oft noch ethnisch verstärkt wurden, zeigte sich der Islam in Österreich mehrfach gespalten.

Der offizielle Islam war und ist stark von Intellektuellen und Wirtschaftstreibenden geprägt, die aus der ganzen islamischen Welt kamen. Ihnen schlossen sich die zum Islam konvertierten Österreicher an. Auch aufgrund der Wahlstatuten der IGGiÖ waren und sind ethnisch die zahlenmäßig in Österreich größten islamischen Gruppen der Türken und Bosnier, die aus der Gastarbeiterbewe-

¹² HAFEZ, Die islamische Glaubensgemeinschaft (s. Anm. 9), S. 37–40; DÖRLER, Verständigung (s. Anm. 2), S. 84–86.

¹³ HAFEZ, Die islamische Glaubensgemeinschaft (s. Anm. 9), S. 44–50; DÖRLER, Verständigung (s. Anm. 2), S. 78–82.

¹⁴ HAFEZ, Die islamische Glaubensgemeinschaft (s. Anm. 9), S. 55f.

gung entstanden, unterrepräsentiert. Die Wiener Islamische Religionsgemeinde war und ist auch in der Basisarbeit zu finden.

Der Islam wurde und wird vor allem in den Bundesländern in den islamischen Migrantenvereinen gelebt, die sich vor allem für interne Themenfelder und Aufgaben engagieren, weniger für gesellschaftspolitische Fragen. Dies geschah zum Teil auch, weil sie sich nicht zur österreichischen Gesellschaft zugehörig fühlten. Als Ausländer¹⁵ wurden damit auch kaum Ansprüche an die Mehrheitsgesellschaft gestellt. Die Mehrheitsgesellschaft rechnete wie in anderen Ländern damit, dass diese Menschen nur vorübergehend in Österreich sein würden. So wurden wie auch in Deutschland Gebetsräume in zum Teil provisorisch umgebauten Industrielokalen oder Gaststätten als normal angesehen. Ähnlich wurde auch mit den islamischen Beerdigungen umgegangen: Die Norm sind bis heute Überführungen in die Heimatländer der Migranten. Sowohl entsprechende Gebetsstätten als auch Friedhöfe wären vom Islamgesetz her möglich gewesen, obschon es an Durchführungsbestimmungen fehlte, da es keine offizielle Nachfrage gab. Damit verbunden war auch das nur partielle Interesse dieser Vereine an der Zusammenarbeit mit der staatlich anerkannten IGGiÖ. Praktisch kam eine Zusammenarbeit vor allem im Bereich des Religionsunterrichts zustande, allerdings ohne Beteiligung des größten Verbandes, der auch von der Republik Türkei anerkannten ATİB. Auch die Aleviten wurden nicht als eigenständige Gruppe realisiert, obwohl sie bei den Zahlen, mit denen argumentiert wird, immer mitgezählt werden.

Der islamische Religionsunterricht ist der Bereich, in dem sich der österreichische Islam am stärksten in der Öffentlichkeit einbrachte. Schon 1983 wurde der Lehrplan für Islamische Religion genehmigt und damit der islamische Religionsunterricht möglich, der nach den gleichen Rahmenbedingungen erteilt wird wie auch der der anderen gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften. Allerdings war lange die Ausbildung der islamischen Religionslehrer ungeklärt. Es wurden entweder Ausbildungen aus islamisch geprägten Ländern unterschiedlichster Qualifikation angenommen oder Religionslehrer von der IGGiÖ ähnlich dem „kirchlich bestellten Religionslehrer“ ernannt.

Da der Islam als Religion der Ausländer, der Fremden empfunden wurde, interessierte sich die österreichische Öffentlichkeit relativ wenig für diese Beziehungen bzw. Organisationen. Der Islam war für das Gros der Österreicher trotz mehr als 60 Jahre Gültigkeit des Islamgesetzes die Religion der Migranten, nicht eine österreichische Religionsgemeinschaft, die Rechte und Pflichten hat.

¹⁵ Erst ab ca. 1990 nehmen Muslime in Österreich vermehrt die österreichische Staatsbürgerschaft an.

Anders formuliert zeigte sich der Islam der breiten Öffentlichkeit trotz Islamgesetz als eine fremde Religion, die möglichst im Hintergrund bleiben sollte.

So entwickelte sich der Islam in Österreich, sichtbar gemacht durch die Novellierung des Islamgesetzes im Jahre 1988, die die Einschränkung auf den „hanefitischen Ritus“ aufgehoben hatte, von seiner bosnischen Herkunft zum Islam der in Österreich lebenden Migranten, der in der jeweiligen Herkunftskultur gelebt wurde. Von österreichischer Seite prägten tendenziell die Intellektuellen den Dialog mit Muslimen auf hoher Ebene.¹⁶ Die Kirche engagierte sich für die Muslime mehr auf dem Hintergrund der sozialen Bedürfnisse von „Gastarbeitern“¹⁷, weniger auf dem des Dialogs in den Gemeinden.

3. Institutionalisierung und Sichtbarwerden des Islam durch österreichische Muslime (Jahrhundertwende 2000)

Verschiedene Entwicklungen führten ab Beginn der 1990er Jahre dazu, dass der österreichische Islam nun sichtbare Formen der Institutionalisierung sucht. Bei der Volkszählung 2001 wurden 338.988 Muslime in Österreich gezählt, dies entspricht einem Bevölkerungsanteil von 4,2 %. Der in absoluten Zahlen höchste Anteil an Muslimen findet sich in Wien mit 121.149 Personen, die 7,9 % der Wohnbevölkerung ausmachen. Hier finden sich Muslime aus sehr unterschiedlichen ethnischen Hintergründen, die beiden größten Gruppen sind die Bosnier vor den Türken. Unter den Muslimen befinden sich Arbeitsmigranten in großer Zahl, aber auch Intellektuelle und Wirtschaftstreibende. Den höchsten Prozentsatz an Muslimen hat das kleine Bundesland Vorarlberg mit 8,2 % oder 29.334 Personen. Hier zeigt sich der Islam stark von seiner arbeitsmigrantischen Seite und ist türkisch geprägt. In Oberösterreich, Kärnten und der Steiermark bestimmen die bosnischen Muslime das Bild. Tirol ist stärker von türkischen Muslimen geprägt. Im Süden Österreichs ist der Muslimeanteil unter der Hälfte des Österreichdurchschnitts (Burgenland 1,4%, Steiermark 1,6 %, Kärnten 2%). Prinzipiell sind die Muslime wie in anderen Ländern resultierend aus den Zuwanderungsgründen vor allem in den Industriegebieten zu finden.

¹⁶ Hier sind die Bemühungen des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel der Steyler Missionare in Mödling, das 1973 gegründet wurde (www.stgabriel.at), sowie der Kontaktstelle für Weltreligionen, 1989 als Referat der Österreichischen Bischofskonferenz gegründet, zu nennen. (DÖRLER, Verständigung [s. Anm. 2], S. 196–198).

¹⁷ Dazu gehört die Einrichtung von „Gastarbeiterreferaten“ und ähnlichen Stellen in den österreichischen Pastoralämtern.

3.1 Herausforderung an die österreichische Gesellschaft bzw. Politik

Ab 1990 erfolgte eine massive Annahme der österreichischen Staatsbürgerschaft durch muslimische Migranten, die damit zum Ausdruck brachten, sich auf Dauer in Österreich niederlassen zu wollen. Die Hintergründe dazu waren komplex: die wirtschaftliche Rezession, die Ausländerquote, der Beginn des Krieges auf dem Balkan mit den daraus resultierenden Flüchtlingen und vor allem die Tatsache, dass nun die dritte Generation der in Österreich lebenden Muslime sich nicht mehr als Gäste, sondern als Migranten definierte. In den industriellen Ballungsgebieten ergaben sich neue Verteilungen der Bevölkerungsgruppen, auf die die Mehrheitsbevölkerung innerlich nicht eingestellt war. Dass mehr als 50 % der Muslime österreichische Staatsbürger sind, wird kaum wahrgenommen. Das „katholische“ Österreich entwickelte sich vor allem durch die muslimischen Migranten in der Realität zu einem religiös pluralen Staat.

Die österreichische Innenpolitik zeigte jedoch ein gespaltenes Verhältnis zu den muslimischen Migranten auf: Fremden- und Islamfeindlichkeit¹⁸ wurden bevorzugte Wahlkampfthemen zuerst einer, später zweier politischer Parteien. Theoretisch wird der bestehenden Religionsfreiheit und ihrer gesetzlichen Verankerung in Österreich zugestimmt. Der Umsetzung der seit 1912 für Muslime bestehenden Rechte werden jedoch viele „Wenn und Aber“ entgegengestellt, die nicht nur berechtigte kritische Fragen betreffen. Eine Dialoginitiative, die diese Spannungen zwischen Christen und Muslimen auf dem Hintergrund der österreichischen Gesellschaftspolitik konstruktiv aufgreifen will bzw. daran arbeitet, ist die Plattform „Christen und Muslime“, die im Jahre 2006 begründet wurde. Sie wird von der Katholischen Aktion Österreichs und der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich gemeinsam getragen.¹⁹

Es ist für Österreich bis heute schwer, sich als Einwanderungsland zu definieren, obwohl im Jahre 2007 laut Statistik Austria 16,3 % der Bevölkerung einen unmittelbaren migrantischen Hintergrund hatten.²⁰ Ca. ein Drittel der in Österreich lebenden ausländischen Staatsbürger sind Muslime.²¹ Aus dem demographischen Hintergrund ergeben sich vermehrt Anfragen an die Gesellschaft bzw. werden diese immer deutlicher:

¹⁸ Plakat „Daham statt Islam“ der FPÖ beim Wahlkampf 2008. Parlamentsinitiative für ein Bauverbot für Moscheen und Minarette des BZÖ (www.bzoe.at/download/BZOE_Erfolgsbilanz.pdf).

¹⁹ www.christenundmuslime.at.

²⁰ ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS (Hg.): Integration. Zahlen, Daten, Fakten, Wien 2008, S. 8.

²¹ A. a. O., S. 74.

- Wo sollen Muslime in Österreich außerhalb einiger sehr weniger muslimischer Gräberfelder beerdigt werden?
- Wie geht man mit muslimischen Patienten in den Krankenhäusern/Arztpraxen um?
- Wie organisiert man Schulfeiern entsprechend dem religiösen Bekenntnis der Schüler?
- Wie geht man mit christlichen und muslimischen Schülern auch außerhalb des Religionsunterrichts korrekt um (kulturelle Frage)?
- Wie geht man im sozialen, pädagogischen Bereich mit islamischen Vorstellungen von Frau, Ehe und Familie um?
- Welche Rechte haben Muslime im öffentlichen Raum, unter welchen Bedingungen dürfen Moscheen gebaut werden?

