

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Malik, Jamal

Title: "Islamisch-christlicher Dialog"

Published in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe.  
München: Kösel

Volume: 2: [Gewi - Lite]

Year: 2005

Pages: 235 – 242

---

The article is used with permission of [Bertelsmann/Random House](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

---

# ISLAMISCH-CHRISTLICHES DIALOG

---

→ Islam

## A. Aus islamischer Sicht

Dialog (arabisch *hiwâr*: Gespräch; Auseinandersetzung) bedeutet allgemein das beiderseitige respektvolle Zuhören und Diskutieren zwischen zwei gleichberechtigten Partnern, um Verständigung und Ausgleich bei Anerkennung fortbestehender Differenzen zu erzielen.

Der interreligiöse Dialog zwischen Islam und Christentum gründet auf verwandten, theologisch begründeten Positionen. Er ist insbesondere mit dem Topos der gemeinsamen abrahamischen Wurzeln, d.h. dem Glauben an den Einen Gott verbunden. Der Dialog zwischen beiden Religionen ist zugleich im Kontext geographischer Nähe und kontinuierlicher historischer Begegnung zu sehen. Vertreter beider Seiten standen sich im Laufe der Geschichte in unterschiedlichsten Konstellationen gegenüber, die von kriegerischer Auseinandersetzung über friedliche Koexistenz bis hin zu Bündnissen reichten.

Da sich der Islam in einer Entwicklungskontinuität zu den beiden anderen monotheistischen Religionen sieht und darauf aufbaut, werden auch ihre Schriften und Träger anerkannt, wenn auch nur bis zu einem bestimmten Grad. Die »Leute des Buches«, Juden und Christen (*ahl al-kitâb*), entsprechen durchaus dem göttlichen Plan einer pluralistischen religiösen Welt, in der die Religionen miteinander wetteifern (Sure 5:48), und sie haben die Möglichkeit, für ihre positiven Taten belohnt zu werden (2:62; 5:69). Friedliche Koexistenz wird unterstrichen (106:1–6), gewaltsame Bekehrung wird allerdings verworfen (2:256), ein Tatbestand, der durchaus dem fehlenden Missionsgedanken entspricht. Allerdings wird das Credo der Trinität kritisiert, da es das Einheitsbekenntnis in Frage stellt (5:72–75; 5:117; 112:3). Zudem wurde das Verhältnis der Muslime zu den Christen meist durch die gesellschaftliche Situation bestimmt: Unter islamischer Herrschaft waren Christen Schutzbefohlene (*dhimmî*). Interreligiösität stand deshalb unter dem Vorzeichen politischer und juristischer Macht.

Die rasche Expansion der neuen Religion hatte weitreichende Folgen für die christliche Welt. Obgleich zur Zeit der Umayyadenkalifen ein relativ friedliches Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen die Regel war, sahen christli-

che Theologen im Islam eine christliche Häresie, wie beispielsweise der byzantinische Kirchenlehrer Johannes von Damaskus (gest. ca. 750). Die christliche Rezeption des Islam in der Anfangszeit zielte also nicht darauf ab, den Islam unbefangenen kennenzulernen, sondern es galt, die neue konkurrierende Lehre zu diskreditieren.

