

# › Der christlich-islamische Dialog in der deutschen Zivilgesellschaft aus (zeit-)historischer Perspektive

David Rüschemschmidt



2021.19

Preprints and Working  
Papers of the Center for  
Religion and Modernity  
Münster 2021.19

## › **Der christlich-islamische Dialog in der deutschen Zivilgesellschaft aus (zeit-)historischer Perspektive**

David Rüschemschmidt

Erscheint in: Amir Dziri u. a. (Hrsg.), *Der Sultan und der Heilige: Islamisch-Christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019)*, Münster: Aschendorff (erscheint voraussichtlich 2021).

Die Vorabveröffentlichung erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors, der Herausgeber\*innen und des Verlages.

## Einleitung

„Der Besuch, den Franz von Assisi etwa 1219 während eines Kreuzzuges beim Sultan Melek el-Kamil machte, kann in seiner historischen Bedeutung kaum überschätzt werden“, stellte Klaus Schünemann, damaliger Geschäftsführer der Christlich-Islamischen Gesellschaft, der größten christlich-islamischen Dialoginitiative, in einem 1990 erschienenen Beitrag für die Zeitschrift *Moslemische Revue* heraus.<sup>1</sup> Damit reicht die Rezeption des Besuchs des heiligen Franziskus hinein bis in die Initiativen<sup>2</sup>, die sich in der deutschen Zivilgesellschaft<sup>3</sup> dem Dialog, dem Austausch und der Kooperation von Christen und Muslimen<sup>4</sup> verschrieben haben.<sup>5</sup>

Die heterogene und vielfältige Szene des zivilgesellschaftlichen christlich-islamischen Dialogs wird in diesem Beitrag entlang diachroner Entwicklungslinien und mit Fokus auf die Ballungsgebiete Westdeutschlands, vor allem auf das Ruhrgebiet und das Rheinland, erschlossen. Zunächst gilt es jedoch in gebotener Kürze die Rahmenbedingungen zu skizzieren, vor allem unter Berücksichtigung der Paradigmenwechsel in den christlichen Großkirchen im Verhältnis zum religiös Anderen, die sich seit Mitte der 1950er Jahre vollzogen.<sup>6</sup> Die Begegnung von Christen und Muslimen intensivierte sich seit der Migration von meist muslimischen sog. „Gastarbeitern“<sup>7</sup>, die im Zuge von Anwerbeabkommen seit 1961 aus der Türkei, später auch aus Marokko, Tunesien und Jugoslawien nach Deutschland kamen und sich dort seit der Aufkündigung der Anwerbeabkommen ab 1973 dauerhaft niederließen. Zählen meist vereinzelt stattfindende missionarische, sozial-karitative oder kooperative

---

<sup>1</sup> SCHÜNEMANN, Klaus: Wozu islamisch-christlicher Dialog. In: *Moslemische Revue* 1/1990, 55–59, hier 55.

<sup>2</sup> Im Rahmen eines Projekts des Koordinierungsrats des christlich-islamischen Dialogs (im Folgenden KCID) wurden zwischen 2005 und 2007 im Bundesgebiet über 160 christlich-islamische Dialoginitiativen erfasst. Vgl. <https://www.kcid.de/landkarte-des-dialogs>, zuletzt abgerufen am 12.01.2019. Diese wurden von mir chronologisch geordnet und teilweise ergänzt. Man kann wohl von einer Dunkelziffer von nicht erfassten Initiativen ausgehen oder von solchen, die sich noch vor der Erhebung wieder aufgelöst hatten, über deren Höhe man allerdings kaum Schätzungen angeben kann.

<sup>3</sup> Der nicht ganz trennscharfe, bisweilen schillernde und normativ aufgeladene Begriff bezeichnet im weiteren Sinne die „Gesamtheit der öffentlichen Assoziationen, Vereinigungen, Bewegungen und Verbände [...], in denen sich Bürger auf freiwilliger Basis versammeln.“ POLLACK, Detlef: *Zivilgesellschaft und Staat in der Demokratie*. In: KLEIN, Ansgar / KERN, Kristine / GEIBEL, Brigitte et al. (Hg.): *Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration*. Wiesbaden 2004, 23–40, hier 27. Vgl. auch KOCKA, Jürgen: *Zivilgesellschaft. Zum Konzept und seiner sozialgeschichtlichen Verwendung*. In: DERS. et al. (Hg.): *Neues über Zivilgesellschaft. Aus historisch-sozialwissenschaftlichem Blickwinkel. Discussion Paper P01 – 801*. Berlin 2001, 4–21.

<sup>4</sup> Im Folgenden wird das generische Maskulinum verwendet. Es ist sicher keine optimale Lösung, wird aber aufgrund der deutlich stärkeren Präsenz von Männern in den ersten zwei bis drei Dekaden dem generischen Femininum, Formen mit Binnen-I zugunsten des Leseflusses vorgezogen.

<sup>5</sup> Gleichwohl bleibt einzuräumen, dass Bezüge zum Besuch des Franziskus beim Sultan in den Quellen zur Praxis der christlich-islamischen Dialoginitiativen eher spärlich gesät sind und kein besonders weit verbreitetes oder wiederkehrendes Motiv im interreligiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen darstellen.

<sup>6</sup> Vgl. jüngst MIDDLEBECK-VARWICK, Anja: *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*. Münster 2017.

<sup>7</sup> Vgl. HERBERT, Ulrich: *Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*. München 2017.

Begegnungen von Christen und Muslimen vor 1973 aufgrund des vielfach als befristet antizipierten Aufenthalts der meisten Muslimen noch zur Vorgeschichte des Dialogs, rückt nach 1973 die Dauerhaftigkeit der Begegnung in den Vordergrund und bestimmt fortan seine Form. Zu diesen Formen zählen die Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen (ÖKNI) des Erzbistums Köln oder die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe zu Ausländerproblemen, die 1976 ins Leben gerufen wurde.

Den christlich-islamischen Dialog in (teil-)institutionalisierter Form und als bewusste Begegnung, Verständigung und Kooperation von Christen und Muslimen bezeichnet der Theologe Douglas Pratt als „one of the most notable advances to have occurred in the field of religion“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.<sup>8</sup> Auch die Geschichte der Begegnung von Angehörigen beider Religionen gerät allmählich in den Blick historisch perspektivierter Forschung.<sup>9</sup> Der vorliegende Beitrag soll zumindest einen kleinen Überblick über die Entwicklungslinien im Verhältnis von Christen und Muslimen seit den 1970er Jahren gewährleisten, die entlang christlich-islamischer Dialoginitiativen herausgearbeitet werden. Die Zeit nach den Anschlägen vom 11. September 2001, in denen der Dialog gewissermaßen „im Schatten“ dieses Datums stand, kann bei diesem Unterfangen lediglich im Rahmen eines kurzen Ausblicks berücksichtigt werden. Wer die beteiligten Akteure waren, worin die Motive zum Dialog bestanden, welche Praktiken und Tätigkeitsfelder ausgebildet wurden und wann und weshalb es zu Annäherungen, wann zu Distanzierungen kam, konstituiert das Interesse der untersuchungsleitenden Fragen.

## Von Konversion zu Konversation: Doktrinäre Transformationen um 1960<sup>10</sup>

Über Jahrhunderte lautete die katholisch-lehramtliche Positionierung gegenüber anderen Religionen und auch gegenüber dem Islam, dass außerhalb der (katholischen) Kirche kein Heil zu erlangen sei: „*Extra ecclesiam nulla salus*.“<sup>11</sup> Diese exklusivistische Haltung, die in ähnlicher Form auch im Protestantismus vorherrschte, fand ihre logische Konsequenz in Missionsbemühungen der christlichen Kirchen im 19. Jahrhundert, die nicht selten mit kolonialistischer Expansion europäischer Staaten

---

<sup>8</sup> PRATT, Douglas: *Being Open, Being Faithful. The Journey of Interreligious Dialogue*. Genf 2014, xi.

<sup>9</sup> Vielfach handelt es sich um theologische oder missionswissenschaftliche Beiträge mit historischen Perspektiven, etwa SPERBER, Jutta: *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*. Berlin 2000; und PRATT, Douglas: *Christian Engagement with Islam*. Leiden–Boston 2017; WALLDORF, Friedemann: *Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland. Die missionarische Begegnung zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess*. Stuttgart 2016; sowie um Berichte von Akteuren im Dialog, wie bei den Beiträgen in NEUSER, Bernd (Hg.): *Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog. Anfänge – Krisen – neue Wege*. Neukirchen–Vluyn 2005.

<sup>10</sup> Als „From conversion to conversation“ fasst Pratt diesen Paradigmenwechsel zusammen. Vgl. PRATT, *Being Open* (wie Anm. 8) 41.

<sup>11</sup> Vgl. RENZ, Andreas: *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*. Stuttgart 2014, 38–43.

einhergingen.<sup>12</sup> Die missionarischen Bemühungen brachten allerdings Begegnungen und Kontakte mit Angehörigen anderer Religionen mit sich, die nicht immer so verliefen, wie von den Missionaren intendiert. Misserfolge der Mission konnten so zu Ausgangspunkten avancieren, den Zugang zum religiös Anderen zu überdenken und Veränderungen in der Haltung zu ermöglichen.<sup>13</sup> Das Zusammentreten des Weltparlaments der Religionen auf der Weltmesse in Chicago im Jahr 1893 gilt einigen Autoren als Vorläufer oder gar Ausgangspunkt des interreligiösen und christlich-islamischen Dialogs, auf dem allerdings nur zwei Muslime mit lediglich beobachtendem Status anwesend waren.<sup>14</sup> Auch bedeutete das Religionsparlament von 1893 keine grundlegende Veränderung auf Seiten des Christentums: Die ökumenischen Weltmissionskonferenzen ab 1910 setzten heilsexklusivistische und missionsorientierte Haltungen christlicher Kirchen und Akteure gegenüber Nichtchristen fort.<sup>15</sup> Seitens des Internationalen Missionsrats (IMC/IMR), der die Missionskonferenzen seit 1910 veranstaltete, sah man angesichts des seit 1917 mit der Russischen Revolution erstarkten atheistischen Kommunismus, den es zu bekämpfen galt, Potentiale für die Kooperation zwischen unterschiedlichen Religionen. Diese Kooperationspotentiale schmälerten allerdings bis in die späten 1940er Jahre nicht die Annahme, dass einzig das Christentum die Erlösung und Rettung des Menschen ermögliche.<sup>16</sup> Im Katholizismus blieb weiterhin der Satz „*extra ecclesiam nulla salus*“ maßgebend, obgleich vereinzelt Akteure andere Perspektiven stark machten, etwa Louis Massignon oder der Dominikaner Georges Anawati, der ebenfalls an der Erklärung *Nostra Aetate* beteiligt war.<sup>17</sup> 1948 ging aus dem Weltmissionsrat der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK, engl. World Council of Churches, WCC) hervor, der das Motiv der Kooperation all jener, „who believe in God and try to abide by his commandments“ gegen „Atheismus und Materialismus“ aufgriff, zu deren Gunsten Differenzen zwischen den Religionen in den Hintergrund traten.<sup>18</sup>

Auf Seiten des Katholizismus war das zweite Vatikanische Konzil, das von 1962–1965 in Rom tagte, eine entscheidende Zäsur, welche die Abkehr vom strengen Heilsexklusivismus markierte. Bereits die Enzyklika von Papst Paul VI., erschienen 1964, ordnete die Menschheit entsprechend religiöser Orientierungen in

---

<sup>12</sup> Vgl. etwa CONRAD, Sebastian / HABERMAS, Rebekka (Hg.): *Mission und kulturelle Globalisierung, Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010) H. 2; sowie GRÜNDER, Horst: *Christliche Heilsbotschaft und weltliche Macht: Studien zum Verhältnis von Mission und Kolonialismus*. Münster 2004.