Dazu werden ungelöste Migrationsprobleme im Allgemeinen wie mangelnde Bildungs- und Sprachkenntnisse oder aus dem sozial-ökonomischen Hintergrund resultierende Defizite mit dem Islam als solchem vermischt, weil diese Probleme überproportional bei der islamischen Bevölkerung zu beobachten sind.

So führte die vom Bundesministerium für Inneres in Auftrag gegebene Studie „Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich“ im Mai 2006 zu großer Aufregung, da es hier unter anderem um die Integrationsbereitschaft der Muslime ging. Dabei wurde deutlich, dass sich mehr als die Hälfte der bosnischen Muslime, aber nur 11 % der türkischen Muslime für gut integriert halten. Umgekehrt halten sich nur 5 % der bosnischen, aber ein Viertel der türkischen Muslime für schlecht integriert.²² Ca. 60 % der österreichischen Bevölkerung sind gegenüber den Muslimen neutral (37 %) oder positiv (23 %) eingestellt. Ca. 40 % haben den Muslimen gegenüber eine negative Grundhaltung. Generell wird der Islam als gesellschaftlich rückständig wahrgenommen, jedoch nicht als strukturell gewalttätig. Fast 90 % der Österreicher unterscheiden zwischen dem Islam und seinem Missbrauch durch Extremisten. Jedoch hat eine große Gruppe Sorge um die zukünftige Entwicklung, wobei hier die Angst vor terroristischen Aktivitäten genauso vorhanden ist wie vor dem Scheitern der Integration der Muslime. Wenig greifbare Befürchtungen sind verbreitet. Den Muslimen gegenüber negativ Eingestellte plädieren für restriktive Maßnahmen.

In dieser Studie wird beschrieben, dass ca. 38 % der Muslime einen größeren Einfluss auf die österreichische Gesellschaft und Politik wünschen. Dies

²² ROHE, Mathias: Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich. Studie im Auftrag des Bundesministerium für Inneres und der Sicherheitsakademie, Wien 2006, S. 36.

sind vor allem solche aus dem religiös konservativen Hintergrund. Deren Forderungen zielen vor allem auf den sichtbaren Islam. Doch ist wichtig zu sehen, dass die Gruppe der religiös Konservativen relativ klein ist. Umgekehrt kann gesagt werden, dass der Mainstream der Muslime eine integrationsfreundliche Grundhaltung auch in Bezug auf Loyalität zum österreichischen Staat mit seinen Gesetzen zeigt. Die signifikante Minderheit darf nicht übersehen werden, kann aber keine Meinungsführerschaft beanspruchen.²³

Muslimische Österreichischer migrantischer Herkunft finden relativ wenig Möglichkeiten sich an wählbarer Stelle in den politischen Parteien einzubringen. So finden sich im Arbeiterkammerwahlkampf 2009 in Tirol und Vorarlberg jeweils zwei Migranten-Listen, deren Mitglieder aus dem muslimischen Hintergrund stammen.

3.2 Herausforderung an die österreichische Kirche

In der österreichischen Kirche zeigt sich immer mehr die Notwendigkeit, sich der Frage des religiösen Pluralismus, maßgeblich bedingt durch die Entstehung eines österreichischen Islam, konstruktiv zu stellen. Vor allem im ländlichen Bereich, in dem bisher die Kirche automatisch Religion bedeutete, stellt sich die Herausforderung ein achtungsvolles Miteinander mit der anderen Religion für den gesellschaftlichen Alltag und die Feiern zu finden. Es ist nicht mehr möglich, bei Eröffnungen oder Feiern der Kommunen nur den Pfarrer zu einer Segnung einzuladen oder nur eine Messe zu feiern, weil sonst die muslimischen Mitbürger ausgeschlossen würden. Umgekehrt kann es aber auch nicht die Lösung sein, auf jede religiöse Feier im öffentlichen Raum zu verzichten. Die Kirche würde damit einen gesellschaftspolitischen Anspruch aufgeben.

Auch zeigt sich, dass die Grundaussagen des II. Vatikanischen Konzils zu den nicht-christlichen Religionen noch nicht durchgehend rezipiert bzw. emotional angenommen sind. Dies führt zu innerkirchlichen Spannungen quer durch die Kirche. Schwierig ist auch, wenn der Rückgang der Katholikenzahlen auf die Präsenz des Islam zurückgeführt wird. Es gibt zwar Konversionen, doch ist die Anzahl dieser bisher marginal. Meist erfolgen sie durch Heirat.

In den katholischen Privatschulen sind immer mehr Muslime unter den Schülern, deren Eltern wünschen sich vor allem gute Schulen mit einem erkennbaren Wertekatalog, der auch für die Dimension Gott offen ist. Die Mehrheit der Träger hat sich entschlossen, die Herausforderung der bewussten Erziehung in einem religiös pluralen Umfeld aufzunehmen und dementsprechend ihre christlichen und muslimischen Schüler so zu erziehen, dass dies konstruktiv thema-

²³ ROHE, Perspektiven und Herausforderungen (s. Anm. 21), S. 44–52.

tisiert wird. Die Rahmenbedingungen dazu werden in den Aufnahmeverträgen entsprechend dem Recht für konfessionelle Schulen formuliert.

Im sozialen Bereich begegnen die Caritas, aber auch andere kirchliche Vereine der Tatsache, dass Muslime durchschnittlich wesentlich ärmer als die Durchschnittsbevölkerung sind.²⁴ Durch den Konflikt am Kaukasus sind derzeit durch die Tschetschenen vermehrt Muslime unter den Flüchtlingen, die zu einem Teil durch die Caritas betreut werden.

3.3 Herausforderung an die Muslime in Österreich

Durch die dritte und vierte Generation von migrantischen Muslimen in Österreich wird deutlich, dass der Islam nicht mehr eine „ausländische“ Religion ist, obwohl sie vielen Menschen fremd ist. Doch viele der islamischen Vereine haben noch Schwierigkeiten damit, sich selber als „österreichische Muslime“ zu sehen. Der Rückbezug, besonders bei türkischstämmigen Muslimen, ist immer noch sehr der auf das Herkunftsland. Dies führt dazu, dass sich jüngere, integrierte – oft auch gebildete – Muslime bei den konservativeren Gruppierungen, die sich auch als Rückzugsort von der österreichischen Gesellschaft sehen, nicht mehr wohl fühlen. Sie wünschen sich den Wechsel vom migrantischen zum österreichischen Islam.

Die IGGiÖ ist sich dieses Paradigmenwechsels bewusst, so wurde als Thema der 25-Jahrfeier der IGGiÖ im Dezember 2004 „Integration durch Partizipation“ gewählt. Die Muslime selber werden einerseits durch die Diskussionen in der Öffentlichkeit, die sich auch der Klischees wie islamischer Fundamentalismus bedient, gefordert, sich selber zu definieren. Dieser Rechtfertigungsdruck für alle negativen Seiten des Islam auf der ganzen Welt ist eine Überforderung und wird als unfair empfunden.

Muslime wünschen sich nun vermehrt würdige Gebetsstätten bzw. Moscheen, die als solche erbaut wurden, anstatt der adaptierten Räumlichkeiten. Dieser Wunsch führt zu Diskussionen in der Öffentlichkeit, in die sich auch kirchliche Vertreter widersprüchlich einmischen.²⁵ Bisher gibt es drei Moscheen

²⁴ Türken sind 2006 zu 16 % manifest arm und zu 33 % armutsgefährdet. ÖSTERREICHISCHER INTEGRATIONSFONDS, Integration (s. Anm. 19), S. 65.

²⁵ „Österreich: Der katholische Bischof Elmar Fischer hält Minarette für eine Provokation. Ihr Bau würde den sozialen Frieden gefährden, ließ er am Dienstag in einer Pressemitteilung verlautbaren. Erst am vergangenen Sonntag hatte sich der Wiener Erzbischof, Kardinal Christoph Schönborn in der ORF-Presserstunde klar gegen ein Bauverbot für Minarette ausgesprochen. ‚Es ist nicht einzusehen, warum Muslime bei uns nicht im Rahmen der bestehenden und selbstverständlich auch für sie geltenden Bauordnung Moscheen mit Minaretten bauen dürfen‘, so Schönborn.“ (Newsletter von Radio Vatikan, 18.03.2008).

mit Minaretten in Österreich: in Wien-Hubertusdamm, in Bad Vöslau (Niederösterreich) und in Telfs (Tirol). Allerdings ist zu beobachten, dass die Muslime zwar das Recht auf diese institutionelle Religionsfreiheit ergreifen wollen, oft aber mit den Durchführungsbedingungen nicht vertraut sind.

Dies ist damit ein doppelter Lernprozess: Muslime lernen, sich auf dem Hintergrund des österreichischen Religionsrechts im öffentlichen Raum einzubringen, und die österreichische Gesellschaft lernt, diese vom Gesetz vorgesehenen Rechte auch der unterdessen zweitgrößten Religionsgemeinschaft zuzugestehen. Dieser Prozess dauert an und erfordert viel gegenseitiges Zuhören, das zu einer Konsensfindung mit Beachtung der Grundrechte aller führen muss.

In einigen Städten gibt es islamische Gräberfelder, doch entsprechen die Möglichkeiten nicht den Bedürfnissen der muslimischen Bevölkerung. Der erste islamische Friedhof in Wien-Liesing wurde 2008 eröffnet. Der zweite in Altsch (Vorarlberg) ist in Bau. In Wien ist die IGGiÖ Betreiber, in Vorarlberg fanden sich auf Bundeslandebene die islamischen Vereine mit der Islamischen Religionsgemeinde Bregenz zu einem Trägerverein zusammen, nachdem vom Vorarlberger Gemeindeverband nach entsprechenden Vorarbeiten die Rahmenbedingungen für die Errichtung eines islamischen Friedhofs abgeklärt waren.²⁶

Für den institutionalisierten Islam in Österreich ist die größte Herausforderung allerdings, wie die Überarbeitung der Verfassung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich gelingen wird. Der Prozess dauert schon einige Zeit an. Es geht neben der geographischen Neuorganisation (statt vier islamischer Religionsgemeinden eine pro Bundesland) vor allem um die Vertretung aller islamischen Richtungen (inklusive der Vereine) und ethnischen Hintergründe. Da diese Beziehung zwischen den Vereinen und der IGGiÖ sehr diffizil ist, ist dies eine große Herausforderung. Es treffen sich hier der intellektuelle, stärker arabisch bzw. von Konvertiten geprägte Islam und der großteils volkstümliche türkisch bzw. bosnisch geprägte Islam der Arbeitsmigranten, die aber in der Mehrheit sind. Diese Überarbeitung der Verfassung der IGGiÖ ist auch die Voraussetzung für die Neuwahlen der IGGiÖ, die seit Frühjahr 2006 erwartet werden.²⁷

²⁶ DÖRLER, Elisabeth: Eine Begräbnisstätte für Muslime und Musliminnen in Vorarlberg. Im Auftrag von okay. zusammen leben – Projektstelle für Zuwanderung und Integration, okay-Studien, Nr. 2, Dornbirn 2004.