Dennoch bestand zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter ein reger geistiger und materieller Austausch auf verschiedenen Ebenen. In derselben Weise, in der Kulturgüter und -techniken auf den transkontinentalen Fernhandelswegen zwischen dem Gelben Meer im Osten und dem Atlantik im Westen transportiert worden sind, wurden nun materielle und immaterielle Güter zwischen Muslimen und Angehörigen anderer religiöser Gemeinschaften, namentlich Christen, getauscht. Vor allem vom Niltal und dem Maghreb gingen intellektuelle Impulse aus, die auch für die christlich-abendländische Kultur von prägender Bedeutung waren: die griechisch-arabische und die arabisch-lateinischen Übersetzungsbewegungen. Die erste ging aus von der Aristoteles-Rezeption der neuplatonischen Schule von Alexandria, durch die die Araber mit dem antiken Denken in Berührung kamen. Die zweite Bewegung begann mit den arabischen Übersetzungen antiker philosophischer und naturwissenschaftlicher Texte und arabischer Kommentarliteratur, schließlich auch von originär arabisch-islamischen Texten, die auf der Rezeption antiken Denkens gründete. Diese Bewegung führte zur Entstehung von Übersetzerschulen in Europa durch christliche Mönche und fand ihre Blüte um die Jahrtausendwende in der Übersetzerschule von Toledo. Naturwissenschaften wie Medizin basierten in Europa bis ins 16. Jh. auf den Arbeiten von Ibn Sina (980–1037), und die astronomischen Leistungen des Nikolaus Kopernikus (1473–1543) wären ohne dessen Rezeption der Arbeiten von Ulug Bek (1393–1449) kaum denkbar.

Scheinbar war die arabisch-lateinische Übersetzungsbewegung das gesamte Mittelalter hindurch eindimensional, woraus geschlossen wird, dass es kaum eine Rezeption europäisch-christlicher Geistesgeschichte gab, die sich in lateinisch-arabischen Übersetzungen niedergeschlagen hätte. Die Frage ist, warum dies die arabischen Muslime nicht interessierte? War es offener Kulturchauvinismus oder liegt eine Ignorierung oder gar Tilgung der Spuren muslimischer Rezeption durch spätere Rezipienten vor?

Wohl gab es eine lange Tradition der *munâzara*, Debatte und Disput, die sogar Patronage durch die Herrschaftshäuser erfuhr, wie etwa durch den Abbasiden-Kalif al-Ma'mun (reg. 813–833) und den Mogulkaiser Akbar (reg. 1556–1605). Unsere gegenwärtigen Kenntnisse lassen aber auch die Erkenntnis zu, dass arabisch-islamische Quellen über das Christentum – jenseits von Dialog – bisweilen polemisch waren, so die Schriften des 1328 gestorbenen hanbalitischen Religions- und Rechtgelehrten Ibn Taymiyya (z.B. *al-Jawâb al-sahîh li-man baddala dîn al-Masîh* – Die richtige Antwort auf jene, die die Religion des Messias veränderten –, eine detaillierte Antwort auf ein Werk gegen den Islam von Paulus, dem Bischof

von Sidon und Antiochia), in denen den Christen insbesondere vorgehalten wurde, die ursprüngliche Offenbarung verfälscht zu haben (*tabrif*).

Vor dem Hintergrund der Kreuzzüge, als sich der im Luxus schwelgende Adel langweilte und das Bürgertum nach Möglichkeiten der Handelsexpansion suchte, wurde die latente Angst vor den Arabern in Kampfbereitschaft umgemünzt. Die so genannten »Sarazenen« wurden teils als Götzenanbeter angesehen, Muhammad erschien als ein Zauberer und der Promiskuität verfallener Gegenprophet, ein Bild, das sich nicht zuletzt durch entstellte Koranverse etablierte. Nun wurde der Islam, wie er sich auch in Dantes *Inferno* verdichtete, zur Religion des Schwertes stilisiert, einer Religion des Teufels und des Antichristen. Es kam zu einer ideologischen Abgrenzung; der Islam wurde zum Feindbild par excellence. Während es einige wenige sympathisierende Äußerungen gab, wie z.B. von Franziskus von Assisi (gest. 1226), blieb auch weiterhin die Meinung populär, der Islam müsse ausgegrenzt werden. So vertrat auch im 16. Jh. der Reformator Martin Luther (gest. 1546) die Meinung, der Islam sei eine falsche Religion per se, d.h. eine Inkarnation des Bösen. Diese Sichtweise verarbeitete zusätzlich die Erfahrungen der osmanischen Expansion.