<sup>13</sup> Vgl. PRATT, Engagement (wie Anm. 8) 32f.

<sup>14</sup> Vgl. etwa KLINKHAMMER, Gritt / FRESE, Hans-Ludwig / SATILMIS, Ayla et al. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*. Bremen 2011, 11–15. Zum Weltparlament ausführlich LÜDECKENS, Dorothea: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*. Berlin 2002.

<sup>15</sup> Vgl. PRATT, Engagement (wie Anm. 9) 33–37.

<sup>16</sup> Vgl. PRATT, Being Open (wie Anm. 8) 45f.

<sup>17</sup> Vgl. PÉRENNÈS, Jean-Jacques: *Georges Anawati (1905–1994). Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam*. Freiburg i. Br. 2010 (Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, Bd. 7).

<sup>18</sup> Auf einer Konferenz von Muslimen und Vertretern des ÖRK in Bhamdoun. Libanon, 1955. Vgl. Declaration No. 1. In: Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes: *Déclarations Communes Islamo-Chrétiennes*. Beirut 1997, 11–16, hier 15.

konzentrischen Kreisen an, in deren mittigem die Katholiken stünden. Im zweiten befinde man sich als Katholiken mit allen anderen monotheistisch „Gottgläubigen“, die „den einen höchsten Gott anbeten, den auch Wir verehren.“<sup>19</sup> Besonders in den Konzilsdokumenten *Lumen Gentium* (LG 16)<sup>20</sup> und in *Nostra Aetate* (NA 3)<sup>21</sup> verdichtete sich die transformierte lehramtliche Haltung: Der Pastoralkonstitution *Lumen Gentium* zufolge umfasse der Heilswille Gottes auch die Muslime, „die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten“ (LG 16). Man betrachte sie, so *Nostra Aetate*, „mit Hochachtung“, da auch sie 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“ (NA 3). Mit dieser Neubestimmung des Verhältnisses zum Islam und seinen Angehörigen ist seitens des katholischen Lehramts die deutliche Wende von einer exklusivistischen zu einer inklusivistischen Haltung vorgenommen worden.<sup>22</sup> Diese neue Haltung gestand Muslimen zu, an denselben Gott zu glauben und vom „Strahl jener Wahrheit“, die „alle Menschen erleuchtet“, erfasst zu sein (NA 2). An der höheren Wertigkeit des Christentums aber ließ auch das Konzil keinen Zweifel: Die Kirche müsse deswegen unentwegt „verkündigen Christus, der ist der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6)“, so die Erklärung *Nostra Aetate* (NA 2).

Die oben skizzierten Transformationen hinsichtlich der Haltung zum religiös Anderen und damit auch zum Islam, die sich in den christlichen Großkirchen und im internationalen Maßstab seit den späten 1950er und frühen 1960er Jahren vollzogen hatten, sowie der Zuzug von Bildungs- und vor allem Arbeitsmigranten nach Westdeutschland, eröffneten neue Möglichkeitsräume der Begegnung von Christen und Muslimen. Die Zeit vor 1973 gilt aufgrund des überwiegend zeitlich begrenzten Aufenthalts von muslimischen „Gastarbeitern“, die seit Mitte der 1960er Jahre die Mehrheit der Muslime bildeten, noch als „Vorgeschichte“ des Dialogs in der Form zivilgesellschaftlicher Initiativen. Erste Dialoginitiativen wurden dann seit 1973 ins Leben gerufen, als sich die Präsenz von Muslimen zunehmend verstetigte. Die eigentlichen Anfänge des Dialogs auf zivilgesellschaftlicher Ebene sind dann ab 1980 zu verzeichnen und erfahren ab den frühen 1990er Jahren, bedingt durch das Ende des Kalten Krieges, religiös verstandene, kriegerische Konflikte etwa im Irak 1990/91 oder in Bosnien-Herzegowina 1992 sowie durch die ausländerfeindlichen Anschläge in Deutschland eine intensiviertere Aufmerksamkeit.

---

<sup>19</sup> PAUL VI.: Enzyklika „*Ecclesiam Suam*“, Nr. 111. Abzurufen unter: URL: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html) (zuletzt abgerufen am 11.03.2019).

<sup>20</sup> Das Dokument kann abgerufen werden unter: URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) (zuletzt abgerufen am 11.03.2019).

<sup>21</sup> Das Dokument kann abgerufen werden unter: URL: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html) (zuletzt abgerufen am 11.03.2019).

<sup>22</sup> Vgl. der Beitrag von Andreas RENZ in diesem Band.

## Die Vorgeschichte des Dialogs bis 1973

Muslime lebten nicht erst seit dem Beginn der Einwanderung von Arbeitsmigranten aus Ländern mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten in Deutschland. Die Präsenz einzelner Muslime lässt sich bis ins späte 17. Jahrhundert zurückdatieren, seit dem Ende des Ersten Weltkrieges bestand eine islamische Gemeinde in Berlin.<sup>23</sup> Von Seiten der Kirchen nahm man allerdings erst in den späten 1950er Jahren von Muslimen Notiz, insbesondere im Kontext der Betreuung von Bildungsmigranten. Der Katholische Akademische Ausländerdienst (KAAD) etwa konstatierte 1960, man solle fremden Menschen, von denen der „größte Teil dem Islam oder dem Hinduismus“ angehöre, „vorleben, was Christentum, Nächstenliebe und soziale Verantwortung“ bedeuteten.<sup>24</sup> Deutlich offensiver war die Haltung protestantischer Missionsakteure, etwa von Willi Höpfner, Leiter der Evangelischen Mission in Oberägypten und später des in Wiesbaden ansässigen Orientdienstes, der befand, man dürfe die Arbeits- und Bildungsmigranten nicht aus Deutschland abreisen lassen, „ohne ihnen ein Wort von unserem Herrn Jesus Christus gesagt zu haben“<sup>25</sup>. Zu den vom Orientdienst getroffenen Maßnahmen, welche Muslime zum Christentum führen sollten, gehörten etwa die Verbreitung missionarischer Literatur, Bibelausgaben und Abreißkalender sowie die Entsendung von Missionaren und Sozialarbeitern, die mit muslimischen Arbeitsmigranten ins Gespräch kommen sollten.<sup>26</sup>

Zur selben Zeit, in der sich der Orientdienst als zentrale Einrichtung der „Mohammedanermision“ formierte, fanden in Saarbrücken Annäherungen anderen, kooperativeren Charakters zwischen evangelischen Christen und einem Muslim statt.<sup>27</sup> Der Journalist Muhammad Salim Abdullah hatte einen exegetisch argumentierenden Leserbrief an die evangelische Kirchenzeitung *Sonntagsgruß* verfasst, woraufhin ihm eine regelmäßige Kolumne über islambezogene Themen angeboten wurde.<sup>28</sup> Durch diesen Kontakt von Abdullah zu evangelischen und katholischen Akteuren kam es zu weiteren Formen der Kooperation: Abdullah wurde als Referent zur evangelischen Akademie eingeladen, er und ein katholischer Unionspolitiker bemühten sich – allerdings vergeblich – um ein Moscheebauprojekt und türkischen Muslimen wurde gewährt, die Gemeinderäume der evangelischen Kirchengemeinde Alt-Saarbrückens zu nutzen.<sup>29</sup>

Ein weiteres, bemerkenswertes Vorkommnis trug sich im Februar 1965 in Köln zu: Mehrere Hundert türkische Muslime rollten ihre Gebetsteppiche im Kölner Dom aus. „Muselmanen beten im Kölner Dom“, titelte die ZEIT, und befand, dass dieser Tag

---

<sup>23</sup> Zur Geschichte des Islams in Deutschland vgl. ABDULLAH, Muhammad Salim: *Geschichte des Islams in Deutschland*. Altenberge 1981.

<sup>24</sup> Zit. in: KATHOLISCHER AKADEMISCHER AUSLÄNDER-DIENST: *Jahresbericht 2007. 50 Jahre weltkirchliche Begabtenförderung*. Bonn 2007, 14.

<sup>25</sup> Willi Höpfner zit. in: WALLDORF, *Migration* (wie Anm. 9) 212.

<sup>26</sup> Vgl. EBD., 154–156, 211–216.

<sup>27</sup> Vgl. RAHNER, Wolfgang: *Es begann mit einem Leserbrief*. In: KILIC, Mustafa et al. (Hg.): *Brückenbauer. Genese des Dialogs der Abrahamserben in Deutschland*. Soest 1997, 15–17, hier 15.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>29</sup> Vgl. RAHNER, Wolfgang: *Gegen den Unfrieden in der Welt [1969]*, abgedr. in: KILIC et al., *Brückenbauer* (wie Anm. 27) 21f.

„Religionsgeschichte gemacht“ habe.<sup>30</sup> Nach dem Gebet „dankte der Imam dem Domkapitel für die brüderliche Geste“<sup>31</sup>. Fünf Jahre später, im April 1970, war erneut eine christliche Kirche Ort muslimischer Glaubenspraxis: Diesmal die evangelische Kirche St. Reinoldi in Dortmund, wo sich etwa 150 Muslime und Christen zu einem Seminar der Rheinisch-Westfälischen Auslandsgesellschaft zum Thema „Dialog zwischen Islam und Christentum“ trafen.<sup>32</sup> Am Rande dieses Seminars war eine christlich-islamische Gebetsandacht in der Reinoldikirche organisiert worden, in deren Rahmen die Teilnehmenden klassische Musik hörten, Fürbitten sprachen und wechselseitig aus Koran und Bibel vorlasen.<sup>33</sup>

## Vorläufer des Dialogs

Neben dem Motiv der Mission, das in bestimmten Teilen des Protestantismus die Haltung gegenüber Muslimen dominierte, gerieten Muslime im Zuge der kirchlichen Hinwendung zu den „Gastarbeitern“ in den Blick kirchlicher Akteure, die sich sozialkaritativ und diakonisch gegenüber „Ausländern“ öffneten. In diesem Zuge wurde auch offenbar, dass die zwar nirgendwo schriftlich fixierte, aber in der Praxis etablierte Aufteilung unzureichend war, welcher zufolge die katholische Kirche sich primär um südeuropäische, (überwiegend) katholische „Gastarbeiter“ aus Italien und Spanien kümmerte, die evangelischen Kirchen orthodox-christliche Arbeitsmigranten aus Süd-Ost-Europa und die Arbeiterwohlfahrt (AWO) solche Arbeitsmigranten aus der Türkei, Marokko und Tunesien betreuen sollte. In zu geringem Maße reflektierte die säkular orientierte AWO die religiösen und religiös grundierten Problemstellungen der Muslime, welche die Glaubenspraxis, aber auch moralische und sittliche Fragen nach Lebensführung und Familienverhältnissen betrafen. Auf der Seite der christlichen Großkirchen rückten so ab 1973 allmählich auch die religiösen Belange der sich in zunehmendem Maße in Deutschland niederlassenden „Gastarbeiter“ in den Blick, die sich etwa in kirchlichen Handreichungen und Publikationen niederschlugen.<sup>34</sup>

Der heute bisweilen als älteste christlich-islamische Dialoginitiative bezeichnete Interkulturelle Arbeitskreis Gelsenkirchen, der 1973 gegründet worden war, beachtete die religiöse Zugehörigkeit allerdings kaum. Er war vor allem deswegen ins Leben gerufen worden, um das städtische Versäumnis bzw. die Weigerung, mittels eines „Ausländerbeirats“ eine Art Vertretung der Ausländer und Arbeitsmigranten einzurichten, zu kompensieren. Es waren evangelische Akteure, die auf diesen

---

<sup>30</sup> N.N.: Muselmanen beten im Kölner Dom. In: Die ZEIT Nr. 7 (1965). Abrufbar unter: URL: <https://www.zeit.de/1965/07/muselmanen-beten-im-koelner-dom> (zuletzt abgerufen am 11.03.2019).