²⁷ Eine Stimme für alle? Diskussion über Islamische Glaubensgemeinschaft, in: Orientierung (Religionsmagazin des ORF), Erstaussstrahlung 13.7.2008. Mündliche Information durch Begegnungen mit islamischen Vereinsvorständen in Vorarlberg, Oktober und November 2008.

4. Welche Beiträge zur Lösung dieser Herausforderungen sind aus kirchlicher Sicht erkennbar?

Die Lösungsansätze sind sehr breit gestreut, gehen oft in einander über und sind vielfach an bestimmte Personen oder Institutionen gebunden.

4.1 Ausbildung

Es gibt vermehrt universitäre Angebote, die auf diese relativ neuen Herausforderungen durch den Islam eingehen. Neben den religionswissenschaftlichen Einführungen in den Islam, wie sie an den Theologischen Fakultäten bzw. Universitäten angeboten werden, wird der Islam in Österreich zunehmend in Projekten in den Lehrbetrieb integriert.²⁸

Bei „heilig – tabu“, dem 3. Kongress Kommunikativer Theologie der katholischen theologischen Fakultät Innsbruck wurde der christlich-islamische Dialog am Beispiel eines Ortes, in dem es zuvor einen Streit um die Errichtung des (unterdessen gebauten) Minaretts gab, thematisiert. Dieses Projekt fand im Umfeld des institutsübergreifenden Forschungsschwerpunktes „Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung“ des Institutes für Systematische Theologie und im Rahmen der universitären Forschungsplattform „Weltordnung-Religion-Gewalt“ statt. Ähnlich engagiert ist die Donau-Universität Krems mit dem Fachbereich „Interkulturelle Studien“.²⁹ Zur Ausbildung von islamischen Religionslehrern an höheren Schulen in Österreich gibt es an der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften in Wien den Fachbereich „Islamische Religionspädagogik“ mit dem Angebot eines Masterstudiums.³⁰

4.2 Erwachsenenbildung

Die kirchlichen pädagogischen Hochschulen, die auch für die Aus- und Weiterbildung der Religionslehrer zuständig sind, sind seit Jahren für den Dialog mit dem Islam in Bezug auf den Schulalltag offen und bieten dementsprechende

²⁸ Sichtwechsel/Islam in Österreich. Fünfteilige Seminarreihe der Donau-Universität Krems, November 2008 bis Mai 2009, Vienna international Christian Islamic Summer University in Altenburg, unter: www.stephanscom.at/news/0/articles/2008/07/14/a15044 (abgerufen am 15. Oktober 2008); heilig – tabu. Faszinierende und erschreckende Facetten multikultureller sowie multireligiöser Begegnung, unter: www.uibk.ac.at/rgkw/komtheo/kongress (abgerufen am 15. Oktober 2008).

²⁹ www.donau-uni.ac.at/de/departement/wbbm/bereich/interkulturell/index.php.

³⁰ islamische-religionspaedagogik.univie.ac.at.

Weiterbildungen an. Positiv ist, dass diese Angebote teilweise von den nicht-kirchlichen Hochschulen aufgenommen werden.³¹

In den Bildungshäusern, die den christlich-islamischen Dialog in ihre Schwerpunktsetzung aufgenommen haben, werden Islamlehrgänge und andere Seminare angeboten. Vielfach wird hier in den Seminaren der Dialog theoretisch und praktisch erarbeitet. D. h. neben der Wissensvermittlung wird auch Wert auf Begegnung mit Muslimen gelegt.³² Das katholische Bildungswerk mit seiner Reichweite bis in die kleinsten Dörfer ist ebenfalls unter den regelmäßigen Anbietern für Dialog-Veranstaltungen.

4.3 Pastoral

Pastoral wird der christlich-islamische Dialog derzeit besonders in Wien gefördert, wo eine „Kontaktstelle für christlich-islamische Begegnung“ in der Erzdiözese Wien errichtet wurde.³³ In Zusammenarbeit mit dieser wurde der Besuch Kardinal Dr. Christoph Schönborns im Herbst 2008 beim Präsidium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) in der Türkei durchgeführt. Der Leiter dieser Kontaktstelle initiierte eine Plattform für christlich-muslimische Paare.

In Vorarlberg, deckungsgleich mit der Diözese Feldkirch, ist die einzige Islam-Beauftragte in Österreich beheimatet. Der Aufgabenbereich ist breit von Begegnungs-, Bildungs- und Beratungsarbeit sowohl für Institutionen als auch für Einzelpersonen geprägt. Einmal im Jahr gibt es eine offizielle Einladung der Kirche an die Muslime, in der versucht wird, den Muslimen ein Element des christlichen Glaubens zu erklären. Dies entspricht den beiden Bundesländern, in denen der Islam prozentual am stärksten vertreten ist und daher auch die pastoralen Herausforderungen dementsprechend sind.

In der Diözese Innsbruck ist der christlich-islamische Dialog einem Mitarbeiter des diözesanen Bildungshauses „Haus der Begegnung“ anvertraut, in der Erzdiözese Salzburg einem Mitarbeiter der Ökumenekommission, in der Diözese Linz dem Referat für Weltanschauungsfragen. In den meisten Diözesen gibt es entsprechende Kommissionen oder Arbeitsgruppen.³⁴ In allen Diözesen finden sich Pfarrgemeinden, die im christlich-islamischen Dialog engagiert sind.

³¹ DÖRLER, Verständigung (s. Anm. 2), S. 66–68.

³² Bildungshaus Batschuns (Vorarlberg), www.bildungshaus-batschuns.at bzw. www.frohbotinnen.at/cmf; Bildungshaus St. Virgil (Salzburg), www.virgil.at/Entdeckung-des-Anderen.56.0.html; Haus der Begegnung (Innsbruck), www.dioezese-innsbruck.at/index.php?id=464&language=1&portal=13.

³³ atephanscom.at/artikel/a14889 (abgerufen am 15. Oktober 2008).

³⁴ Mir ist keine systematisch vollständige Aufzählung bekannt. Ich bitte eventuelle Auslassungen bzw. Ungenauigkeiten zu entschuldigen.

Deren Engagement ist oft sozial geprägt, es finden sich aber vermehrt Begegnungen und interreligiöse Gebete zu besonderen Anlässen.

4.4 Soziales

Da die Caritas stark in die Asylanten- und Flüchtlingsbetreuung eingebunden ist, geschieht dort sehr viel Dialog auf der Ebene des alltäglichen Lebens. Dies beeinflusst auch die österreichische Gesellschaftspolitik. Muslime gehören bei der Caritas auch in anderen Bereichen anteilmäßig etwas höher zu den Klienten, da sie durchschnittlich ärmer sind. Das Angebot der Hospizbewegung wird in zunehmendem Maß von Muslimen in Anspruch genommen, besonders im Krankheitsfall von Kindern.

In allen Diözesen gibt es in unterschiedlicher Form Personen bzw. Institutionen, die im christlich-islamischen Dialog engagiert tätig sind, doch deren primäre Aufgabe in der Erwachsenenbildung, in der Lehre oder der Lehrerweiterbildung ist. Gesamtösterreichisch treffen sich diese Initiativen und Institutionen bei der Jahrestagung der Kontaktstelle für Weltreligionen, bei der auf breiter Ebene Erfahrungen ausgetauscht werden.³⁵ Die Kontaktstelle für Weltreligionen gibt die Zeitschrift „Religionen unterwegs“ heraus. Das Institut Justinus bemüht sich um die Ausbildung von Katechisten und versteht sich als Werk der Erstverkündigung. Es werden hier besonders Aleviten angesprochen.³⁶

Doch bei allen positiven und engagierten Bemühungen um den Dialog besteht kein ausdrückliches Konzept für den christlich-islamischen Dialog in Österreich. Dies hängt auch mit den unterschiedlichen Zugängen der österreichischen Bischöfe zum Islam zusammen.

4.5 Österreichische Bischofskonferenz

Der Islam wurde zum Thema in der Österreichischen Bischofskonferenz. Im November 2006 gab es bei deren Herbsttagung einen Studienteil zum Islam.³⁷ Bei der Herbstkonferenz 2008 war der Islam wieder Thema. Nach den Diskussionen im Frühjahr 2008 rund um die Frage, ob Moscheen mit Minaretten in Österreich gebaut werden dürfen, in die österreichische Bischöfe kontroversiell involviert waren, war Folgendes in der Presseerklärung zu lesen:

„Die Kirche ist aber auch offen für das Gespräch mit Andersgläubigen und Andersdenkenden. Diese Offenheit bedeutet nicht, die eigenen Fundamente zu verdecken.

³⁵ www.weltreligionen.at/content/site/kwr/index.html (abgerufen am 15. Oktober 2008).

³⁶ www.katechisten.org/index/html.

³⁷ Herbstkonferenz der österreichischen Bischöfe tagt in Wien. Kathpress, 30.10.2006; Christen und Muslime: „Verbindendes und Trennendes“. Kathpress, 10.11.2006.

Wir müssen wissen, wer wir selber sind und wofür wir selber stehen, wenn wir als Christen in ein solches Gespräch eintreten.“

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der christlich-islamische Dialog, der in diesen Tagen im Vatikan einen neuen Höhepunkt erlebt. Die Präsenz von islamischen Mitbewohnern hat in manchen Gebieten Österreichs zu Ängsten vor einer Destabilisierung geführt. Viele dieser Menschen – beziehungsweise ihre Vorfahren – wurden ab den sechziger Jahren ausdrücklich als „Gastarbeiter“ nach Österreich eingeladen. Sie haben zum Aufschwung Österreichs beigetragen. Sie sind Menschen mit spezifischen Traditionen, Überzeugungen und Gewohnheiten. Ein erhofftes Miteinander braucht Anstrengungen von beiden Seiten.