Dieses verzerrte Islambild wurde während der Kolonialzeit wiederbelebt, als europäische Mächte ihre Vorstellungen auf fremde Kulturen zu projizieren begannen und den Islam in imaginerter Weise »orientalisierten« (Said 1979). Die heterogene islamische Welt wurde auf eine monolithische, an sich anti-moderne und anti-verstandesmäßige Welt reduziert und folglich aus der weltgeschichtlichen Entwicklung ausgeschlossen. Europäische Mächte machten unumwunden deutlich, wie weit sie die Europäisierung der Welt treiben wollten. Dabei wurden sie zu »Belehrungskulturen« (Lepenies 1996) und immunisierten sich weitgehend gegen außer-europäische Kritik. Verschiedene kulturwissenschaftliche und wissenschaftshistorische Beiträge legitimierten die koloniale Dominanz, das Andere, die Gegenwelt wurde vornehmlich in der religiösen, nicht aber in anderen Identifikationsebenen gesehen, in einer Zeit, als die eigene religiös-kulturelle Identität auf dem Prüfstein stand. Die in der christlichen Tradition begründete Polemik entgegnete mit gleicher Münze. Waren die Auseinandersetzungen zwischen den Gelehrten zunächst friedfertiger Natur, wenn auch polemisch (vgl. die Auseinandersetzungen zwischen Karl G. Pfander [gest. 1865] und Rahmatullah Kairanawi in Indien), so nahm die aggressive Tendenz der scheinbaren Unvereinbarkeit beider Systeme zu, zumal dann, wenn der Islam weiterhin als kriegerische Religion angesehen wurde, die den Jihad gegen alle Ungläubigen führte und so dem friedfertigen Christentum der Bergpredigt gegenüberstand. Dieses antagonistische Szenario, das im 20. Jh. weiterlebte (Huntington 1996), verwischt den – abrahamischen – Herkunftsmythos, der von Vertretern beider Religionen gleichermaßen geteilt wird. Stattdessen wird die verhältnismäßige Trivialität doktrinäer Unterschiede, die die abrahamischen Religionen trennen, überbetont und die jeweils trennenden Aspekte überhöht.

Auf der anderen Seite haben die mannigfaltigen Interaktionsprozesse zwischen den Kulturen neue Möglichkeiten des Dialoges geschaffen. Besonders in der Zwischenkriegszeit unternahmen die Kirchen durch verschiedene Missionsbewegungen die Versuche, den Muslimen in ihrer Pluralität näher zu kommen und dabei auch ihre eigenen Positionen zu überdenken und zu relativieren, so z.B. auf den drei Weltmissionskonferenzen in Edinburgh (1910), Jerusalem (1928) und in Tambaram (1938), die den Weg für die Gründung des von den protestantischen und orthodoxen Kirchen getragenen Weltkirchenrates (World Council of Churches in Genf) 1948 ebneten.

Seit Mitte des 20. Jh. hat sich der Dialog zwischen Angehörigen verschiedener Religionen auf mehreren Ebenen (Staat, Institutionen, Alltag) stark differenziert. Das betrifft Trägerschaft, Inhalte und Orte, an denen Dialogveranstaltungen stattfinden.

Auf institutioneller Ebene entstand die Dialog-Bewegung in den 1950er Jahren, als der Vatikan und der Weltkirchenrat eine Reihe von Versammlungen zwischen christlichen Führern und Vertretern anderer Religionen organisierten. Daraus entwickelten sich neue institutionelle Strukturen. Im Jahr 1964 ließ Papst Paul VI. ein »Sekretariat für nichtchristliche Religionen« einrichten, um den interreligiösen Dialog auf verschiedenen Ebenen gezielt zu fördern. Der Artikel 16 der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche« fand erstmals positive Worte über den Islam. Dies kann als erster Schritt seitens der katholischen Kirche zum ernsthaften Gespräch mit dem Islam gewertet werden. Die Erklärung »Nostra Aetate« über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen von 1965 forderte schließlich von Christen und Muslimen eine gegenseitige Verständnis- und Verständigungsbereitschaft: Artikel 3 der Erklärung unterstrich die Gemeinsamkeiten von Islam und Christentum. Der beiderseitige Monotheismus, der Glaube an Auferstehung und das Jüngste Gericht sowie an den Stammvater Abraham sollten als Basis für einen Dialog dienen. Das »Sekretariat für Nichtchristen« wurde 1989 als »Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog« restrukturiert.