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> N.N.: Kurzer geschichtlicher Überblick. In: DORTMUNDER KONTAKTGRUPPE DER KIRCHEN MIT MOSCHEEVEREINEN (Hg.): Moscheen in Dortmund. Dortmund 2001, 6–12, hier 7.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

<sup>34</sup> Beispielsweise AUSSCHUSS DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND FÜR DEN KIRCHLICHEN DIENST AN AUSLÄNDISCHEN ARBEITNEHMERN: Moslems in der Bundesrepublik. Frankfurt 1974; ABDULLAH, Muhammad Salim / MILDENBERGER, Michael: Moslems unter uns. Situation, Herausforderung, Gespräch. Stuttgart 1974; JASPER, Gerhard: Muslime – unsere Nachbarn. Frankfurt a.M. 1977; STÄNDIGE ARBEITSGRUPPE FÜR CHRISTLICH-ISLAMISCHE BEZIEHUNGEN: Christen und Moslems in Deutschland. Essen 1977.



Misstand hinwies, und dann in Kooperation mit Ausländern – darunter auch türkischen und später bosnischen Muslimen – einen „Evangelischen Arbeitskreis für Ausländerfragen“ ins Leben riefen. Von Beginn an wurde mit dem Pfarrer Richard Walter<sup>35</sup> und dem Arzt und Vorsitzenden des türkischen Arbeitervereins Dr. Rana Kartal eine deutsch-türkische und christlich-muslimische Doppelspitze eingesetzt.<sup>36</sup> Neben den Bemühungen, einen „Ausländerbeirat“ auf Stadtebene einzurichten, bot man Sprachkurse an, erhob die Anzahl der schulpflichtigen Kinder von Migranten und strebte ferner die Gründung einer „Bürgerrechtsbewegung für Ausländer“ an, die sich nach Auftakttagungen 1975 und 1976 allerdings nicht dauerhaft etablieren konnte.<sup>37</sup> Themen mit Bezug zu Religion finden sich erst nach 1976 in den Protokollen, wenn etwa die Einrichtung einer „Gebetsstätte für Muselmanen“<sup>38</sup> anvisiert wurde (auch dies ohne Ergebnis) oder mediale Debatten um „wilde Koranschulen“ und dortige pädagogische Missstände im Rheinland und Ruhrgebiet in den Sitzungen des Arbeitskreises ihren Niederschlag fanden.<sup>39</sup> Ab 1978/79 trat der Arbeitskreis in eine neue Phase ein, in der er sich verstärkt dem Kampf gegen Ausländerfeindlichkeit widmete – ein ebenfalls in anderen Dialoginitiativen aufgegriffenes Thema.<sup>40</sup> So stellt sich nach der ersten Phase seines Bestehens der Evangelische Arbeitskreis für Ausländerfragen zwar als genuin zivilgesellschaftliche Initiative dar, an der auch ausländische Muslime beteiligt waren. In den ersten Jahren jedoch spielten religionsbezogene Themen praktisch keine und auch danach, zumindest bis zur Mitte der 1980er Jahre, eine nur untergeordnete Rolle. Diese „stiefmütterliche“ Behandlung religionsbezogener Themen und die auf deutscher wie ausländischer, christlicher wie muslimischer Seite kaum getätigte Aktivierung oder Artikulation der religiösen Zugehörigkeit markiert deutliche Differenzen des Arbeitskreises zu jenen Dialoginitiativen, die ab 1980 ins Leben gerufen wurden. Mit dem starken Fokus auf „Ausländerfragen“ weist der Evangelische Arbeitskreis eine Parallele zur einzigen weiteren zivilgesellschaftlichen Dialoginitiative der Zeit auf, nämlich zum 1974 gegründeten „Arbeitskreis zur Zusammenarbeit mit ausländischen Mitbürgern“ im niedersächsischen Lehrte.

Durchaus stärker nahm man die religiöse Zugehörigkeit von Arbeitsmigranten in der Ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen (ÖKNI, später mit der Schreibweise ÖKNI) in Köln wahr. Die Gründung ging auf die Initiative des Erzbischofs Joseph Kardinal Höffners zurück, der in anfänglichen Konzeptionsentwürfen dem Ziel der Missionierung noch durchaus einige Bedeutung beimaß. Die Kirche wolle etwa „nicht nur missionarisch sein, indem sie ihre Glaubensboten [...] in ferne Länder sendet“,

---

<sup>35</sup> Vgl. AYAS, Mehmet / FOKINK, Manfred (Hg.): Interkultureller Stadtführer Gelsenkirchen. Gelsenkirchen 2007, 58f. Vgl. auch INTERKULTURELLER ARBEITSKREIS GELSENKIRCHEN (Hg.): Interreligiöser Dialog in Gelsenkirchen. Gelsenkirchen 2010, 8, 97–99.

<sup>36</sup> Vgl. Bestand Institut für Stadtgeschichte Gelsenkirchen (ISG) Na 85/74: Interkultureller Arbeitskreis Gelsenkirchen (im Folgenden ISG Na 85/74): Protokoll vom 20.03.1973.

<sup>37</sup> Vgl. ISG Na 85/74: Ergebnisprotokoll vom 21.09.1976.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> ISG Na 85/74: Bericht über die Vorstandsarbeit vom 06.06.1978. Vgl. zu den Koranschulen auch HUNN, Karin: „Nächstes Jahr kehren wir zurück ...“. Die Geschichte der türkischen „Gastarbeiter“ in der Bundesrepublik. Göttingen 2005, 432.

<sup>40</sup> Vgl. unten zur Gründung der CIAG Marl.

sondern sie wolle „auch in der Heimat Zeugin Christi sein“.<sup>41</sup> Deswegen beauftragte der Ortsbischof die Missionare des Ordens der Weißen Väter, „die Begegnung mit den Nichtchristen in Deutschland zu beginnen“.<sup>42</sup> In demselben Dokument wurde aber zugleich auch artikuliert, dass „die Bekehrung zum Christentum“ eben nicht das Ziel der „Arbeit unter den Moslems“ sein dürfe, wodurch dem Auftrag zur Mission, der seitens des Bischofs artikuliert worden war, durchaus widersprochen wurde.<sup>43</sup> Nicht ganz klar scheint das Verhältnis zwischen Missionsauftrag und Bereitschaft und Notwendigkeit zum „Zeugnis“ des christlichen Glaubens, das zu geben in der praktischen Begegnung aus dem Missionsauftrag abgeleitet werden könnte. „Die Mitarbeiter der Ökumenischen Kontaktstelle wollen Zeugnis geben für die Kirche, ihr Bewußtsein der brüderlichen Verbundenheit mit allen Menschen, für ihre Achtung vor den nichtchristlichen Religionen, Kulturen und Gesellschaftsordnungen.“<sup>44</sup> In anderen Dokumenten, etwa den Jahresberichten, wurde indes stets zurückgewiesen, das Ziel der Missionierung von Nichtchristen und von Muslimen zu verfolgen.<sup>45</sup> Immer wieder boten die Dokumente des zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere *Lumen Gentium* 16 und *Nostra Aetate* 3, Bezugspunkte, um die Haltung in der praktischen Arbeit von ÖKNI theologisch zu fundieren und zu begründen.<sup>46</sup> Eine bemerkenswerte Besonderheit war ferner, dass bei ÖKNI auch haupt- sowie ehrenamtlich türkische Muslime beschäftigt waren und damit das Team einer erzbischöflichen Einrichtung seinerseits ein interreligiöses Profil aufwies. Ungeachtet der unklaren Konzeptionspapiere lässt sich außerdem keine durch die ÖKNI erwirkte oder begleitete Konversion von Muslimen zum Christentum feststellen. Stattdessen konzentrierte man sich auf Bildungsarbeit, Betreuungs- und Beratungsgespräche zu rechtlichen, schulischen, arbeits- oder familienbezogenen Themen, Kontaktpflege zu „wichtigen Vertretern des Islam im deutschen Sprachgebiet“, darunter Muhammad Salim Abdullah und Smail Balić, oder auf die Einrichtung einer christlich-islamischen Gesprächsgruppe, in der man sich „im Sinne eines echten Dialogs, voll Respekt des einen für den anderen“ über den Glauben und religiöse Themen austauschte.<sup>47</sup> Der besondere Charakter der ÖKNI erwuchs aus der Kooperation von Christen und Muslimen und aus der starken kontakt- und begegnungstiftenden Komponente, welche die Tätigkeiten der ÖKNI-Mitarbeitenden prägte. Zeigt die ÖKNI in dieser Hinsicht Parallelen zu späteren, genuin zivilgesellschaftlichen Dialoginitiativen auf, ist die starke formale Bindung an das Erzbistum Köln ein Charakteristikum, das der ÖKNI einen Sonderstatus zuweist und eine Position zwischen nicht kirchlicher

---

<sup>41</sup> Historisches Archiv des Erzbistums Köln (im Folgenden AEK), Hauptabteilung Seelsorge, Zugang 1589, Ordner I: Konzept der Ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen im Erzbistum Köln (ÖKNI).

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.; vgl. auch WANZURA, Werner: Die Arbeit der Ökumenischen Kontaktstelle für Nichtchristen im Erzbistum Köln (ÖKNI). In: Ständige Arbeitsgruppe für christlich-islamische Beziehungen: Christen und Moslems in Deutschland. Essen 1977, 83– 91, hier 86f.

<sup>44</sup> N.N.: Konzept ÖKNI (wie Anm. 41).

<sup>45</sup> Vgl. AEK, Zugang 1589, Ordner I, Jahresbericht 1976.

<sup>46</sup> Vgl. Konzept ÖKNI (wie Anm. 41).

<sup>47</sup> AEK, Zugang 1589, Ordner II: Brief von WANZURA, Werner, o. Adressat, vom 03.10.1975.

Weisung unterstehenden Dialoginitiativen einerseits und kirchlichen Dialogstellen und -institutionen andererseits einnimmt.