„Zu bedenken bleibt, was das Zweite Vatikanische Konzil über den Islam gesagt hat: ‚Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.‘ Aber das Konzil verweist auch auf den entscheidenden Unterschied zwischen Christen und Muslimen: ‚Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen.‘ Die entscheidende Frage in allen Dialogen lautet: Wer ist Christus für mich? Nur ein Prophet, ein bedeutender Mensch? Oder Gott und Mensch, „wahrer Gott vom wahren Gott“, wie es das große Glaubensbekenntnis aller christlichen Kirchen aussagt?

Der Dialog mit den Zuwanderern – von denen weniger als die Hälfte aus einer islamisch geprägten Kultur kommt – ist aber nur ein Aspekt des gesellschaftlichen Dialogs, zu dem Österreich angesichts des 90-Jahr-Jubiläums der Republik aufgerufen ist.“³⁸

5. Ausblick

Der Islam ist und bleibt eine Herausforderung für die österreichische Gesellschaft und damit die Kirche. Viele kirchliche Initiativen, Gemeinschaften und Institutionen stellen sich dieser Herausforderung. Doch gibt es noch vieles, was im Umgang mit dem österreichischen Islam bzw. den Muslimen zu lernen und zu klären ist. Umgekehrt sind auch die Muslime in diesem Prozess. Schwierig sind und bleiben die Ungleichzeitigkeit des Prozesses, die sehr unterschiedliche Prioritätensetzung in den anzugehenden Fragen aus christlicher

³⁸ Presseerklärungen. Herbstvollversammlung der Österreichischen Bischofskonferenz. 3. bis 6. November 2008, Großrußbach (Niederösterreich).

und muslimischer Sicht, die immer noch oftmalige Überforderung der muslimischen Gesprächspartner (vielfach aufgrund eines Bildungs- und Sprachdefizits) und nicht zuletzt die Uneinigkeit sowohl unter den Muslimen als auch den Christen in Bezug auf den Dialog. Doch führen diese Schwierigkeiten auch zur Differenzierung, die ebenfalls für die Ehrlichkeit und die Tragfähigkeit des Prozesses nötig ist.

Die Herausforderung wird von allen immer wieder angenommen, weil Christen wie Muslimen der soziale Friede ein großes Anliegen ist, wie es auch der zweite Abschnitt von *Nostra Aetate* 3 formuliert. Dies gibt Hoffnung, dass über den Weg des Dialogs des Lebens, der Achtung vor dem jeweils anderen Menschen, die Entwicklung weiter geht, der Dialog qualitativ tiefer und differenzierter geführt wird. Fast 100 Jahre nach der Verlautbarung des Islamgesetzes für die bosniakischen Muslime entsteht nun ein österreichischer Islam, der Teil der österreichischen Gesellschaft und damit Dialogpartner der Kirche ist.

ZUSAMMENFASSUNG



Ein Zeichen der Zeit.

Eindrücke aus christlicher Perspektive

Tobias Specker

Der interreligiöse Dialog ist keine Option, sondern eine lebenswichtige Notwendigkeit. Diesen impliziten Imperativ, den Kardinal Tauran in seiner Ansprache formulierte, buchstabierten die einzelnen Beiträge der Tagung aus, indem sie einen Einblick in die Geschichte, in die Organisation und in den gegenwärtigen Stand des christlich-islamischen Dialogs im jeweiligen Land boten. Das abschließende Statement aus christlicher Perspektive maßt es sich nun nicht an, ein Resümee zu ziehen, sondern möchte bewusst fragmentarisch einige Eindrücke wiedergeben. Und dies in verschiedenen Bereichen: Zu schauen ist erstens auf die Bedeutung des Dialogs, zweitens auf Entwicklungen in der islamischen Religion und drittens auf Aspekte, die die Inhalte des christlich-islamischen Dialogs betreffen.

1. Die Bedeutung des Dialogs

Der christlich-islamische Dialog kann sich sicherlich nicht darüber beklagen, dass ihm eine zu geringe Bedeutung zugemessen wird: Zannini zitierte die sizilianische Bischofskonferenz mit der theologischen Einschätzung, der Islam sei ein wirkliches und authentisches Zeichen der Zeit. Kardinal Tauran sprach von einer Zeitenwende, in der die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Religionskritik aus säkularer Perspektive in ein neues Zeitalter der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam übergehe. Und in einer praktischen Hinsicht kann man hinzufügen: Die von vielen Rednern angesprochenen christlich-muslimischen Ehen zeigen, dass die Beschäftigung mit dem Islam kein Spezialgebiet für Liebhaber der orientalischen Kultur darstellt, sondern ins Herz des gelebten christlichen Glaubens vorgestoßen ist.

Dennoch wurde in den Beiträgen deutlich, dass die Bedeutung des Dialogs auf verschiedenen Ebenen gesucht werden kann:

Auf einer ersten Ebene geht es um die Verfolgung gemeinsamer Interessen in einem säkularen gesellschaftlichen Umfeld sowie um die Gestaltung eines Miteinanders, in dem jede Seite ihre eigene Identität möglichst wahrt. Auf die-

ser Ebene sind viele der praktischen Fragen angesiedelt: Das Engagement für einen islamischen Religionsunterricht, die Ausbildung von Seelsorgern für kategoriale Seelsorge oder die theologische Bildung von Imamen. Aber auch die Wahrnehmung, gemeinsam einem militanten Atheismus gegenüberzustehen, ist auf dieser Ebene anzusiedeln. Auf dieser Ebene kommen die beiden Religionen vor allem als abgeschlossene, nebeneinander existierende und tendenziell statische Systeme mit ausgeprägten eigenen Identitäten in den Blick, die zugunsten eines Ziels eine Koalition eingehen. Die Reflexion von Gemeinsamkeiten und Unterschieden ist auf dieser Ebene durchaus möglich. Sie bestimmt sich jedoch in Bezug auf das Ziel des Handelns: Wird die Unterschiedlichkeit als ein Hemmnis für ein effizientes Handeln gesehen, wird die Gemeinsamkeit betont. Verlangen die gesellschaftlichen Handlungsziele eine Profilierung, werden die Unterschiede herausgestellt. Die jeweils andere Religion, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten kommen also nicht von sich her, sondern in Bezug auf ein Drittes in den Blick.

Auf einer zweiten Ebene geht es um die Entwicklung einer gemeinsamen ethischen Perspektive, wie sie zum Beispiel die von Zannini vorgestellte „*Charter of Values of Citizenship and Integration*“ darstellt. Die Bedeutung des Dialogs wird auf dieser Ebene zwar auch in Bezug auf ein gemeinsames Drittes – die ökologischen und sozialen Probleme der Welt – hin definiert. Dennoch geht die Begegnung tiefer, weil sich die Idee einer gemeinsamen Verantwortung im Ringen um einen Konsens realisiert, der sich aus beiden Traditionen speist. Im Ringen um den Konsens lernt die jeweilige Religion, die Welt mit den Augen der Anderen zu sehen. Hierdurch werden Unterschiede erkennbar – und oft auch erlebbar – wenn auch die konsensuelle Ausrichtung dazu führt, die Gemeinsamkeiten in den Vordergrund zu stellen.¹

Eine dritte Ebene wird schließlich mit der Deutung des Islam als Zeichen der Zeit angesprochen: Ist der Islam ein Zeichen der Zeit, so spielt er – aus christlicher Perspektive – im Heilsplan Gottes eine Rolle.² Er ist dadurch nicht nur

¹ In diesem Kontext wäre v. a. auch das Engagement verschiedener islamischer Bildungsbewegungen zu nennen, die sich mit einer stark konsensorientierten Interreligiösität um eine gemeinsame gesellschaftliche Verantwortung mühen.

² So das Dokument der sizilianischen Bischofskonferenz. Dennoch bleibt diese theologische Deutung näher zu bestimmen: Ist der Islam ein „Zeichen der Zeit“ in dem Sinne, dass seine Existenz im Gegenüber zur christlichen Heilsbotschaft diese anfragt, sie herausfordert und sie so zur notwendigen Aktualisierung und Klärung motiviert? In diesem Fall hätte der Islam eine hermeneutische Funktion für den christlichen Glauben. Oder sind Elemente der islamischen Religion als authentische Heilserfahrung der Menschen eigenständige Zeichen des Reiches Gottes? In diesem Fall hätten Elemente der islamischen Religion die Funktion eines *locus theologicus*. Diese Deutungsbreite ist im Begriff der „Zeichen der Zeit“ angelegt. Vgl. POTTMEYER, Hermann Josef: Normen, Kriteri-

in Bezug auf ein gemeinsames Drittes von Bedeutung, sondern im Inneren der christlichen Religion selbst verankert. Das Christentum muss nicht nur lernen, die Welt und die gemeinsame Verantwortung mit den Augen des Anderen anzuschauen – sondern sich selbst im Angesicht des Islam zu verstehen. Die Religionen stehen sich auf dieser Ebene nicht als zwei getrennte Systeme gegenüber, sondern sind Teil der jeweils eigenen Religion. Christian Troll brachte dies in einer Intervention auf das Bild: Die Religionen müssen jeweils bedenken, dass sie mit dem Anderen vor Gott stehen. Diese Verbundenheit blendet die Unterschiede nicht aus, sondern vertieft sie in konstruktiver Weise: Gerade im Hinblick auf das gemeinsame Stehen vor Gott macht die dritte Ebene die Notwendigkeit einer Reflexion darüber deutlich, dass Gott nicht – wie auf den effizienz- bzw. konsensorientierten ersten beiden Ebenen – einfachhin als den Religionen unverbunden gegenüber stehender Dritter zu denken ist. So richtig es ist, dass Gott für den Islam wie für das Christentum unverfügbar bleibt, so deutlich ist einer simplen Trennung von Gott und Gottesbild entgegenzutreten.³ In dieser Weise wird auf der dritten Ebene das Bewusstsein einer unauflöslichen Verbundenheit zu einer vertieften Reflexion der Unterschiede gelangen.