Der Weltkirchenrat in Genf etablierte 1971 eine eigene Organisationseinheit für den interreligiösen Dialog (Unit for the Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies), die sich insbesondere dem Verhältnis zwischen Muslimen und Christen widmete und in den 1970er und 1980er Jahren zahlreiche Veranstaltungen mit unterschiedlichen muslimischen Partnern in Europa, Asien und Afrika abhielt (Chambesy 1976; Colombo 1982).

Seit Ende der 1970er Jahre haben sich auch internationale islamische Organisationen für den Dialog eingesetzt, wie z.B. die Islamische Weltliga (Mekka) und der Muslimische Weltkongress (Karachi). Auch wenn das Interesse hier in erster Linie von diplomatischer Opportunität bestimmt und innergesellschaftlich überaus kontrovers diskutiert wurde, insbesondere in Ländern wie Saudi Arabien, ergaben sich so Möglichkeiten der Begegnung und Kommunikation mit Vertretern der Kir-

chen auf höchster Ebene. Das anhaltende Misstrauen muslimischer Eliten u.a. der Azhar-Universität in Kairo gegenüber dem Christentum und seinen Repräsentanten erwächst vor allem aus der Tatsache, dass ein interreligiöser Dialog von historischen und politischen Erfahrungen mit Europa (Mission, Kolonialismus, Zionismus, Nahostkonflikt) einerseits und vom koranischen Diktum gegenüber dem Christentum andererseits nicht abgekoppelt werden kann. Bei der Analyse muslimischer Positionen, wie sie bis heute in Büchern, Artikeln und Interviews in muslimischen Ländern große Verbreitung finden, werden vier verschiedene Reaktionsweisen erkennbar:

a. Dialog ist, wenn überhaupt, nur im kämpferischen Wettstreit mit dem Christentum zu führen und kann nur dem Ziel dienen, die Wahrheit der eigenen Glaubenslehre unter Beweis zu stellen.

b. Dialog ist möglich und aus dem Koran zu rechtfertigen (Sure 3:64). Seine Prämisse ist jedoch, Christen von der Abfolge der göttlichen Offenbarungen und von den daraus resultierenden Mängeln des Evangeliums (Trinität) zu überzeugen.

c. Dialog ist möglich und notwendig. Die im Koran vorgezeichneten Perspektiven sind Grundlage für eine ethisch begründete Verantwortungsgemeinschaft mit den Christen.

d. Dialog ist nur auf der Basis einer rationalen, historisch-kritischen Betrachtung religiöser Weltdeutung führbar.

Wie die Erfahrungen auf verschiedenen Konferenzen in Jordanien, Tunesien und in der Türkei seit den 1980er Jahren zeigen, haben insbesondere die verantwortungsethische Annäherung an einen Dialog zahlreiche Befürworter gefunden. Dessen politisch sanktionierte Grenzen werden allerdings immer wieder in Gesellschaften deutlich, in denen es um das alltägliche Zusammenleben von muslimischer Mehrheit und christlicher Minderheit geht (Ägypten).

Auf lokaler Ebene gibt es mittlerweile zahlreiche Dialog-Programme und Förderinstitutionen, wobei ihr jeweiliger Aktionsradius erheblich voneinander abweicht. In der süd- und südostasiatischen muslimischen Diaspora existiert eine ganze Anzahl von christlichen Institutionen, die die verschiedenen Manifestationen des Islam studieren und auf diese Weise einen Dialog suchen oder initiieren. Dies wirkt sich auch positiv auf lokale muslimische Organisationen aus, so dass es durchaus zu einem fruchtbaren Austausch gekommen ist, wie zahlreiche Initiativen zeigen. In der muslimischen Diaspora im Westen, z.B. in Großbritannien, sind muslimische Organisationen aktiv und suchen über Kontakte mit den Kirchen auf der Ebene des sozialen Dienstes und der Erziehung den Dialog herzustellen (Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham; Islamic Foundation, Leicester).