Eine dritte Dialoginitiative, die ich zu den Vorläuferorganisationen zähle, ist die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe (in den Anfangsjahren mit dem Namenszusatz „zu Ausländerproblemen“, kurz ICA), die im Februar 1976 durch Jürgen Micksch und Muhammad Salim Abdullah gegründet worden war. Formell war sie als Fortsetzungsausschuss der 30. Konferenz der EKD zu Ausländerproblemen gegründet worden, die sich „der geistig-religiösen Situation der islamischen Welt als Hintergrund für Probleme der Moslems in der Bundesrepublik Deutschland“<sup>48</sup> gewidmet hatte. Damit war sie zwar unter dem Dach der EKD angesiedelt, faktisch aber durchaus autonom. Mitglieder der Gruppe waren Funktionäre der evangelischen Kirche, etwa der damalige Kirchenrat im Kirchlichen Außenamt der EKD, Jürgen Micksch, sowie der Leiter der Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Michael Mildener, aber auch katholische Akteure wie Werner Wanzura von der ÖKNI oder der melkitisch-katholische Theologe und Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury, sowie orthodoxe Vertreter, etwa der Metropolit Ireneos.<sup>49</sup> Auf der muslimischen Seite beteiligten sich zunächst Muhammad Salim Abdullah, der österreichische Religionswissenschaftler und Bibliothekar Dr. Smail Balić sowie der Volkshochschuldirektor Wolf Ahmed Aries, alsbald stießen Vertreter vom Islamischen Kulturzentrum in Köln, vom schiitischen Islamischen Zentrum in Hamburg sowie vom Zentrum in München hinzu.<sup>50</sup> Die frühen muslimischen Partner verstanden sich als „offizielle Vertreter des Islam“ in Deutschland.<sup>51</sup> In den frühen Jahren pflegte man seitens der Arbeitsgruppe Kontakte zur Konferenz Juden – Christen – Muslime, die sich in Bendorf konstituiert hatte, hielt regelmäßige Treffen und Sitzungen ab und bemühte sich, in den Großkirchen Unterstützer für die Anerkennung des Islam als Körperschaft öffentlichen Rechts oder die Einrichtung muslimischer Feiertage zu gewinnen.<sup>52</sup> Immer wieder wurden, ähnlich wie von dem Arbeitskreis in Gelsenkirchen, mediale Debatten etwa um Spannungen zwischen türkischen Migrantengruppen mit unterschiedlichen politischen Ausrichtungen oder um die „Mißstände in einigen Koranschulen“ aufgegriffen und in Pressemeldungen kommentiert.<sup>53</sup> Vor allem weil muslimische Mitglieder der Arbeitsgruppe, insbesondere Abdullah, in hohem Maße sensibel waren etwa gegenüber missionarischen oder den Islam abwertend betrachtenden Äußerungen protestantischer Akteure,<sup>54</sup> traten bisweilen auch

---

<sup>48</sup> Evangelisches Zentralarchiv Berlin (im Folgenden: EZA) 6/9757: Ergebnisprotokoll vom 19.02.1976.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> EZA 6/9757: Protokoll vom 20.10.1976, Pressemeldung vom 27.10.1976. Für beide Ansinnen konnten allerdings keine breite Unterstützung in den Großkirchen aktiviert werden.

<sup>53</sup> Vgl. EZA 6/9757: Brief von Abdullah an Micksch vom 10.01.1977; Protokoll vom 03.08.1977.

<sup>54</sup> Etwa des ev. Missionswerks in Hannover, das einen Moscheebau ablehnte. Vgl. Stellungnahme vom Evangelischen Missionswerk zur Errichtung einer Moschee für türkische Bürger in Hannover-Hermannsburg, 02.11.1977, EZA 6/9762; sowie Brief von Abdullah an Micksch vom 13.08.1978, EZA 6/9762.

Konflikte innerhalb der Arbeitsgruppe auf, die zu inneren Problemen um 1979/80 und zum Austritt von Adel Khoury und Werner Wanzura führten.<sup>55</sup>

Mit dem Evangelischen Arbeitskreis für Ausländerfragen in Gelsenkirchen und dem Arbeitskreis im niedersächsischen Lehrte bestanden damit bis zum Ende der 1970er Jahre auf lokaler Ebene lediglich zwei Dialoginitiativen, die aufgrund ihrer eindeutigen Fokussierung auf „Ausländer“ eine gewisse Sonderrolle einnahmen.<sup>56</sup> Die ÖKNI des Erzbistums Köln und die ICA hoben stärker auf die religiösen Aspekte und die interreligiösen Austauschprozesse zwischen Christen und Muslime ab, sind aber wegen ihrer eindeutig kirchlichen Zuordnung (ÖKNI, schwächer auch die ICA) und ihrer bundesweiten Ausrichtung (ICA) ebenfalls von den Initiativen, die sich seit 1980 verstärkt auf lokaler Ebene konstituierten, different. Somit fasse ich die dialogischen Konstellationen vor 1980 als Vorläufer auf, gewissermaßen als Blaupausen, die manche Modi der Begegnung, des Austauschs und der Kooperation bereits vorzeichnen, in anderen Hinsichten sich allerdings noch von den späteren Initiativen unterscheiden.

## **Anfänge auf lokaler und regionaler Ebene**

Zwischen 1980 und 1988 wurden im Bundesgebiet 13 christlich-islamische und interreligiöse Dialoginitiativen gegründet, mehr als die Hälfte davon, nämlich sieben, in Nordrhein-Westfalen.<sup>57</sup>

Die erste dieser Initiativen trat 1980 in Solingen zusammen. Seit 1975 hatten die christlichen Kirchen den „Tag des ausländischen Mitbürgers“ organisiert, der im September 1979 auch in Solingen begangen wurde, etwa mit einer Gesprächsveranstaltung, die der evangelische Pfarrer Eberhard Schmidt organisiert hatte. Aus dieser Veranstaltung ging ein regelmäßiger politischer Frühschoppen hervor, zu dem zwei schon länger in Solingen lebende palästinensische Muslime angeregt hatten, die den Wunsch hegten, über die Lage im Nahen Osten, und dann auch über die Religion in Austausch zu treten, „die ja den Glauben an den e i n e n Gott gemeinsam hat [Hervorh. i. Orig.]“<sup>58</sup>. Die größte und wohl bedeutendste christlich-islamische Dialoginitiative wurde 1982 in Iserlohn gegründet. An der dortigen evangelischen Akademie hatten seit 1977 „Dialogtagungen“ stattgefunden, die sich dem Verhältnis von Christentum, Judentum und Islam verschrieben hatten. In der Form eines eingetragenen Vereins sollte der reflektierte Austausch von Angehörigen unterschiedlicher Religionen in eine kontinuierliche Gestalt überführt werden.

---

<sup>55</sup> EZA 6/9765: Briefe von Khoury und Wanzura vom 14. und 21.05.1979.

<sup>56</sup> Die vom KCID noch aufgeführte Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Berlin e.V., gegründet 1947, wies zunächst keine Beteiligung von Muslimen auf. Die 1979 in Köln gegründete Initiative der Franziskaner „Gerechtigkeit und Frieden“, die sich dem interreligiösen Dialog als Aufgabenfeld widmete, war eine rein franziskanische Unternehmung.

<sup>57</sup> Die qualitativ-empirische Analyse richtet sich vor allem auf nordrhein-westfälische Initiativen, die Quellenmaterial hervorgebracht haben, etwa den Gesprächskreis in Solingen, die Christlich-Islamische Gesellschaft, den Dialogkreis in Duisburg und die christlich-islamische Arbeitsgemeinschaft (CIAG) in Marl.

<sup>58</sup> Vgl. SCHMIDT, Eberhard: Gespräch zwischen Christen und Moslems. In: Gemeindebrief vom Januar 1980, 1.

Hintergrund war auch die Erkenntnis, dass sich „die religiöse Landkarte Deutschlands infolge der Einwanderung muslimischer Arbeitnehmer und ihrer Familien nachhaltig verändert hatte.“<sup>59</sup> Das Anliegen der Gründer der Christlich-Islamischen Gesellschaft stand allerdings nicht so sehr im Kontext kirchlicher Bemühungen um sozialfürsorgliche „Ausländerarbeit“, sondern war von Beginn an auf die elaborierte Reflexion des Verhältnisses der Religionen zueinander und die Praxis des interreligiösen Dialogs gerichtet. Dies verdeutlicht auch das Profil der Personen, die sich im Verlauf des ersten Jahres des Bestehens der CIG dieser angeschlossen hatten, etwa Theologen, Lehrer, Journalisten, Akademiedozenten, Pfarrer und Religionspädagogen. Ehrenmitgliedschaften, die man dem Generalsekretär des Islamischen Weltkongresses, Inamullah Khan, dem Generalsekretär des ÖRK, John B. Taylor, und dem Beauftragten der Deutschen Bischofskonferenz für christlich-islamische Beziehungen, Julius Angerhausen, antrug, dienten vor allem dem Reputationsgewinn. Zahlreiche Mitglieder waren außerdem in anderen Dialoginitiativen engagiert, etwa Dietrich Schwarze in Witten, Hartmut Dreier in Marl oder Werner Wanzura in Köln. Mit Nordrhein-Westfalen als Bezugsraum (bis 1989) und dem Netzwerkcharakter für lokal engagierte Akteure des christlich-islamischen Dialogs sowie dem dezidiert akademischen Profil fällt auch der CIG eine Art Sonderrolle für den christlich-islamischen Dialog in den 1980er Jahren zu.

Die Dialoginitiativen in Duisburg<sup>60</sup>, Witten<sup>61</sup> und Marl<sup>62</sup> waren stärker nachbarschaftlich orientiert und sprachen sowohl Akademiker und Studierende als auch Arbeiter an. Wortführer auf muslimischer Seite waren gleichwohl häufig Personen mit eher bildungsbürgerlichem Hintergrund, etwa Lehrer, Sozialarbeiter oder Theologen. In Duisburg war der Ausgangspunkt die verstärkte Präsenz ausländischer und muslimischer Kinder in Schulen, woraufhin auf den durch Lehrkräfte angezeigten Bedarf Bildungsveranstaltungen zum Islam stattfanden, etwa von Muhammad Salim Abdullah abgehalten. Aus einem solchen Seminar ging 1982 ein dauerhafter Gesprächskreis von Christen und Muslimen hervor, an dem maßgeblich ein evangelischer Pastor und Schulreferent, Günter Orth, die muslimische Religionspädagogin Nigar Yardim und der deutsche Muslim Ralf Büscher beteiligt waren.<sup>63</sup> Die dortigen Modi der Begegnung vollzogen sich im Rahmen von Gesprächstreffen, die einen Austausch in zunehmend vertrauensvoller Atmosphäre ermöglichten, auch über brisante und in der Öffentlichkeit diskutierte Themen, wie die Debatten um Salman Rushdies Roman „Die Satanischen Verse“ im Jahr 1988 oder den Golfkrieg von 1990/91. In Witten konstituierte sich ebenfalls ein Nachbarschaftskreis, als dessen konstitutives Moment die Bekanntschaft und Freundschaft zwischen dem evangelischen Pastor Dietrich Schwarze, ebenfalls Mitglied in der Christlich-

---

<sup>59</sup> LEMMEN, Thomas: Die Christlich-Islamische Gesellschaft als Erfahrungsfeld des Dialogs. Abrufbar unter: URL: <https://www.chrislages.de/intern/cigselbst.html> (zuletzt abgerufen am 09.01.2019).

<sup>60</sup> Gesprächskreis Christen und Muslime, gegr. 1982.

<sup>61</sup> Religions for Peace Witten (aber erst 1993 Religions for Peace zugeordnet), gegr. 1983.

<sup>62</sup> Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft (CIAG) Marl, gegr. 1984.

<sup>63</sup> Vgl. ORTH, Günter: Mit Krisen umgehen – Lehren aus den Anfangsjahren des Dialogs. In: NEUSER, Bernd (Hg.): Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog. Anfänge – Krisen – neue Wege. Neukirchen-Vluyn 2005, 51–69, hier 51–53.