Diese verschiedenen Ebenen der Bedeutsamkeit vorausgesetzt, so ist m. E. doch auch darauf hinzuweisen, dass der Dialog sich nicht von seiner eigenen Bedeutsamkeit berauschen lassen darf. Gerade um einer gelingenden religiösen Verständigung willen muss bedacht werden, dass die religiöse Differenz nur eine unter anderen gesellschaftlichen Differenzen ist. Diese Relativierung der religiösen Differenz scheint banal und leicht zu konzederen zu sein. Sie gewinnt jedoch an Schärfe, bedenkt man, dass mit ihr eine Problematisierung der im gegenwärtigen Dialog häufig anzutreffenden Identitätsvorstellung verbunden ist: Es mag sein, dass der Dialog eine klare konfessionelle Identität voraussetzt, und es ist sicher, dass er sie im Ergebnis auch nicht gefährdet – mit dem Hinweis auf die notwendige Selbstrelativierung der religiösen Differenz ist aber ein Konzept pluraler Identität notwendig verbunden. Sich nicht von der eigenen Bedeutsamkeit berauschen zu lassen, heißt also, nicht in die Identitätsfalle zu tappen.⁴ Aus der bewussten Begrenzung der Bedeutsamkeit des Dialogs ergibt sich folglich die Aufgabe, ein Konzept pluraler Identität auch theologisch zu bedenken.

en und Strukturen der Überlieferung, in: KERN, Walter/POTTMEYER, Hermann Josef/SECKLER, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Band 4, Freiburg im Breisgau 1988, S. 124–152, hier S. 148f.

³ Vgl. KÖRNER, Felix: Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, S. 169–177.

⁴ Vgl. SEN, Amartya: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 32007; MAALOUF, Amin: Mörderische Identitäten, Frankfurt am Main 2000.

2. Die Entwicklungen in der islamischen Religion

In den Länderberichten kommt in vielfältiger Weise die Differenzierung zwischen der islamischen Religion und der Kultur der Herkunftsländer zum Ausdruck. Um nur drei Beispiele zu nennen: Gaudeul bringt mit seiner provozierenden Frage „Gibt es in Frankreich Muslime?“ in den Blick, dass das religiöse Selbstverständnis und nicht das Herkunftsland als Kriterium der Religionszugehörigkeit ernst genommen werden muss. Ikić weist in seiner Beschreibung der bosnischen Situation auf die Gefahren eines ethnisierten Religionsverständnisses (das heißt, einer Identifizierung von Kultur und Religion) hin. Umgekehrt problematisiert er aber im Hinblick auf die Verdrängung des traditionellen und toleranten bosnischen Islam durch einen sich universal gebenden, puristisch-wahhabitischen Islam auch die Doppelgesichtigkeit der Entethnisierung. Dörler schließlich zeichnet mit der Darstellung, dass sich der Islam in Österreich in den offiziellen Islam der IGGiÖ und in den vor allem türkisch geprägten Islam der Gemeinden und Verbände aufspaltet, ein differenziertes Bild zwischen Bindung an die Herkunftsländer und Inkulturation in die österreichische Gesellschaft.

Es wäre nun zu fragen, ob man die verschiedenen – und durchaus auch zwiespältigen – Versuche, zwischen der Kultur der Herkunftsländer und der islamischen Religion zu differenzieren, nicht insgesamt als einen beginnenden Wandel von einer durch Tradition vermittelten Religion hin zu einer durch Entscheidung übernommenen Religion deuten kann. Diese Deutung bettete Entwicklungen in der islamischen Religion in den Kontext des allgemeinen Religionswandels in säkularisierten Gesellschaften ein, wie sie z. B. die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger beschreibt:⁵ Danièle Hervieu-Léger entfaltet den Wandel von einer aus dem Elternhaus oder konfessionellen Milieu ererbten zu einer selbstgewählten religiösen Identität in zwei Typen: In den Typus des „Pilgers“ und in den des „Konvertiten“. Der „Pilger“ wandert in einzelnen Glaubenssequenzen durch verschiedene Glaubenszugehörigkeiten. Seine religiöse Identität ist weitgehend selbstkonstruiert und gehorcht den institutionellen Vorgaben kaum. Der wesentliche Bezugspunkt seiner „Pilgerschaft“ ist die eigene Biographie, die einerseits selbst Thema der Glaubenssuche (Entfaltung der eigenen Person) als auch die Klammer ist, die die unterschiedlichen Glaubenssequenzen zusammenhält. Der Typus des „Konvertiten“ hingegen macht die bewusste Entscheidung für die identifizierende Teilnahme an einer religiösen Tradition zum Inhalt

⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.

seines Religionsverständnisses. Dabei muss der „Konvertit“ nicht unbedingt die Religion wechseln – er kann sich auch von einer eher äußerlich-kulturell bedingten Teilnahme an der Religion zu einer bewussten Religionspraxis hinwenden.

So unterschiedlich die beiden Typen auch sind – die Beschreibung Hervieu-Légers zeigt ihren inneren Zusammenhang: Beide reagieren auf die Unselbstverständlichkeit der Religion in der modernen Gesellschaft. Ihre Beschreibung erklärt zudem, dass die Lösung von der Kultur des Herkunftslandes durchaus nicht – wie in vielen öffentlichen Debatten erwartet – mit einer Liberalisierung des Religionsverständnisses einhergehen muss. Schließlich erlaubt ihre Deutung eine differenzierte Betrachtung des Religionswechsels (die sich sowohl mit dem Typus des „Pilgers“ als auch dem des „Konvertiten“ verbinden kann!). Die differenzierte Betrachtung entmystifiziert das Phänomen der Konversion, die m. E. von beiden Religionen zur Zeit eher defensiv betrachtet wird, und legt ihr kreativ-gestaltendes Potential frei.

Im Anschluss an die Deutung Hervieu-Légers kann man auch auf die Gefahr hinweisen, die diesen Formen selbstgewählter Religion zugrunde liegt: In der starken Betonung des Individuums neigen sowohl der Pilger als auch der Konvertit dazu, die geschichtliche Entwicklung und den interpretierenden Reichtum der Tradition zugunsten einer direkten, die Geschichte überspringenden Begegnung des religiösen Subjektes mit einer – oftmals idealisierten – „eigentlichen“ Urform der Religion abzuwerten: Ob man die Urform nun als Gegenbild der Moderne oder als Inbegriff aller modernen Errungenschaft sieht, macht dann strukturell keinen Unterschied mehr. Demgegenüber gälte es m. E., zwischen der notwendigen Lösung der Religion von den Herkunftsländern einerseits und der gefährlichen Enttraditionalisierung und Entkulturalisierung der Religion andererseits zu unterscheiden.

Die Eindrücke aus dem Bereich „Entwicklungen der islamischen Religion“ abschließend sei festgehalten, dass die Inkulturation in die Kontexte der europäischen Länder häufig mit dem Wunsch nach einer „Spiritualisierung“ verbunden wurde: Insbesondere Schäuble stellte dem „politischen Anspruch“ der Religion die „spirituelle Autorität“ gegenüber. M. E. bleibt diese Aussage doppeldeutig: So wichtig eine Ethisierung der juristischen Grundlagen des islamischen Religionsverständnisses ist und so deutlich eine Identifizierung der politischen Dimension von Religion mit dem Anspruch auf Umsetzung in staatlichen Strukturen abzuweisen ist – eine reine Spiritualisierung der islamischen Religion ist m. E. weder realistisch noch wünschenswert: Vielmehr bedürfte es im deutschen Kontext einer politischen Theologie aus islamischer Perspektive, die sich als kritischer Akteur der Zivilgesellschaft versteht (und sich nicht in einer nostalgischen Beschwörung osmanischer Größe erschöpft).

3. Zu einigen inhaltlichen Aspekten des christlich-islamischen Dialogs

Auffallend war zunächst auf praktischer Ebene, dass die praktischen Fragen, die im christlich-islamischen Dialog erörtert werden, trotz der sehr unterschiedlichen Länderkontexte nahezu identisch sind – und ungefähr dem Inhaltsverzeichnis einer jeden Islambroschüre ähneln: Ausbildung der Imame und der LehrerInnen für den islamischen Religionsunterricht, Umgang mit einer wachsenden Zahl von muslimischen SchülerInnen an kirchlichen Schulen, Organisation, Repräsentativität und Ausrichtung von islamischen Institutionen, Schächten, Moscheebau und Bestattungen.

Weiterhin wurde in allen Beiträgen – am klarsten formuliert jedoch von Schmid – deutlich, dass der christlich-islamische Dialog nicht als ein reiner „Glaubensdialog“ zu führen ist. Zum einen schon deswegen, weil die muslimische Seite in dem Dialog auch ein Mittel der gesellschaftlichen Anerkennung sieht.⁶ Zum anderen aber auch, weil in vielen Beiträgen der Wunsch nach einem aus gemeinsamer ethischer Verantwortung getragenen gesellschaftlichen Engagement formuliert wurde.

Im Blick auf die Inhalte des christlich-islamischen Dialogs boten vor allem die von Ikić skizzierte Geschichte Bosnien-Herzegowinas und die massive Kritik von Sanchez-Nogales an der „andalusischen Identität“ eine wichtige Anregung: Beide Beiträge machten deutlich, dass der unterschiedliche Bezug auf die geteilte Geschichte bisher wenig zum Thema geworden ist. Gerade weil immer deutlicher gesehen wird, wie sehr die Geschichte der islamischen und der europäischen Welt verflochten ist, muss auch die unterschiedliche Bezugnahme auf diese Geschichte betrachtet werden: Im Dialog, so machten die beiden Beiträge deutlich, geschieht die Erzählung der Geschichte zumeist noch aus einer reinen Binnensicht, die die Perspektive und die möglicherweise divergente Bezugnahme des Anderen ausblendet – oder gar zur eigenen Bestätigung gebraucht. Dabei muss m. E. zu der gemeinsamen und differenzierten Betrachtung historischer Ereignisse (man denke etwa an die Eroberung Konstantinopels/den Sieg Mehmeds II. 1453) eine Haltung treten, die man mit Metz als „Eingedenken des fremden Leidens“ beschreiben könnte.⁷ Ohne die Sensibilität für die Leiderfahrung des Anderen verkommt die Geschichts-

⁶ Die gute Wirkung des Dialogs sei die Korrektur einer „beschämenden Fehl Wahrnehmung des Islam“, äußerte der Vertreter des VIKZ in dem Grußwort des KRM.

⁷ Vgl. METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 2006, S. 169f. aber auch S. 175.

schreibung entweder zur kontroversen Identitätsbildung oder zur Idealisierung von Momenten des kooperativen Zusammenlebens.

Die unterschiedliche Wahrnehmung geteilter Geschichte führt zum letzten Betrachtungspunkt: In mehreren Beiträgen wurde deutlich, dass nicht nur die materialen „Inhalte“ der jeweiligen Religion (Verständnis von Gott, Mensch und Welt), sondern auch die Form und das Ziel der Begegnung zwischen den Religionen selbst wieder aus der Perspektive der jeweiligen religiösen Tradition wahrgenommen wird. So ist die Art und Weise, in der ein Konsens angestrebt und für möglich gehalten oder in der Differenz betont und Respekt vor dem Anderen eingefordert wird, Ausdruck der jeweiligen Religion und muss von ihr mitreflektiert werden. Man trifft sich nie auf neutralem Boden. Diese Einsicht schärft den Blick dafür, dass die Behauptung von Gemeinsamkeit und Konsens noch nicht einer vertieften Wahrnehmung der anderen Religion entspringen muss, sondern ganz auf dem Boden des eigenen Verständnisses verbleiben kann.