In dem vom Bürgerkrieg (1975–1992) geplagten Libanon konnten Religionsführer mit anderen wichtigen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens immer wieder eine Art Waffenstillstand aushandeln, die jenseits konfessioneller Grenzen

lagen, und so zeitweise zu einem konstruktiven Dialogprozess beitragen. Hier ist insbesondere der in Beirut ansässige Middle Eastern Council of Churches als Ansprechpartner hervorgetreten. Weitere Dialog-Programme oder -initiativen gibt es u.a. in den USA und Kanada, in Nord- und Schwarz-Afrika. Hier steht die Herausstellung von Gemeinsamkeiten im Vordergrund, der Respekt und die Gleichberechtigung verschiedener Religionen werden gesucht.

Dies steht scheinbar im Gegensatz zu Muslim-Organisationen wie der »Nation of Islam« in den USA, die in der Vergangenheit aufgrund objektiver Erfahrungen der schwarzen Bevölkerung eher zur Abgrenzung neigte und immer wieder die Überlegenheit des Islam beschwor. Größere Interfaith-Veranstaltungen werden auch in Form von »Parlamentarischen Dialogen« abgehalten, wie z.B. die World's Parliament of Religions in Chicago 1893. Diese Form des Dialoges hat in den 1980ern und 1990ern zugenommen, beispielsweise unter der Leitung verschiedener Multifaith-Organisationen.

Strukturell gesehen sind »institutionelle Dialoge« organisierte Treffen, um Vertreter verschiedener religiöser Institutionen gezielt zusammenzubringen. »Theologische Dialoge« wiederum bezeichnen strukturierte Treffen, die sich vor allem mit theologischen und philosophischen Aspekten beschäftigen, wie z.B. das Gottesverständnis, die Bedeutung der Offenbarung, Mensch und Gesellschaft etc. im Kontext einer religiös pluralistischen Umwelt, und zwar inter- als auch intra-religiös. »Dialog in der Gesellschaft« und »Dialog des Lebens« konzentrieren sich auf Probleme in der Alltagswelt und haben daher praktische Belange im Zentrum ihres Diskurses, wie z.B. das Verhältnis von Religion und Staat, religiöse Minderheiten und ihre Rechte, Probleme interreligiöser Ehen, Erziehung und Religion. Ziel ist es oft, gemeinsame Aktionsprogramme zu entwickeln, um die lokale, durchaus auch informelle Interaktion, etwa durch gegenseitiges Kennenlernen, zu verbessern. In Deutschland ist dafür u.a. die Christlich-Islamische Gesellschaft in Köln als Ansprechpartner hervorgetreten. Neuere *face-to-face*-Initiativen finden in Deutschland u.a. in dem Projekt der *Offenen Moschee* in Mannheim mit ihren Begegnungskonzepten einen Höhepunkt. Ziel der Mannheimer Initiative ist die Verankerung des interreligiösen Dialogs bei Gläubigen beider Seiten und die praktische Umsetzung auf persönlicher Ebene. Ähnliches wird derzeit in dem Projekt »Multi-Faith Centre« der University of Derby in England versucht. Probleme entstehen allerdings, wenn sich muslimische Staaten in innergesellschaftliche Dialogprozesse einmischen wie z.B. die Türkei. Hier muss anerkannt werden, dass die Muslime in Europa längst keine »Außenposten« muslimischer Staaten mehr sind, sondern integraler Bestandteil europäischer Gesellschaften.

Zu denken gibt auch die Tatsache, dass der Teilnehmerkreis oft begrenzt ist, dieser zumeist aus einem liberalen und kirchlich engagierten »Bildungsbürgertum« stammt, und dass es zu wenige weibliche Teilnehmerinnen an solchen Veranstaltungen gibt.