Islamischen Gesellschaft, und einem türkisch-muslimischen Lehrer, Mustafa Bololu, gelten kann. Dass eine formell von der CIG ausgerichtete, mehrere Tausend Besucher anziehende Christlich-Islamische Woche 1984 in Witten stattfand, wurde auch durch den dortigen Dialogkreis und die guten Beziehungen, die in Witten zwischen Christen und Muslimen herrschten, ermöglicht. In Marl war es ein Impuls seitens der Lokalpolitik im Folgejahr, der letztlich die Gründung der Christlich-Islamischen Gesellschaft anstieß. Zuvor war ein Erstarken ausländerfeindlicher Tendenzen in vergleichsweise hohen Zustimmungsraten für ausländerfeindliche Parteien und Wandschmierereien, die „Türken raus“ forderten, offenbar geworden.<sup>64</sup> Dies nahm der sozialdemokratische Bürgermeister Günter Eckerland zum Anlass, die Angehörigen der Religionsgemeinschaften zu einem Runden Tisch einzuladen, aus dem dann die Christlich-Islamische Arbeitsgemeinschaft ohne weiteres Dazutun von politischer Seite entstand.<sup>65</sup> Auch Marl war Austragungsort einer Christlich-Islamischen Woche, nämlich im Jahr 1986, die über 3000 Besucher zählte und unter der Schirmherrschaft von der Ausländerbeauftragten der Bundesregierung, Liselotte Funcke, stand.<sup>66</sup> Die kontinuierlichen Hauptaktivitäten der Arbeitsgemeinschaft bestanden allerdings in den ersten Jahren in einem Lektürekreis, in dem man aus Bibel und Koran las und darüber ins Gespräch kam, sowie in der Kooperation mit Schulen in Marl, an denen interreligiöse Verständigung und muslimischer Religionsunterricht stattfinden sollten.<sup>67</sup> Eine projekt- und anlassbezogene Aktivität war die Unterstützung und Befürwortung eines Moscheebauvorhabens, das nach der Beantragung und begleitet durch öffentliche Debatten 1991 realisiert werden konnte.<sup>68</sup> Auch in der industriell geprägten Stadt Marl, wo der Sprecherkreis aus zwei muslimischen und zwei christlichen Personen gebildet wurde, fungierten ein promovierter muslimischer Theologe und Lehrer, Dr. Mehmet Keçik, und eine aus einer türkischen Oberschichtfamilie stammende und mit einem Arzt verheiratete türkische Sozialarbeiterin, Saliha Düzel, als muslimische Sprecher der Arbeitsgemeinschaft.<sup>69</sup>

Hinsichtlich der Akteure, die am christlich-islamischen Dialog beteiligt waren und sind, ist vielfach auf Asymmetrien hingewiesen worden, dass „die muslimischen Arbeiter“ nicht mit ihren christlichen Arbeitskollegen, sondern mit „Pfarrern, ehemaligen Lehrern u.ä.“ in den Austausch träten.<sup>70</sup> Der Überblick über die Entstehungsprozesse hat zwar gezeigt, dass der Dialog anfangs von christlicher Seite wohl eher eine Angelegenheit bürgerlicher und interessierter Schichten gewesen ist, allerdings auch auf muslimischer Seite zumindest Sprecher- und Initiatorenrollen häufig von akademisch gebildeten Muslimen ausgefüllt wurden. In Relation dazu, dass die Mehrheit der Muslime migrantischen Arbeitermilieus entstammte, waren

---

<sup>64</sup> Gespräch mit Hartmut Dreier vom 17.01.2018.

<sup>65</sup> N.N.: Christen und Moslems reden über Religion und Glauben. In: Unsere Kirche vom 24.04.1985.

<sup>66</sup> N.N.: Persönliche Kontakte intensivieren. Über 3.000 Teilnehmer bei 3. Christlich-Islamischer Woche in Marl. KNA-Meldung vom 21.10.1986.

<sup>67</sup> Vgl. ebd.

<sup>68</sup> Vgl. N.N.: Türken möchten in Hamm Moschee bauen. In: Marler Zeitung vom 20.05.1987.

<sup>69</sup> Vgl. DREIER, Hartmut: Christlich-Muslimische Begegnung in der Praxis. In BRAKELMANN, Günter / JÄHNICHEN, Traugott / FRIEDRICH, Norbert (Hg.): Kirche im Ruhrgebiet. Essen 1998, 295–299, hier 299.

<sup>70</sup> Vgl. KLINKHAMMER et al.: Dialoge (wie Anm. 14) 365.

bildungsnahe und bürgerliche Muslime vergleichsweise häufig in den Kernstrukturen, Vorständen und Sprecherfunktionen der Dialoginitiativen vertreten.

Die Motive und Anlässe, christlich-islamische Dialoginitiativen zu gründen, waren in hohem Maße unterschiedlich. In Solingen waren es persönliche Bekanntschaften zwischen dem dortigen evangelischen Gemeindepfarrer und akademisch gebildeten, palästinensischen Muslimen, die befanden, dass es an der Zeit wäre, auch einmal auf das Thema des Glaubens zu sprechen zu kommen. Das Motiv, die Christlich-Islamische Gesellschaft in Iserlohn zu gründen, bestand darin, den interreligiösen Austausch, der im Rahmen der Dialog-Tagungen der evangelischen Akademie begonnen hatte, in eine dauerhafte und kontinuierliche Form zu überführen, die über die punktuellen Tagungen hinausgehen sollte. Einen Anlass dazu bot auch eine Konferenz auf internationaler Ebene zwischen Vertretern des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Sprechern des Islamischen Weltkongresses, die vom 30. März bis zum 1. April 1982 in Colombo stattgefunden hatte und auf die in den Gründungsdokumenten der Christlich-Islamischen Gesellschaft Bezug genommen wurde.<sup>71</sup> An anderen Orten (Witten, Essen, Baesweiler/Setterich) ergaben sich die Gründungen von Dialoginitiativen und interreligiösen Netzwerken aus der Folge guter nachbarschaftlicher Beziehungen und Engagementbereitschaft der Beteiligten. In Marl und Duisburg waren es allerdings krisenhafte Ausgangspunkte, die dortige Akteure zum Eintritt in den christlich-islamischen und interreligiösen Dialog veranlassten: In Duisburg war die Formierung eines Dialogkreises angesichts von Debatten um Koranschulen und der Herausforderung muslimischer Kinder an Duisburger Schulen eine „Antwort in einer Krisensituation“, wie es der dortige Initiator der Gruppe und Pfarrer Günter Orth selbst beschrieb.<sup>72</sup> In Marl erschien dem Bürgermeister die Aktivierung zivilgesellschaftlicher Potentiale angesichts ausländerfeindlicher und rechtsextremistischer Tendenzen notwendig. In beiden Fällen aber verselbstständigten sich die Dialoginitiativen und lösten sich von den krisenhaften Kontexten der Gründungssituationen.

Wie verhielten sich dialogische Praxis und Wahrheitsansprüche der jeweiligen Religionen in den Begegnungskonstellationen zueinander? Neben dem Motiv, dass man einander kennenlernen und wechselseitig gehegte Vorurteile abbauen wollte, gehörte die Position, dass man in verschiedenen Religionen auf ein und denselben Gott gerichtet sei, zu einem häufig formulierten Topos.<sup>73</sup> „Unsere muslimischen Gesprächspartner“, zeigte Eberhard Schmidt auf, „machten uns darauf aufmerksam, dass es [...] ausdrücklich heißt: ‚Lob und Preis sei Gott, dem Herrn aller Weltenbewohner‘.“<sup>74</sup> Miteinander habe man also „den Glauben an den einen Gott

---

<sup>71</sup> N.N.: Impulse gingen einmal mehr von Iserlohn aus. Christlich-Islamische Gesellschaft ist gegründet worden. In: Der Ausschnitt. Iserlohner Kreisanzeiger und Zeitung vom 16.07.1982; ABDULLAH, Muhammad Salim: Gemeinsam in die Zukunft. Christlich-Islamischer Dialog von Colombo, Aktuelle Fragen 7. Altenberge 1982.

<sup>72</sup> ORTH, Krisen (wie Anm. 63) 51.

<sup>73</sup> Vgl. SCHMIDT, Gespräch (wie Anm. 58) 1.

<sup>74</sup> SCHMIDT, Eberhard: Moslems fragen mit uns nach Gottes Gnadenwillen. In: Gemeindebrief vom Februar 1980, 1.

gemeinsam“.<sup>75</sup> Ähnlich, wenn auch in einer anderen Metapher, beschrieb Dietrich Schwarze von *Religions for Peace* in Witten seine Perspektive: Die verschiedenen Religionen hätten den einen Gott als „gemeinsame Mitte“, so wie die „Gemeinsamkeit der Planeten [...] die Sonne“ sei, trotz aller „Differenzen und notwendiger gegenseitiger Kritik.“<sup>76</sup> Auch die CIG, die angesichts der vielen akademisch und theologisch gebildeten Teilnehmer die größte theologische Kompetenz aufzuweisen vermochte, machte diesen Punkt klar, indem in einer Grundsatzerklärung hinsichtlich der Mitglieder konstatiert wurde: „Sie sind sich ihrer Gemeinsamkeiten und ihrer Zusammengehörigkeit bewußt, welche in ihrem gemeinsamen Glauben an den einen Gott gründet.“<sup>77</sup> In der konkreten Dialog- und Arbeitspraxis nahm man sich vor, „Modelle einer fruchtbaren Zusammenarbeit“ zwischen Christen und Muslimen zu entwickeln, zu erproben und dann „Gruppen in der Gesellschaft [...] [zu] empfehlen“.<sup>78</sup> Eindeutigen Absolutheits- und Wahrheitsansprüchen der jeweiligen religiösen Traditionen erteilten Muhammad Salim Abdullah und Reinhard Kirste, Verfasser einer CIG-Erklärung „zum Verhältnis Islam – Christentum“, eine Absage. Nur Gott selbst sei der „Absolutheitsanspruch per se“ vorbehalten, man dürfe als gläubiger Mensch „kein Monopol auf den Heilsweg“ erheben.<sup>79</sup> Diese Positionierung der CIG und die Absage an „Mission“ in dem Sinne, „den anderen zum Proselyten zu machen“, waren wohl die deutlichsten, die von christlich-islamischen Dialoginitiativen bezogen wurden.<sup>80</sup> Andere allerdings gingen in eine sehr ähnliche Richtung.

Die christlich-islamischen Dialoginitiativen wurden jedoch gerade auch wegen dieser Positionen vor Herausforderungen gestellt. In Duisburg etwa forderten Protagonisten der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“, die 1966 gegründet worden war und sich für ein literalistisches Schriftverständnis einsetzte, in den späten 1980er Jahren den Rücktritt von Pfarrer Orth und die konsequente Missionierung als Modus kirchlicher Begegnung mit Muslimen.<sup>81</sup> Die Leitung des Kirchenkreises reagierte allerdings entgegen dieser Forderungen mit der offiziellen Beauftragung Orths als Dialogbeauftragten des Kirchenkreises.<sup>82</sup> Immer wieder waren es Stimmen aus dem breiten, binnendifferenzierten Spektrum des Protestantismus, die sich gegen den christlich-islamischen Dialog wendeten und damit zur Belastung der interreligiösen Begegnung und des Austauschs wurden. So beklagte etwa Muhammad Salim Abdullah, dass die Berliner Kirchenkonferenz der bekennenden Gemeinschaften „das Gespräch mit den Moslems“ lediglich „als eine ‚neue Form missionarischer Begegnung‘“ ansehe und die dialogische Positionierung des Ökumenischen Rates der Kirchen als „eine ‚systematische Unterhöhung‘ des

---

<sup>75</sup> SCHMIDT, Gespräch (wie Anm. 58) 1.

<sup>76</sup> SCHWARZE, Dietrich: Erfahrungen im Dialog der Religionen. Eine Zwischenbilanz, Vortragsmanuskript vom 06.05.2004.

<sup>77</sup> CIBEDO-Archiv 3.4.9.: CHRISTLICH-ISLAMISCHE GESELLSCHAFT: Grundsatzerklärung, Februar 1983.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> CIBEDO-Archiv 3.4.9.: ABDULLAH, Muhammad Salim / KIRSTE, Reinhard: Zum Verhältnis Islam – Christentum. Intensivierung eines Dialogs, 1982.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Vgl. ORTH, Krisen (wie Anm. 63) 53.