Auf den Dialog angewendet heißt das zum Beispiel: Die Auffassung, alle (Schrift-) Religionen seien ein jeweils zeit- und adressatenbedingter Ausdruck der einen göttlichen Botschaft, verlässt die innerislamische Definition der anderen Religionen nicht. Sie bedenkt nicht die abweichende Sichtweise der christlichen Religion, die sich nicht als Ausdruck einer göttlichen Botschaft, sondern als personale Selbstmitteilung Gottes in einer Geschichte des Heils versteht – und Gemeinsamkeit und Differenz durch den Bezug auf eine personal-geschichtlich vermittelte Offenbarung definiert. Besonders der Beitrag von Damian Howard schärft den kritischen Blick für diese religiöse Vordefinition der Dialogform und weist darauf hin, dass dieses islamische Verständnis der Religion einem säkularen religionsphilosophischen Verständnis durchaus entgegenkommt:

„Doch es steht zu vermuten, dass sich im Laufe der Zeit eine neue Allianz zwischen dem Islam und der Moderne herausbilden wird. Denn das islamische Verständnis von religiöser Vielfalt lässt sich zum Beispiel auf politischer Ebene viel leichter nachvollziehen als das komplexe christliche Modell. [...] Was Williams [Rowan Williams] hier als eine irreführende Säkularisierungsstrategie erkennt, die den Religionen bestimmte Identitätsmerkmale nehmen will, ist bedrohlich nahe an der im Islam vorhandenen Vorstellung, dass die religiöse Vielfalt eine entstandene Abweichung von einer natürlichen islamischen Norm sei.“⁸

⁸ Howard, Damian: Kontextänderungen der christlich-muslimischen Beziehungen im heutigen Großbritannien, S. 126–172 im vorliegenden Band. Auch Sanchez-Nogales' Kritik sieht der Allianz der Zivilisationen ein unausgesprochenes Konsensmodell zugrundeliegen, das die Andersheit der Religionen in der Beurteilung von Gemeinsamkeiten und in der Herstellung von Konsens ignoriert.

Gerade angesichts dieser Vermischung müsste um so mehr darauf geachtet werden, dass der Respekt vor der Andersheit des Anderen auch seine andere Deutung und Beurteilung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden einbezieht – und man so einem vorschnellen religiösen Reduktionismus kritisch entgegentritt.

Es geht also – und damit kann man diese Anmerkungen zu den Beiträgen abschließen – um eine „Identitätsbildung durch Abgrenzung ohne Abwertung des Anderen, [...] die dynamisch, offen [und] bereit für Lernprozesse sein muss.“⁹

⁹ RENZ, Andreas/HOCK, Klaus/TAKIM, Abdullah: Identität durch Anerkennung von Differenz. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen, in: SCHMID, Hansjörg/RENZ, Andreas/SPERBER, Jutta/TERZI, Duran (Hg.): Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, S. 254–260, hier S. 258f.

Personenregister

A

Abduh, Mohammed 112, 260
Adams, Nicholas 159
Ahmed, Lord Nazir 137
Akca, Ayşe Almila 62
Al-Jifri, Habib Ali 142
Al-Turki, Abdullah 222
Ameli, Saied Reza 158
Antonelli, Erzbischof Ennio 183
Arinze, Francis Kardinal 212
Arkoun, Muhammad 174
Auernheimer, Georg 84
Ayuso Guixot, Miguel Ángel 218

B

Badawi, Zaki 137, 163
Balić, Smail 240, 266
Barbarin, Philippe Kardinal 122
Bari, Abdul 136
Barnes, P. Michael 132, 166
Barwig, Klaus 62
Benedikt XVI., Papst 19, 20, 33, 34,
35, 193, 203, 208, 246
Biffi, Giacomo Kardinal 180
Birkenfeld, Dorit 63
Blair, Tony 130, 141, 142
Boyer, Alain 95
Braybrooke, Marcus 163
Brown, Gordon 143
Bunting, Madeleine 154, 156

C

Cardia, Carlo 191
Carey, Erzbischof George 162
Cassidy, Edward Kardinal 213
Cerić, Mustafa 260
Chiaretti, Erzbischof Guiseppe 178

D

Deniau, Bischof Francis 122
Di Noia, Salvatore 40
Diez, Weihbischof Karlheinz 13, 36
Dubost, Bischof Michel 122

Duval, Léon-Etienne Kardinal 211, 225
Dyba, Erzbischof Johannes 36

E

Ennaifer, Hmida 218
Erdoğan, Recep Tayyip 222
Escudero, Francisco (Mansur) 201,
202, 206, 207, 208, 220, 224

F

de Foucauld, Charles 253

G

Galloway, George 137
Garaudy, Roger 205
Geffre, Claude 257, 258
Göb, Barbara 62
Gonzáles de Cardedal, Olegario 213
Güzelmansur, Timo 40

H

Hafizovic, Reschid 247, 248, 249, 260
Halm, Dirk 62
Hanafi, Hasan 174
Hanson, Scheich Hamza Yusuf 142
Herrero, Félix 205, 206
Hervieu-Léger, Danièle 286, 287
Hewer, Chris 166, 167
Hinterhuber, Eva 62, 64, 69, 78
Hobson, Theo 155, 156
House, Abraham 165
Howard, Damian 289
Huber, Bischof Wolfgang 42
Huber-Rudolf, Barabara 40
Hume, Basil Kardinal 213
Hünseler, Peter 40,
Husain, Ed 143

I

Iannari, Msgr. Vittorio 182
Ibn Abd al-Aziz, Abdullah 209, 222
Infantes Florido, Bischof José Anto-
nio 213

J

- Jaschke, Weihbischof Hans-Jochen 13, 36
 Johannes Paul II., Papst 18, 19, 28, 246, 253

K

- Khatami, Sayyid 174
 Klinkhammer, Gritt 62, 63
 König, Franz Kardinal 266
 Körner, Felix 149
 Kreisky, Bruno 266
 Küng, Hans 213

L

- Lavigerie, Charles Martial Kardinal 253
 Lehmann, Karl Kardinal 13, 14, 42
 Lemmen, Thomas 80
 Levinas, Emmanuel 85

M

- Maggiolini, Bischof Como Alessandro 180
 Malraux, André 42
 Makić, Hassan ef. 240
 Martínez Porcell, Juan 217
 Martínez Sistach, Lluís Kardinal 218
 Martini, Carlo Maria Kardinal 179, 185
 Massignon, Louis 121, 253
 McCaffrey, P. Pat 167
 McDonald, Erzbischof Kevin 129
 Moussaoui, Mohammed 107

O

- O'Mahony, Anthony 157
 Ochs, Peter 158
 Olagües, Ignacio 204

P

- Paul VI., Papst 18, 31, 246, 260
 Peras, Marcello 193
 Peres, Schimon 213
 Peteiro, Erzbischof Antonio 212
 Philips, Trevor 135, 138
 Pius XII., Papst 258

Q

- Quilliam, Scheich William Henry Abdullah 143

R

- Rahman, Fazlur 155
 Ramadan, Tariq 28, 171, 174
 Righi, Davide 211
 Riocreux, Bischof Jean-Yves 122
 Romero, Antonio (Daud) 208, 209

S

- Sacks, Jonathan 46
 Šahin, Mustafa 242
 Santoro, Andrea 27
 Sardar, Ziauddin 154, 156
 Satilmis, Ayla 62
 Schäuble, Wolfgang 13
 Schmid, Hansjörg 62
 Schönborn, Christoph Kardinal 277
 Sherif, Mohammad 220
 Siladžić, Adnan 249
 Solana, Javier 213
 Soubrier, Bischof Georges Pierre 122
 de la Soujeole, Benoit-Dominique 258
 Sternberg, Sir Sigmund 163

T

- Tarancón, Vicente Enrique y Kardinal 211, 214, 225
 Tatary, Ryay 205, 206, 207, 209
 Tauran, Jean-Louis Kardinal 13, 36, 40, 222, 228, 283
 Taylor, Charles 171
 Teissier, Erzbischof Henri 166
 Tezcan, Levent 62
 Troll, Christian W. 40, 285

V

- Vincenzo, Ahmad Gianpiero 193
 Vingt-Trois, Bischof André 121
 Vöcking, Hans 38, 39, 40
 Vorrath, Weihbischof Franz 13, 37

W

- Waldenfels, Hans 259

Williams, Erzbischof Rowan 22, 146,
147, 149, 165, 169, 170, 171, 289
Winter, Tim 137, 142, 159
Wright, Timothy 157

Y

Yaqoob, Salma 137

Z

Zannini, Francesco 283, 284
Zapatero, Rodríguez 219, 222
Zayd, Nasr Abu 174

Institutionenregister

A

Aal al-Bayt Institut für Islamisches Denken 33
Acoge 198, 199
Action Catholique des Enfants (A.C.E.) 116, 119
Adnkronos International (AKI) 193
Afrika-Missionare (Weiße Väter) 38
Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 52, 62, 76, 89
Al-Azhar-Universität, Kairo 18, 33, 148, 151, 154, 209, 266
Al-Ibrāhīm 210
Al-Murābitūn 201, 202, 207, 224
Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) 73, 80, 89
Arbeitsgemeinschaft für christlich-islamische Begegnung und Zusammenarbeit in
Würzburg e. V. (ACIB) 92
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) 60, 88
Arbeitskreis Integration im Bistum Essen 81
Asociación Musulmana de España 201
Asociación Musulmana de Melilla 201
Assemblea Musulmana d'Italia-Istituto Culturale della Comunità Islamica Italiana
(AMI-ICCII) 176
Assistance Morale aux Nord-Africains (AMANA) 115
Association Internationale des Charités (AIC) 211
Associazione Internazionale per l'Informazione sull'Islam (AIII) 176
Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (ACLI) 184
Avusturya İslam Föderasyonu (AİF) 267, 268
Avusturya Türk İslam Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Birliği (ATİB) 267, 268, 269

B

Bayt al-Thaqafa 215
Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen, Köln (BfmF) 67, 73
Bendorfer Forum für ökumenische Arbeit und interreligiöser Dialog e.V. 91
Board of Deputies of British Jews 136
British Broadcasting Corporation (BBC) 132, 133, 136, 139, 147