<sup>82</sup> Vgl. ebd.



Missionsauftrages der Kirche“ kritisiere.<sup>83</sup> Über die Aktivitäten von christlich-islamischen Dialoginitiativen, wie etwa der CIG, in welcher Abdullah selbst Mitglied war, befand er 1988: „Diese Arbeit ist heute gerade deshalb so wichtig geworden, weil auch in kirchlichen Kreisen Tendenzen zugenommen haben, den Islam undifferenziert als eine ‚fanatische Religion‘ einzustufen.“<sup>84</sup>

## Der Dialog in den 1990er Jahren

In den 1990er Jahren weitete sich die Szene des christlich-islamischen und interreligiösen Dialogs auf zivilgesellschaftlicher Ebene bedeutend aus und wuchs um ca. 30 Initiativen auf nunmehr über 50 im nun um die „neuen Bundesländer“ erweiterten Bundesgebiet an, wo Dialoginitiativen allerdings nur sehr vereinzelt, nämlich lediglich in Dessau und Erfurt, entstanden. Hauptsächlich fanden die Gründungen in den industriell und stärker von Migration geprägten Ballungsgebieten entlang von Ruhr, Rhein, Main und Neckar statt, wie etwa in Dortmund, Köln, Wesseling, Düren, Mannheim, Heidelberg, Stuttgart und Karlsruhe, aber auch in Hamburg, Hannover, Münster, Erlangen und Nürnberg. Die Typen der Dialoginitiativen differenzierten sich seit den frühen 1990er Jahren außerdem weiter aus: Zu den vereinsrechtlich regulierten oder netzwerkartig strukturierten Initiativen traten solche, die sich explizit an Frauen richteten, wie etwa der christlich-islamische Frauenkreis Wesseling (gegr. 1992), das ökumenische Frauenzentrum „Evas Arche“ Berlin (gegr. 1992), der Frauentee Berlin oder der Christlich-Islamische Frauenkreis in Münster (beide 1998). Daneben wurden solche Dialoginitiativen gegründet, die in höherem Maße durch Repräsentations- und Vertretungslogiken geformt wurden. In diesen schlossen sich solche Personen zusammen, die als von ihren Gemeinden mandatierte Vertreter entsendet worden waren.<sup>85</sup> Insofern unterschieden sich diese Dialoginitiativen als Repräsentationsgremien von Dialoginitiativen früherer Gründungen, in denen sich bisweilen auch Muslime engagierten, die nur lockere oder überhaupt keine Kontakte zu Moscheegemeinden aufwiesen oder sich ohne Beauftragung oder Mandat ihres Moscheevereins am Dialog beteiligten und insofern keine Repräsentations- oder Vertreterfunktionen übernahmen.

Im Jahr 1990 endete die bis dahin dominante bipolare Weltordnung des Kalten Krieges. Mit dem Golfkrieg im Irak 1990/91 wurden „neue Polaritäten“ (Ulrich Dehn)<sup>86</sup> suggeriert, die der US-amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington zunächst in der Form eines Aufsatzes,<sup>87</sup> dann als Monographie auf die Formel vom

---

<sup>83</sup> ABDULLAH, Muhammad Salim: Der christlich-islamische Dialog in der Bundesrepublik Deutschland. In: BEAUFTRAGTER DER BUNDESREGIERUNG FÜR INTEGRATION (Hg.): Bericht '99 zur Situation der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien. Bestandsaufnahme und Perspektiven für die 90er Jahre. Bonn 1988, 286–293, hier 288.

<sup>84</sup> Ebd., 290.

<sup>85</sup> Beispielsweise der Christlich-Islamische Arbeitskreis Münster (1995) oder der Dortmunder Arbeitskreis Kirche und Moschee (1993).

<sup>86</sup> DEHN, Ulrich: Der christlich-islamische Dialog vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Veränderungen. In: ROHE, Mathias et al. (Hg.): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland, Bd. II. Freiburg i. Br. 2014, 1011–1033, hier 1015.

<sup>87</sup> HUNTINGTON, Samuel: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs 72 (1993) H. 3, 22–49.

„Clash of Civilizations“ brachte,<sup>88</sup> im Deutschen meist mit „Kampf der Kulturen“<sup>89</sup> übersetzt. Die Anzahl von Muslimen in Deutschland war bedingt durch den Nachzug von Familien muslimischer Arbeitsmigranten und Asylmigration auf etwa 2,5 Millionen gestiegen. „Sie stellten eine Größe dar, der man nicht mehr nur in dialogischem Wohlwollen begegnen *konnte*, sondern mit der die Öffentlichkeit und kirchliche Stellen sich auseinandersetzen *mussten* [Hervorh. i. Orig.]“<sup>90</sup>

Diese weltpolitischen Ereignisse erfuhren mitunter eine Deutung als religiös-kulturelle Konflikte, etwa durch Saddam Hussein, der den Krieg als „Dschihad“, als Heiligen Krieg, ausgerufen hatte: „Schließt euch meinem Dschihad an, vernichtet die ungläubigen Angreifer und ihre arabischen Mietlinge“, zitierte ihn etwa der „Spiegel“.<sup>91</sup> Islamische Gelehrte waren angesichts dieser Deutung ihrerseits unterschiedlicher Meinung: Während einige Saddam Hussein als „Vorkämpfer für Ehre und Freiheit“ unterstützten, befand der ägyptische Theologe und Begründer der Muslim-Brüder Muhammad al-Ghazali, dass „Saddams Krieg [...] dem Islam einen Dauerschaden zugefügt“ habe.<sup>92</sup> Der Deutung eines religiösen Kampfes widersprach ebenfalls der Leiter der 1985 eingerichteten Islam-Beratungsstelle der westfälischen und rheinischen Landeskirche, Gerhard Jasper, im Rahmen einer Friedens-Aktionswoche in Solingen, die durch den dortigen Gesprächskreis veranstaltet wurde: „Sadam [sic!] Hussein hat kein Recht, diesen Krieg als ‚dschihad‘, als Heiligen Krieg, auszurufen!“<sup>93</sup> Stattdessen hätten „Juden, Christen und Muslime [...] ein sehr breites gemeinsames Fundament“, stellte Jasper unter Bezug auf Textstellen in der Bibel und im Koran heraus.<sup>94</sup> Die Konstruktion des Irakkrieges als Kampf der Kulturen erfolgte indes nicht nur durch den irakischen Diktator und seine theologischen Parteigänger. Auch die FAZ kontextualisierte den Irakkrieg, indem sie ihn in solche Deutungen des Krieges als religiös-kulturelle Auseinandersetzung einfügte: „Kein anderer historischer, religiöser, politischer Konflikt ist so alt, so hartnäckig und so existentiell wie dieser zwischen den beiden großen Offenbarungsreligionen und ihrem Weltmissionierungsauftrag.“<sup>95</sup> Die kriegerischen Konflikte wurden auch von christlich-islamischen Dialoginitiativen aufgegriffen und deren kulturalistische Deutung zurückgewiesen, etwa indem man seitens der Initiativen Friedensdemonstrationen und -gebete gegen den Krieg organisierte.<sup>96</sup> In Marl beispielsweise veranstaltete die CIAG eine Kundgebung und ein Friedensgebet zum Thema „Der Golf-Krieg und unser

---

<sup>88</sup> DERS.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996.

<sup>89</sup> So der deutsche Titel der Monographie. HUNTINGTON, Samuel. *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. zuerst München/Wien 1996.

<sup>90</sup> DEHN, Dialog (wie Anm. 86) 1015.

<sup>91</sup> N.N.: Kalif oder Ketzer. In: *Der Spiegel* 6 (1991).

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Zit. in: KAMPS, Michael: „Der Islam ist eine Religion des Friedens“. In: *Rheinische Post* vom 23.02.1991.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Zit. in: N.N.: Wasserstoffbombe des Islam“. In: *Der Spiegel* 8 (1991).

<sup>96</sup> So beispielsweise die CIG und die CIAG in Düsseldorf, Köln und Marl, vgl. N.N.: „Unrecht kann Unrecht nicht rechtfertigen“. Friedensmarsch von Christen und Muslimen. In: *Westdeutsche Allgemeine Zeitung* vom 04.02.1991; sowie N.N.: Moslems und Christen beim Friedensgebet. In: *Kölnische Rundschau* vom 20.03.1991.

Leben und Zusammenleben als Christen und Muslime“.<sup>97</sup> Der Krieg sei keiner „zwischen Islam und Christentum“, so Hartmut Dreier, evangelischer Pfarrer und einer der Sprecher der CIAG Marl, „sondern ein Krieg aus politischen und wirtschaftlichen Interessen.“<sup>98</sup> Der Marler Hodscha Cemal Öztürk betonte: „Wir möchten den sofortigen Frieden! Auch unser Prophet hat in seinem Leben schließlich viel getan, um Frieden zu erlangen.“<sup>99</sup> Ferner wollten in Köln „Moslems und Christen ein Zeichen der Gerechtigkeit und der Versöhnung setzen“, berichtete die Kölnische Rundschau im März 1991.<sup>100</sup> Dort wurde das weltpolitische Geschehen und der Wunsch, dass im Irak Frieden erreicht werde, mit dem Anliegen „nachbarschaftlicher Verständigung und Toleranz“ verknüpft.<sup>101</sup>

Es waren indes nicht nur solche Ereignisse in der Weltpolitik, die auf das Verhältnis von Christen und Muslimen einwirkten. Anfang der 1990er Jahre kam es zu ausländerfeindlichen Mordanschlägen in Rostock, Mölln und Solingen, welche die Öffentlichkeit erschütterten und Anlass für zivilgesellschaftliches Engagement, auch auf der Grundlage religiöser Werthaltungen, boten. Am 23. November 1992 verübten Neonazis einen Brandanschlag mit Molotowcocktails auf zwei Wohnhäuser türkischer Familien im schleswig-holsteinischen Ort Mölln, bei dem drei Menschen getötet und neun zum Teil schwer verletzt wurden.<sup>102</sup> Darauf reagierten ein evangelischer und ein katholischer Pfarrer in Recklinghausen, indem sie in einem Brief an die türkischen und türkischstämmigen Bewohner in ihren Gemeinden ihre Betroffenheit und ihr „Entsetzen“ ausdrückten. „Wir denken auch“, heißt es in dem Brief, „daß Muslime und Christen aufgrund ihres Glaubens in gleicher Weise Respekt vor dem Leben anderer Menschen haben sollen. Wir wollen mit Ihnen dafür eintreten, daß ein friedliches Miteinander von Deutschen und Türken, Muslimen und Christen möglich bleibt.“<sup>103</sup> Auch an den Vorstand der Moschee an der dortigen Dortmunder Straße schrieb der evangelische Pfarrer Dr. Jürgen Schwark einen Brief inklusive einer Unterschriftenliste von Gemeindemitgliedern, die ihre Solidarität und ihr Mitgefühl erklärten. Man wollte „im Gespräch herausfinden, was wir gemeinsam tun können, um ein friedliches Zusammenleben zu fördern.“<sup>104</sup> Zu einem ersten „offiziellen Gespräch mit Vertretern der Moschee an der Dortmunder Straße“ kam es am 13. Februar 1993. „Es geht uns [...] um die positive Gestaltung einer guten Nachbarschaft zwischen Christen und Muslimen“, schrieb Jürgen Schwark, und initiierte die Einrichtung einer Notfall-Telefonkette im Falle solcher Übergriffe und Anschläge.<sup>105</sup> Zwischen

---

<sup>97</sup> CIBEDO-Archiv 3.4.9.: Einladung zum Friedensgebet durch Hartmut Dreier, 17.01.1991.

<sup>98</sup> CIBEDO-Archiv 3.4.9.: DREIER, Hartmut: Ansprache zur Friedensdemonstration, 02.02.1991.

<sup>99</sup> Zit. in: Friedensgebete über die Glaubensgrenzen hinweg. In: Marler Zeitung vom 04.02.1991.

<sup>100</sup> N.N.: Moslems und Christen beim Friedensgebet. In: Kölnische Rundschau vom 20.03.1991.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Vgl. SPEIT, Andreas: Der Terror von rechts – 1991 bis 1996. In: RÖPKE, Andrea / SPEIT, Andreas (Hg.): Blut und Ehre. Geschichte und Gegenwart rechter Gewalt in Deutschland. Berlin 2013, 94–121.

<sup>103</sup> Brief von Jürgen Schwark und H.J. Möller vom 25.11.1992, CIAG Recklinghausen. Privatbesitz Jürgen Schwark.

<sup>104</sup> Brief von Schwark an den Vorstand der muslimischen Gemeinde, 08.12.1992, CIAG Recklinghausen. Privatbesitz Jürgen Schwark.

<sup>105</sup> Vgl. ebd. Sowie N.N.: Telefonkette: Deutsche und Türken verhindern Gewalt. In: Recklinghäuser Zeitung vom 21.07.1993.

Angehörigen der evangelischen Johannes-Gemeinde, der katholischen Kirchengemeinde Petrus Canisius und der türkischen Hagia-Sophia-Moschee an der Dortmunder Straße entwickelten sich so kontinuierliche Kontakte und Beziehungen, indem man deutsch-türkische Straßenfeste veranstaltete und sich zu jährlichen All-Religionen-Gesprächen traf. In Solingen verübten Rechtsradikale am 29. Mai 1993 einen ähnlichen Brandanschlag auf das Wohnhaus der Familie Genç, bei dem fünf Menschen ermordet wurden. Eberhard Schmidt, evangelischer Pfarrer und Gründer des dortigen christlich-islamischen Gesprächskreises, und der türkische Imam Mustafa Kiliç, der mit Schmidt eng befreundet war, bemühten sich, die aufgeheizte Stimmung zu beruhigen. „Die enge persönliche Verbindung“ der beiden Geistlichen „bewährte sich [...] unter dem Schock des mörderischen Brandanschlags auf die türkische Familie Genç“, berichtet Schmidt.<sup>106</sup> In Dortmund führten die Eindrücke des Brandanschlags von Solingen zu religiös und antirassistisch motivierten Bemühungen zivilgesellschaftlicher Akteure. Aus dem Antirassismus-Forum Dortmund, das nach den Anschlägen ins Leben gerufen worden war, entwickelte sich unter Beteiligung christlicher und muslimischer Gemeinden das Dortmunder Islamseminar, das vor allem auf die kognitive und wissensbasierte Erschließung und Durchdringung der Religion des Islam zielte. Ebenda wurde auch der Arbeitskreis Kirche und Moschee im selben Jahr eingerichtet, als dessen Träger katholische, evangelische und muslimische Gemeinden fungierten.<sup>107</sup>

Neben diesen weltpolitischen oder deutschlandweit beachteten Ereignissen brachten vor allem sicht- und hörbare Manifestationen der Präsenz des Islam immer wieder konflikthafte Spannungen in jeweiligen Quartieren, Vierteln und Städten mit sich, etwa in Mannheim, Duisburg, Dortmund und Köln, wo auftretende Konflikte in unterschiedlichem Maße durch das Engagement und die Vermittlung auch von christlich-islamischen Dialogakteuren eingedämmt und beigelegt werden konnten. In Duisburg hatte seit etwa 1980 der „Gesprächskreis Christen und Muslime“ bestanden, der sich vor allem um den Schulreferenten und späteren Islambeauftragten des evangelischen Kirchenkreises, Pfarrer Günter Orth, zusammengefunden hatte. „Mit dessen Pensionierung 1994 löste sich der ‚Gesprächskreis Christen und Muslime‘ auf“ und es kam zu einer „Dezentralisierung der interreligiösen Arbeit“ in der „Folge des Weggangs von Orth“, berichten Nigar Yardim und Hauke Faust.<sup>108</sup> Erst drei Jahre später wurde die Arbeit in einer solchen Art von Dialoginitiative wieder aufgenommen, diesmal durch den evangelischen Pfarrer Hauke Faust, der nun aber „ein Ort der Begegnung [...] neben anderen“<sup>109</sup> war. Womöglich bedingte diese Erosion des Gesprächskreises, bis dahin ein Zentrum der interreligiösen Arbeit und des christlich-islamischen Zusammenhalts in Duisburg, dass der spannungsvolle Konflikt um den Muezzin-Ruf im Herbst 1996 die Stadtöffentlichkeit in hohem Maße

---

<sup>106</sup> SCHMIDT, Eberhard: Seit über 20 Jahren im Gespräch mit Muslimen, März 2002. Privatbesitz Eberhard Schmidt.

<sup>107</sup> Vgl. CIBEDO-Archiv 6.7.8.: DORTMUNDER KONTAKTGRUPPE DER KIRCHEN MIT MOSCHEEVEREINEN: Dortmund Interreligiös. Dortmund 2009.

<sup>108</sup> YARDIM, Nigar / FAUST, Hauke: Aufeinander zugehen, miteinander leben. Pilotstudie. Duisburg 1998, 21.

<sup>109</sup> Ebd.

erschütterte. Islamische Gemeinden hatten bei der Stadt einige Monate zuvor beantragt, per Lautsprecher die muslimischen Gläubigen zum Gebet zu rufen, was gegen Ende September 1996 in der Stadtöffentlichkeit bekannt wurde.<sup>110</sup> Der evangelische und in der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ engagierte Pfarrer in Duisburg-Laar, Dietrich Reuter, reagierte daraufhin mit einer halbseitigen Anzeige in der WAZ, die am 15. November 1996 veröffentlicht wurde. „Kein islamischer Gebetsruf über Lautsprecher!“ forderten Reuter und das Presbyterium der Gemeinde.<sup>111</sup> Christen und Muslime „glauben nicht an denselben Gott“, stellte Reuter heraus, und wer vom gleichen Gott spräche, biedere sich „unstatthaft [...] an die Muslime“ an.<sup>112</sup> Der muslimische Gebetsaufruf wäre eine „Unterwerfungsdemonstration“ und es sei nicht „Sache der Christen, sich für eine islamische Prägung der städtischen Kultur in Duisburg einzusetzen.“<sup>113</sup> Die evangelische Kreissynode lehnte diese Stellungnahme mit einer Mehrheit von 90 % am 15. November 1996 ab. In allen evangelischen Gemeinden der Stadt sollte unter der Berücksichtigung von Muslimen über den Ezan-Ruf gesprochen und beraten werden. Schließlich unterstützte das Ministerium für Arbeit, Soziales und Stadtentwicklung des Landes Nordrhein-Westfalen Einigungsprozesse in Duisburg im Rahmen des Projektes „Aufeinander zugehen, miteinander leben“, aus dem die Publikation von Nigar Yardim und Hauke Faust hervorging.<sup>114</sup> „Die Arbeit im Projekt selbst kann als Modell für das friedliche Zusammenleben verschiedener Bevölkerungsgruppen und Religionen dienen“, konstatierte der Vorsitzende des Projekts, Wolfgang Eigemann.<sup>115</sup> In dieser landespolitischen Intervention deutet sich bereits eine Tendenz an, die vor allem nach dem 11. September 2001 manifest wurde: den christlich-islamischen Dialog seitens der Politik nutzbar zu machen.

## Der christlich-islamische Dialog nach dem 11. September 2001

Am 11. September 2001 brachte eine Gruppe von Terroristen vier Passagierflugzeuge unter ihre Kontrolle und verübte damit Attentate auf das World-Trade Center in New York und das Pentagon in Washington, die über 3000 Todesopfer forderten. „Der 11. September“ oder in der amerikanischen Schreibweise „9/11“ avancierte schnell zur Chiffre für den Akt des Terrors, in der sich auch ein verbreitetes Gefühl verdichtete, Zeuge einer Zäsur geworden zu sein. Diese gefühlte Zäsur manifestierte sich auch in medialen Diskursen. „Nichts wird mehr so sein, wie es war“, beschrieb die FAZ vielfach

---

<sup>110</sup> Vgl. JÄGER, Siegfried: Der Ruf des Muezzin – Nur ein lokaler Konflikt? Ein Kommentar. In: DERS. et al. (Hg.): Der Ruf des Muezzin. Ein Lehrstück über die Neigung deutscher BürgerInnen, eine Religion als Anlaß zu rassistischer Diskriminierung zu mißbrauchen statt religiöse Toleranz zu üben, DISS-Skript Nr. 10. Duisburg 1997, 5–12, hier 5.

<sup>111</sup> Anzeige in der WAZ vom 15.11.1996, abgedruckt in: JÄGER et al., Ruf (wie Anm. 110) 88.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> YARDIM / FAUST, Aufeinander zugehen (wie Anm. 108) 7.

<sup>115</sup> Ebd.

geteilte Gedanken jener Zeit.<sup>116</sup> Für die Gesamtgesellschaft hat Thomas Großbölting festgestellt, dass nach 9/11 „das Bild vom Islam als ein potentielles Sicherheitsrisiko“ geprägt worden sei.<sup>117</sup> Auf Entwicklungen im christlich-islamischen Dialog wirkten diese Ereignisse durchaus ambivalent: Während insgesamt das Interesse am Islam sprunghaft stieg, vermehrten sich auch die Stimmen, die nicht nur den Islam und seine Angehörigen, sondern auch das Unterfangen des christlich-islamischen Dialogs mit großer Skepsis betrachteten. Diese waren nun auch von hochrangigen Kirchenvertretern zu hören: „Es wird geschummelt“, kritisierte etwa der Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, „in dem Sinn nämlich, dass zentralen Fragen ausgewichen wird. Das nenne ich die interreligiöse Schummelei“, stellte er heraus.<sup>118</sup> Karl Kardinal Lehmann konstatierte, dass der Islam ein besonders brisantes Verhältnis von „Religion und Gewalt“ habe. „Mohammed war ein Krieger“, deshalb habe „der Islam sehr stark kämpferische, sieghafte Elemente“.<sup>119</sup> An der Basis hingegen und auf der lokalen und mittleren Ebene erfuhr der christlich-islamische Dialog zumindest quantitativ einen massiven Aufschwung. Zwischen 2001 und 2005 verdoppelte sich die Anzahl der Dialoginitiativen und stieg von 51 auf 103 im gesamten Bundesgebiet an, in NRW von 17 auf 30. Elf Dialoginitiativen gründeten 2003 den Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs in Deutschland.<sup>120</sup> „Mit der erfolgreichen Gründung bekommt der schnell wachsende christlich-islamische Dialog nun endlich ein gemeinsames und eigenständiges Gesicht“, ließen die beiden Vorsitzenden Murat Aslanoğlu und Melanie Miehl verlauten.<sup>121</sup> Einige der Dialogakteure bemühten sich nun, politischen Akteuren die gesellschaftlich-politische Relevanz ihrer Tätigkeiten nachzuweisen. Die CIAG in Marl verschickte etwa aus Eigeninitiative eine Stellungnahme zum Terrorismus des 11. Septembers sowie „ungefragte Ratschläge“ an den Bundeskanzler, den Ministerpräsidenten und das Innenministerium des Landes Nordrhein-Westfalen, an den Präsidenten des Bundestages und den Ratsvorsitzenden der EKD sowie die Deutsche Bischofskonferenz. In dem Schreiben schlugen die Verfasser vor, seitens der Politik das Gespräch und die Kooperation mit islamischen Verbänden zu suchen und appellierten, in medialen Darstellungen auch „über gelungene Beispiele und Modelle interreligiöser und interkultureller Verständigung zu berichten“, wovon man sich „eine

---

<sup>116</sup> SATTAR, Majid: Die offene Gesellschaft und ihre Grenzen. In: FAZ vom 04.09.2002. Vgl. auch POPPE, Sandra / SCHÜLLER, Thorsten / SEILER, Sascha (Hg.): 9/11 als kulturelle Zäsur. Repräsentationen des 11. September 2001 in kulturellen Diskursen, Literatur und visuellen Medien. Bielefeld 2009.