Brücke-Köprü, Nürnberg 91
 Bundesministerium des Innern (BMI) 93
 Bundeszentrale für politische Bildung 80, 89
 Bündnis Zukunft Österreich (BZÖ) 271

C

Cambridge Inter-Faith Programme (CIP) 164, 165, 169
 Cardiff University 145
 Caritas 24, 39, 57, 174, 179, 184, 192, 198, 199, 274, 278
 Centre on Migration Policy and Society (COMPAS) 127
 Centro ambrosiano di documentazione per le religioni (CADR) 182, 185
 Centro de investigación sobre relaciones interreligiosas (CIRI) 216, 226
 Centro Islamico Culturale d'Italia (CICI) 176
 Centro Islamico di Milano e della Lombardia (CIML) 176
 Centro Unitario Missionario (CUM) 183
 Christian Muslim Forum 162, 163
 Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Bielefeld (CIAG BI) 92
 Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft Marl (CIAG Marl) 92
 Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) 13, 19, 20, 32, 36, 38, 39, 40, 44, 46, 51, 54, 61, 65, 70, 71, 72, 230
 Christlich-Islamische Gesellschaft e.V. (CIG) 89, 91, 92
 Christlich-Islamischer Verein Hochrhein e.V. (CIVH) 91, 92
 Churches Together in Britain and Ireland (CTBI) 129, 160
 Columba House 167
 Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales (CERI) 210, 211, 212
 Comisión Islámica de España (CIE) 201, 205, 206, 207, 288
 Comité de coordination des musulmans turcs de France (CCMTF) 107
 Commissione delle chiese evangeliche per il dialogo con l'islam (CCEDI) 182
 Comunidad Islámica en España 202
 Comunidad Musulmana de Al-Andalus 202
 Comunidad Musulmana de la Mezquita del Temor de Allah en Granada 202
 Comunità Religiosa Islamica (COREIS) 176
 Conférence épiscopale régionale du Nord De l'Afrique (CERNA) 216, 226
 Conferenza Episcopale Italiana (CEI) 23, 178, 180, 182, 183, 187
 Conseil français du culte musulman (CFCM) 107, 112
 Conseil supérieur de l'audiovisuel (CSA) 100
 Council of Imams and Mosques 136
 Council of Mosques of the UK 136

D

Darek-Nyumba 215, 226
 Deutsche Bischofskonferenz 13, 14, 36, 38, 41, 65
 Diyanet İşleri Başkanlığı (Diyanet) 267, 277
 Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DITIB) 36, 59, 60, 68, 73, 74, 76, 80, 88, 89
 Donau-Universität Krems 276

E

Europäische Union (EU) 39, 49, 130, 198, 202, 222, 231
 Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 42, 83
 Evangelischer Pressedienst (epd) 66, 75, 83

F

Faiths Together 166
 Federación de Asociaciones pro Inmigrantes 199
 Federación de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI) 201, 205, 206, 207, 228
 Federación Islámica de la Región de Murcia (FIRM) 207
 Federación Musulmana de España (FEME) 207
 Fédération française des associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles (FFAIACA) 107
 Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF) 108
 Federazione delle chiese evangeliche in Italia, chiese protestanti e riformate (FCEI) 182
 Fraternité d'Abraham 121
 Frente de Liberación de Andalucía (FLA) 204
 Freunde des interkulturellen Zentrums e. V. (FIZ) 92
 Föderation von Bosnien und Herzegowina (FBiH) 234
 Foi et Pratique 103, 107
 Forschungszentrum für Religion und Gesellschaft 67

G

Geselliger Verein türkischer Arbeitnehmer in Wien und Umgebung 266
 Gesellschaft für Christlich-Islamische Begegnung und Zusammenarbeit Stuttgart e. V. (CIBZ) 92
 Giovani Musulmani d'Italia (GMI) 175
 Grande Mosquée de Paris (GMP) 104, 108
 Groupe de Amitié Islamo-Chrétienne (GAIC) 105, 121
 Groupe de recherches islamo-chrétien (GRIC) 217

H

Heythrop College 157, 165, 166

I

Institut Catholique 109
 Institut de Science et de Théologie des Religions (I.S.T.R.) 120
 Institut français d'opinion publique (IFOP) 99, 101, 102
 Institut für interreligiöse Pädagogik und Didaktik (IPD) 73
 Institut für Konflikt- und Gewaltforschung, Universität Bielefeld 62
 Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Universität Bremen 62
 Institut für Systematische Theologie 276
 Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung, Freising 71
 Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE) 102
 Inter Faith Network 161

Interkultureller Arbeitskreis Moschee und Kirche 91
 Interkultureller Rat 73, 88
 Internationale Theologenkommission 28
 Internationales Islamisches Forum für Dialog 34
 Invitation et mission pour la foi et la pratique 107
 Iranisch-Islamische Studentenvereinigung 266
 Iranische Organisation für Islamische Kultur und Beziehungen 333
 Irish Republican Army (IRA) 164
 Islamic Bank of Britain 146
 Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO) 219
 Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (ICA) 66, 88, 91, 92
 Islamisch-Christliche Konferenz (ICK) 58
 Islamische Gemeinschaft Bosnien-Herzegowina 260
 Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) 68, 76, 89, 268
 Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) 267, 268, 269, 274, 275, 286
 Islamische Religionsgemeinschaft in Hessen 59
 Islamische Weltliga 37, 205, 207, 210, 212, 222
 Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland 37
 Izquierda Nacionalista de Andalucía (INA) 204

J

Jeunes Musulmans de France (JMF) 106
 Jeunesse Ouvrière Catholique (J.O.C.) 116
 Junta Islámica 197, 201, 202, 205, 207, 208, 219, 220, 224

K

Katholisch-Muslimisches Forum 20, 34
 Katholische Akademie des Bistums Essen „Die Wolfsburg“ 81
 Katholische Aktion Österreichs 271
 Katholische Fachhochschule Nordrhein-Westfalen 57
 Konferenz Europäischer Kirchen 39
 Kongregation für die Glaubenslehre 28
 Königliches Institut für Interreligiöse Studien (RIIFS) 33
 Koordinationsrat der Muslime (KRM) 82, 288
 Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e.V. (KCID) 58, 61, 68, 88, 92, 93, 94

M

Maecenata-Institut, Humboldt-Universität Berlin 62
 Markfield Institute of Higher Education (MIHE) 145
 Max-Weber-Kolleg, Universität Erfurt 63
 Migrantes 184
 Moslemischer Sozialdienst 266
 Muslim Council of Britain (MCB) 136, 137, 154
 Muslim Parliament 136

Muslim-Studenten-Union 266
 Muslimische Akademie in Deutschland, Berlin 14, 67

O

Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen (ÖKNi) 38, 65
 Organization of Petroleum Exporting Countries (OPEC) 267
 Österreichische Bischofskonferenz 22, 278
 Österreichischer Rundfunk (ORF) 274, 275

P

Päpstliches Institut für Arabische und Islamische Studien (P.I.S.A.I.) 13, 32, 218
 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog (PCID) 13, 18, 28, 31ff., 36, 40, 41, 55, 56, 194, 212, 217, 266
 Partido Comunista de Andalucía (PCA) 204
 Partido Comunista de España (PCE) 204
 Partido Socialista de Andalucía (PSA) 204
 Partido Socialista Unificado de Andalucía (PSUA) 204
 Partido Del Trabajo De Andalucía (PTA) 204
 Pèlerinage des Sept Dormants 121
 Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen 40

Q

Quilliam Foundation 143

R

Radical Middle Way (RMW) 142, 143
 Rassemblement des musulmans de France (RMF) 107, 108
 Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 39
 Referat für Dialog und Verkündigung 65
 Relais Monde Musulman 116
 Respect Party 137

S

„Sarah und Hagar“ (interreligiöse und überparteiliche Fraueninitiative) 75, 89
 Sciences-Politique (Sciences-Po) 96
 Secours Catholique 121
 Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) 185
 Sekretariat für Nichtchristen 28, 255
 Service national pour les Relations avec l'Islam (S.R.I.) 116, 117, 119, 120, 122
 Societas Presbyterorum Sancti Josephi Benedicti Cottolengo (SSC) 167
 St. Ethelburga's Centre of Reconciliation and Peace 159, 164, 166
 St. Philip's Centre 164
 Ständige Arbeitsgruppe für Kontakte zu den Weltreligionen 36
 Stiftung Apfelbaum–Lernprojekt für Ko-Evolution und Integration 93
 Stranka Demokratske Akcije (SDA) 239
 Sufi Muslim Council 137
 Suhail-Stiftung 210

T

Theologisch-Pastorales Institut, Mainz 71,
Three Faiths Forum 163

U

Unión de Comunidades Islámicas en España (UCIDE) 196, 201, 205, 206, 207, 209
Union Islamischer Kulturzentren (UIKZ) 268
Union des Jeunes Musulmans (UJM) 104, 106
Union of Muslim Organisations 136
Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) 103, 108
Unione delle Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII) 175, 189
Unione Studenti Italiani (USI) 175
United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) 220
United Nations Organization (UNO) 267
Universidad de Alcalá de Henares 219
Universidad Islámica Internacional Averroes del Al-Andalus (UIIA) 205
Universidad de Navarra 221
University of Cambridge 142

V

Verband Islamischer Gemeinden der Bosniaken (VIGB) 80
Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) 68, 73, 76, 80, 89, 268, 288
Verein der Muslime Österreichs 265, 266

W

Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCPR) 121
World Islamic Call Society (W.I.C.S.) 33
World Islamic People's Leadership (WIPL) 221

Y

Yama'a Islámica Al-Andalus (Liga Morisca) 204

Z

Zawia Mohammadia-Mohammad 201
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 74, 88, 89
Zentralrat der Juden in Deutschland 60, 88
Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) 37, 60, 68, 88
Zentrum für Interreligiöse Studien, Universität Bamberg 62
Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung, Köln (ZIF) 67
Zentrum für Türkeistudien 62

Autorenverzeichnis

Elisabeth Dörler, Dr. theol.