<sup>117</sup> GROBBÖLTING, Thomas: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen 2013, 218.

<sup>118</sup> HUBER, Wolfgang / ROSS, Jan / RIEDEL, Annette: „Die Vorstellung, dass schwammiges Reden eine besonders tragfähige Brücke ergibt, dieser Vorstellung habe ich mich nie hingegeben“. In: Die ZEIT 22 (2003), online abgerufen unter URL: [https://www.zeit.de/politik/dlf/tacheles\\_030523](https://www.zeit.de/politik/dlf/tacheles_030523) (zuletzt abgerufen am 19.01.2019).

<sup>119</sup> LEHMANN, Karl Kardinal: „Nur Gequatsche“. In: Die WELT vom 09.12.2004, online abgerufen unter <https://www.welt.de/print-welt/article357386/Nur-Gequatsche.html> (zuletzt abgerufen am 11.03.2019).

<sup>120</sup> Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialoges in Deutschland gegründet. Online abgerufen unter URL: <https://www.kcid.de/aus-unserer-arbeit/koordinierungsrat-des-christlich-islamischen-dialoges-deutschland-gegruendet> (zuletzt abgerufen am 20.01.2019).

<sup>121</sup> Ebd.

„befriedende, versöhnende, heilende und präventive Wirkung auf das gesellschaftliche Klima in Deutschland“ versprach.<sup>122</sup> Ferner unterstützten die Verfasser des Briefes die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts, islamisch-theologischer Fakultäten und die Einführung von islamischen Programmen in öffentlich-rechtlichen Medien.<sup>123</sup> In Reaktion auf den Brief besuchte der Bundespräsident Johannes Rau Marl im Dezember des Jahres. Er wollte „auf gelungene Beispiele von Integrationsarbeit und religiösem Dialog aufmerksam machen“, schrieb die Marler Zeitung.<sup>124</sup> Neben der Pestalozzischule, die einen Anteil an ausländischen Kindern von 40 % aufwies und bei dem Besuch des Präsidenten eine interreligiöse Schulfeier veranstaltete, besichtigte er auch die Marler Fatih-Moschee, in der er am Mittagsgebet teilnahm.<sup>125</sup> Der Besuch des Präsidenten verdeutlicht, dass auch die Politik in neuem Maße auf diese zivilgesellschaftlichen Formen des interreligiösen Austauschs und der religionsübergreifenden Kooperation aufmerksam wurde und deren Regierungs- und Steuerungspotentiale zu nutzen bestrebt war.<sup>126</sup> So wurden etwa für das Projekt des Arbeitskreises Christlicher Kirchen (ACK), des Zentralrats der Juden in Deutschland, des Zentralrats der Muslime in Deutschland und der DITIB mit dem Namen „weißt du, wer ich bin?“ üppige Fördergelder des Innenministeriums des Bundes bewilligt, das nach 2004–2007 und 2008–2011 im Jahr 2017 in eine dritte Förderphase ging. Es war eine Art Metaprojekt, im Zuge dessen sich einzelne Projekte und Initiativen auf Förderungen bewerben konnten, sofern ihre Ziele mit denen der Träger übereinstimmten, und bei denen „mindestens zwei Religionsgemeinschaften (Gemeinden, Institutionen, Initiativen)“ zusammenarbeiteten.<sup>127</sup> Die Einberufung der „Deutschen Islam Konferenz“ (DIK) im Jahr 2006 durch den damaligen Bundesminister des Inneren, Wolfgang Schäuble, kann als Adaption des Dialogformats von staatlicher Seite angesehen werden.<sup>128</sup> Nun waren es nicht mehr christliche und muslimische Akteure, die sich auf der Grundlage ihrer religiösen Zugehörigkeit und ihres religiösen Selbstverständnisses austauschten und kooperierten, sondern staatliche Akteure und solche, die mit dem Islam identifiziert wurden. In der DIK avancierte damit der Dialog nach Vorbild der zivilgesellschaftlichen christlich-islamischen Initiativen zu einem staatlichen Regierungsinstrument.

## Fazit

---

<sup>122</sup> N.N.: Dialog mit den Islam-Verbänden. In: Marler Zeitung vom 10.10.2001.

<sup>123</sup> Vgl. ebd.

<sup>124</sup> N.N.: Mit Humor durchs Blitzlichtgewitter. In: Marler Zeitung vom 18.12.2001.

<sup>125</sup> Vgl. N.N.: Rau besucht Moschee. In: Rheinische Post vom 18.12.2001.

<sup>126</sup> So auch TEZCAN, Levent: Interreligiöser Dialog und politische Religionen, sowie Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In: DERS. / WOHLRAB-SAHR, Monika (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden 2007, 51–76.

<sup>127</sup> Vgl. N.N.: Über uns, online abgerufen unter URL: <https://www.weisstduwerichbin.de/ueber-uns/das-projekt/> (zuletzt abgerufen am 22.01.2019).

<sup>128</sup> Dies hat Levent Tezcan herausgestellt. Vgl. TEZCAN, Levent: Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Koblenz 2012, 55f.

Neben den großen Trendwenden in der Wahrnehmung des religiös Anderen, die sich in den 1950er und 1960er Jahren im Ökumenischen Rat der Kirchen und im zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen, begegneten sich im Zuge von zunächst Bildungs- und dann der Arbeitsmigration Menschen christlichen und muslimischen Glaubens vor Ort, bei der Arbeit oder in der Nachbarschaft. Mission und sozial-karitative Unterstützung bildeten zwei dominante Ausprägungen der Haltung christlicher Akteure gegenüber Muslimen, wobei mit zunehmendem Zeitverlauf in den 1970er Jahren die quantitative Bedeutung und der Umfang der missionarischen Ansätze schwanden. Zur Mitte der 1970er Jahre bestanden einige Gruppen und Zusammenschlüsse, in denen Angehörige beider Religionen vertreten waren, die aber entweder aufgrund ihrer kirchlichen Einbindung oder wegen der untergeordneten Rolle der Religion eher als Vorläufer zivilgesellschaftlicher interreligiöser Dialoginitiativen gelten können. Der eigentliche Durchbruch des christlich-islamischen Dialogs auf zivilgesellschaftlicher Ebene ist in den 1980er Jahren mit den Gründungen in Solingen, Iserlohn, Witten, Duisburg und Marl zu verzeichnen. In den 1990er Jahren konsolidierte sich die Dialoglandschaft, bezog sich aber neben der nachbarschaftlichen Kooperation in stärkerem Maße auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, etwa die rechtsextremen und ausländerfeindlichen Anschläge der frühen 1990er Jahre. Religiös-extremistische Parteien wie die „Christliche Mitte“ und Streitigkeiten um Moscheebauten und den Ezan-Ruf, wie sie etwa in Duisburg und Dortmund vorkamen, stellten die lokalen Beziehungsgefüge von Christen und Muslimen durchaus auf die Probe, boten aber auch die Gelegenheit zur Bewährung und Vermittlung interreligiöser Dialogakteure. Bereits seit den 1990er Jahren ergab sich die zunehmende Verschiebung in Richtung Vertretungsgremien, deren Teilnehmer von Gemeinden der jeweiligen Religion legitimiert und entsendet wurden. Ab 2001, vor allem katalysiert durch die islamistischen Terrorattentate vom 11. September, geriet der christlich-islamische Dialog zunehmend als sicherheits- und integrationspolitisches Vehikel ins Visier politischer Akteure – eine Tendenz, als deren deutlichster Ausdruck die Einberufung der Deutschen Islam Konferenz gelten kann, als Adaption von Modellen des interreligiösen Austauschs.

Das Profil der frühen Dialogakteure war vielfach weniger asymmetrisch als das Verhältnis zwischen christlichen und muslimischen Bevölkerungsteilen insgesamt: Zwar waren es häufig Theologen, Priester, Lehrer, Religionspädagogen und Angehörige anderer bildungsnaher Bevölkerungsteile, die sich im Dialog als zentrale Akteure christlicher Konfessionen engagierten. Auf muslimischer Seite lässt sich aber zumindest für die frühen Gründungen Ähnliches feststellen. Häufig waren es auch Konvertiten bzw. deutsche Muslime oder solche, die über gute Deutschkenntnisse und Grundlagen theologischer Bildung verfügten, die sich im Dialog engagierten, und ebenfalls akademischen Berufsschichten entstammten. Die Motive und Anlässe für die Gründungen waren hochgradig heterogen. Betrachtet man die Initiativen, die in den 1980er und 1990er Jahren entstanden, finden sich unter den Anlässen die Erweiterung bestehender Kontakte um eine religiöse Gesprächs- und Austauschdimension (Solingen), die Überführung einzelner Dialog-Gelegenheiten in eine konstante Form (CIG, Iserlohn), die Reaktion auf lokale Herausforderungen und



Spannungen (Duisburg, Marl) oder die Verstetigung und Erweiterung von Bekanntschaftsverhältnissen über religiöse Grenzen hinweg (Witten). Im zeitlichen Verlauf traten christlich-islamische Dialoginitiativen zunehmend als zivilgesellschaftliche kollektive Akteure auf, die sich in den jeweiligen lokalen Zusammenhängen um Verständnis und Kooperation von Christen und Muslimen bemühten, einer Deutung sozialer Konflikte als religiöse entgegenzuwirken, in Streitigkeiten um Moscheebauten oder den Ezan-Ruf zu vermitteln und zu harmonisieren. Vor allem im Nachgang zum 11. September 2001 erfuhr die Diskursbezogenheit eine deutliche Intensivierung. Durch die Demonstration von interreligiöser Kooperation und interreligiösem Miteinander, wie etwa in Marl beim Besuch des Bundespräsidenten, versuchte man solchen Diskursen entgegenzuwirken, die „dem Islam“ eine Affinität zu Gewalt und Terrorismus unterstellten.

Zusammenfassend lassen sich den christlich-islamischen Dialoginitiativen durchaus beträchtliche Potentiale zuschreiben, die sie hinsichtlich der interreligiösen Verständigung, aber auch bezüglich zivilgesellschaftlicher Kohäsion bisweilen entfaltet haben. Je weitreichender allerdings die Ansprüche nach Vertretung und Repräsentation, umso größer wird die Gefahr, religiöse und kulturelle Differenzen zu perpetuieren und in Sphären wirksam werden zu lassen, in denen ihnen zuvor keine Relevanz zukam. Das politische Unterfangen, mittels des interreligiösen Dialogs „die multireligiöse Gesellschaft regierbar“<sup>129</sup> zu machen, wie es Levent Tezcan pointiert formulierte, droht dann die zivilgesellschaftlichen und religiös-erkenntnisbezogenen Potentiale lokaler Dialoginitiativen zu beeinträchtigen.

---

<sup>129</sup> EBD., 26.