Islambeauftragte der Diözese Feldkirch und Leiterin des Christlich-Muslimischen Forums Batschuns, Zwischenwasser (Vorarlberg). 1959 geboren in Bregenz/Österreich; 1982 Sponsion zum Magister der Theologie an der Universität Innsbruck; 1982–1987 Dienst in der Diözese Feldkirch als Pastoralassistentin und Religionslehrerin; 1987–1995 pädagogische Mitarbeiterin im Bildungshaus Batschuns; 1995–2003 Katholische Religionslehrerin und Auslandsseelsorgerin in der österreichischen St. Georgs-Gemeinde/Istanbul; 1997 Sprachdiplom für Türkisch an der Ankara Universität; 1997/98 Gasthörerin an der islamischen Theologischen Fakultät der Marmara-Universität Istanbul; 2003 Promotion zum Doktor der Theologie an der Universität Tübingen über „Verständigung leben und lernen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung in Vorarlberg“; seit Herbst 2003 Leiterin des Christlich-Muslimischen Forums, einer Initiative des österreichischen St. Georgs-Kollegs Istanbul und des Werkes der Frohbotschaft Batschuns (Österreich); seit 2007 Leiterin des Werkes der Frohbotschaft Batschuns; seit WS 2007/08 Lehrauftrag an der kath. Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Jean-Marie Gaudeul Afr. M., Dr.

geboren 1937; 1963 Priesterweihe; Mitglied im Orden der Afrikamissionare (Weiße Väter); 1965–1969 und 1975 Missionarstätigkeit in Tansania; 1969–1972 Studium am Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI) in Rom; 1975–1984 Lehrtätigkeit am PISAI; 1984 Promotion; 1984–2000 Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität in Paris; 2000–2006 Direktor des „Sekretariats für die Beziehungen mit dem Islam“ der Französischen Bischofskonferenz in Paris; seit 2006 Direktor der Zeitschrift „Se Comprendre“, einer Zeitschrift, die dem besseren Verständnis von Christen und Muslimen dient; Autor zahlreicher Bücher zum christlich-islamischen Dialog, u. a. Encounters and Clashes – Islam and Christianity (2 Bände).

Damian Howard SJ

Damian Howard ist englischer Jesuit und Absolvent des Trinity College in Cambridge, der London School of Economics, der School of Oriental and African Studies (SOAS) in London und dem Jesuiten Zentrum in Sévres in Paris. Derzeit (2009) arbeitet er an seiner Dissertation über islamisches Denken im 20. Jahrhundert an der Universität Birmingham. Er ist Assistent Novice Director der Jesuitenprovinz Nord-West Europa. Er war an Jesuitenschulen, in Pfarrgemeinden und geistlichen Zentren tätig und arbeitete zwei Jahre im Jesuit European Office (OCIEP) in Brüssel mit.

Peter Hünseler, Dr. phil.

Leiter der Christlich-islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle e. V., CIBEDO, Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz, Frankfurt am Main; geb. 1948 in

Wuppertal; Studium der Politikwissenschaft, kath. Theologie und Islamwissenschaft an den Universitäten Bonn und Bagdad; von 1978–85 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsinstitut der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik in Bonn; 1985–1996 Repräsentant der Friedrich-Ebert-Stiftung in Kairo, Abu Dhabi, Tel Aviv und Rabat; 1992/93 Leiter des Referats Nahost der Stiftung in Bonn; von 1996–2002 Leiter des Forschungsprojekts „The Gulf and Central Asia“ bei der Bundesakademie für Sicherheitspolitik in Bonn; 2001/2002 Gastforscher am Emirates Center for Strategic Studies and Research in Abu Dhabi; seit 2002 Lehrbeauftragter am Seminar für Politische Wissenschaft der Universität Köln mit Schwerpunkt Sicherheitspolitik in der Golfregion.

Niko Ikić, Prof. Dr. sc.

geboren am 15. August 1952 in Boće bei Brčko, Bosnien und Herzegowina; Matura in Zagreb am klassischen Gymnasium; 1978 Absolvent der Theologischen Fakultät der Universität Sarajewo; 1988 Promotion in Wien in ökumenischer Theologie; 1991–1997 Assistent am Institut für Patrologie und Ostkirchenkunde in Wien; seit 1997 Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Sarajewo; Veröffentlichungen: mehrere Bücher und Artikel in einheimischen und ausländischen Zeitschriften.

Karl Kardinal Lehmann

geboren 1936 in Sigmaringen; 1956–1964 Studium der Philosophie und Theologie an den Universitäten in Freiburg/Br. und der Gregoriana in Rom; 1967 Promotion an der Gregoriana; 1968 Berufung auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Mainz; 1971–1983 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Universität Freiburg/Br.; 1983 Ernennung zum Bischof von Mainz durch Papst Johannes Paul II.; 2001 zum Kardinal kreiert durch Papst Johannes Paul II.; 1987–2008 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz; Autor zahlreicher theologischer Publikationen.

Thomas Lemmen, Dr.

geboren 1962 in Aachen; Studium der katholischen Theologie in Bonn und Sankt Augustin; seit 1991 freiberuflicher Bildungsreferent und Autor zu Fragen des Islam in Deutschland und zum christlich-islamischen Dialog; seit 1994 in der Christlich-Islamischen Gesellschaft e. V. (CIG) engagiert und seit 2000 deren Geschäftsführer; 1999 Promotion in katholischer Theologie zum Thema „Muslime in Deutschland als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft“; 2002–2007 Islamreferent im Referat Kirchen, Religionsgemeinschaften und interreligiöser Dialog des Bundesministeriums des Innern; seit 2007 Referent im Referat für Interreligiösen Dialog des Erzbistums Köln; Mitglied der Arbeitsgruppe „Religionen und Religionsfreiheit“ der Deutschen Kommission Justitia et Pax; Gründungsmitglied der Christlich-Muslimischen Friedensinitiative e. V. (CMFI).

José Luis Sánchez Nogales, Prof. Dr.

Lizentiat in Historisch-Dogmatischer Theologie; Doktor in Philosophie (Rom); Doktor in Philosophie und Erziehungswissenschaften (Madrid); am 17.3.1978 zum katholischen

Priester der Diözese Almería (Spanien) geweiht; Lehrstuhlinhaber der Religionsphilosophie an der Fakultät für Theologie in Granada (Spanien) und Vize-Rektor dieser Fakultät; seit Juni 2005 Berater der Kommission der Spanischen Bischofskonferenz für die interkonfessionellen Beziehungen (CERI); seit Juni 2005 von Papst Benedikt XVI. zum Berater der Kommission für die Beziehungen mit dem Islam des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog ernannt; Verfasser verschiedener Bücher zum Thema Theologie der Religionen, zu alternativen religiösen Bewegungen, zum christlich-islamischen Dialog, zum Islam und Christentum in Spanien; letztes Buch: „El Islam en la España actual“ (Der Islam im gegenwärtigen Spanien), Madrid 2008.

Wolfgang Schäuble, Dr.

geboren 1942 in Freiburg/Br.; Studium der Rechts- und Wirtschaftswissenschaften an den Universitäten Freiburg/Br. und Hamburg; November 1998 bis April 2000 Bundesvorsitzender der CDU; Mitglied des Präsidiums der CDU Deutschlands; Mitglied des Deutschen Bundestages seit 1972; 1981 bis 1984 Parlamentarischer Geschäftsführer der CDU/CSU-Fraktion; 1991 bis 2000 Vorsitzender und Oktober 2002 bis November 2005 stellvertretender Vorsitzender der CDU/CSU-Fraktion; 1984 bis 1989 Bundesminister für besondere Aufgaben und Chef des Bundeskanzleramtes; 1989 bis 1991 und erneut seit 2005 Bundesminister des Innern; 2006 Initiator der DIK (Deutsche Islamkonferenz).

Hansjörg Schmid, Dr.

geboren 1972 in Donaueschingen; Studium der Theologie in Freiburg/Br., Jerusalem und Basel; seit 1996 Referententätigkeit in der Erwachsenenbildung; 1998 Diplom in Theologie; 1999–2002 Wissenschaftlicher Angestellter am Arbeitsbereich Neutestamentliche Literatur der Universität Freiburg/Br.; 2002 Promotion zum Dr. theol. mit einer hermeneutisch-texttheoretisch ausgerichteten Dissertation über den 1. Johannesbrief; seit Juni 2002 Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart; ab 2004 Mitglied im Gesprächskreis „Christen und Muslime“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken; Mitbegründer des Theologischen Forums Christentum – Islam; Leiter des von der Robert Bosch Stiftung geförderten Projekts „Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg“ (2006–2008).

Tobias Specker SJ, Dr.

geboren 1971 in Goch; nach dem Zivildienst Studium der Germanistik und Theologie in Freiburg/Br. und Bochum; 1997 erstes Staatsexamen; 2001 Promotion in Fundamentaltheologie (Prof. Dr. H.-J. Pottmeyer); 2001 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Nürnberg; 2003–2005 Mitarbeit in der Schulseelsorge am Canisius Kolleg in Berlin; Bildungsreferent für Theologie und Ethik seit 2005; Katholischer Islambeauftragter der Diözese Speyer.

Jean-Louis Kardinal Tauran

geboren 1943 in Bordeaux; Studium der Philosophie und katholischen Theologie in Toulouse und Rom; 1969 zum Priester geweiht; Promotion in Rom im Fachbereich

Kanonisches Recht und Arbeit als Kaplan im Erzbistum Bordeaux; seit 1975 Diplomatischer Dienst des Vatikans; bis 1983 Sekretär für die Nuntiatoren in der Dominikanischen Republik und im Libanon; 1984 und 1986 Mitglied des Stabs der Sondergesandtschaften für Haiti, Syrien und den Libanon und Mitglied der Delegation des Heiligen Stuhls bei der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa; 1990 Titularerzbischof von Thelepte und Sekretär in der Abteilung für die Auswärtigen Beziehungen des Vatikans im vatikanischen Staatssekretariat (bis 2003); 1991 Bischofsweihe; 2003 Aufnahme als Kardinaldiakon mit der Titeldiakonie Sant'Apollinare alle Terme Neroniane-Alessandrine in das Kardinalskollegium, Leitung des Vatikanischen Geheimarchivs und der Vatikanischen Bibliothek; seit 2007 Präsident des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog.

Francesco Zannini, Prof.

geboren 1948 in Falconara, Italien; 1968 Diplom in Philosophie der Päpstlichen Lateran Universität in Fano, Italien; 1974 Diplom in Theologie der Päpstlichen Urbaniana Universität in Parma; 1978 Diplom in Arabisch am Istituto Italiano per il Medio Estremo Oriente in Mailand; 1980–1984 Sekretär für die Beziehungen zum Islam der Commission for Ecumenism and Interreligious Dialogue der Bischofskonferenz von Bangladesch; 1986–1987 Post-Doctoral Studies an der Amerikanischen Universität Kairo; 1987–1989 Post-Doctoral Fellow an der Yale Universität, USA; 1997–1999 Lehrbeauftragter für Islamisches Recht an der Universität Macerata, Italien; seit 2000 Professor für Arabische und Islamische Studien am Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien (PISAI), Rom.