Regelmäßige Treffen oder Gesprächskreise zum gegenseitigen Kennenlernen und um Wissen über den Glauben und den Alltag des Anderen zu erwerben, sollten abwechselnd in Pfarrgemeinden und Moscheen stattfinden, wobei Anfangs- und Schlussgebet je von einem Muslim und von einem Christen gesprochen werden können. Ziel ist es, alltags- und stadtteilbezogen zu wirken und auf diese Weise eine Interkulturalität zu entwickeln, die jenseits eines religiösen Essentialismus liegt. Denn es sind nicht die Religionen, die sich begegnen, sondern Menschen, die in unterschiedlichen religiösen Systemen verankert sind. Die Träger dieser Systeme sind kontextuell abhängig und folglich auch flexibel in der Interpretation des ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Repertoires.

Der »spirituelle Dialog« will das spirituelle Leben der verschiedenen Religionsgemeinschaften nachvollziehbar und erlebbar machen, wie es z.B. in der teilnehmenden Beobachtung anderer religiöser Rituale zum Ausdruck kommt oder gar in Form eines gemeinsamen inter-religiösen Gebetserlebnisses. Das gelebte inter-religiöse Miteinander findet u.a. in der islamischen Mystik, im Sufismus, statt, eine besondere Art und Weise des Dialogs, denn Sufis waren es, die seit dem 12. Jh. in fremde Kulturen eindringen und, indem sie lokale Elemente aufnahmen, zu einer fruchtbaren Interaktion beitragen. So kann das integrative Potential des Sufitums auch heute genutzt werden, um das gegenseitige Kennenlernen und die Eingliederung der Muslime in der Diaspora zu fördern.

Die organisierte Dialog-Bewegung ist ein neues Kapitel in der langen Geschichte der Begegnung zwischen Christentum und Islam. Dies ist besonders vor dem Hintergrund des gegenseitigen Misstrauens und der gegenseitigen Angst von besonderer Bedeutung. Dialogerfolge sind folglich besonders auf zwischenmenschlicher Ebene zu verzeichnen.

In Anbetracht der langen feindlichen Geschichte und der Erfahrung des Kolonialismus sowie der Einmischung einflussreicher westlicher Industrienationen in die Politik muslimischer Staaten sind Muslime aber weiterhin skeptisch gegenüber einem christlich initiierten Dialog. Sie sehen darin bisweilen eine Fortführung christlich-missionarischer Aktivitäten. Ebenso besteht unter vielen Christen weiterhin das stereotype Bild vom Islam, welcher als militante Religion einer friedfertigen Christenheit entgegensteht. Diese Vorurteile gilt es zu überwinden. Neue Möglichkeiten des Dialogs führen zur Experimentierfreudigkeit, so dass auf dem Weg von *trial and error* immer wieder neue Strategien entwickelt werden müssen, die den gegenseitigen Respekt und Zusammenarbeit fordern und fördern.

Grundsätzlich ist der Dialog ein Gewinn in der interkulturellen Kommunikation und maßgeblich für das Verstehen des Anderen und auch des Selbst. Denn im dynamischen Prozess der Konstruktion und Rekonstruktion des Anderen – durch Projektion und Introjektion – ändert sich zugleich die Selbstwahrnehmung, so dass eigene ebenso wie andere Selbstkonzepte stets modifiziert werden. Imaginierte Vorstellungen wie etwa Autochthonität, Reinheit, Homogenität oder nationale

Kultur sind daher einer permanenten Änderung unterworfen. Auf und vor allem zwischen beiden Seiten kann folglich eine ganze Reihe gesellschaftlicher Übergänge ausgemacht werden, die durchaus produktiv wirken können, da sie sozialen Raum für verschiedenste – auch religiöse – Identitäts- und Diskursebenen bieten.

Vor allem ist ein Aufbrechen von Tabuthemen notwendig, um nicht in alten kognitiven Strukturen zu verharren. Dialog fordert insbesondere Kritik am eigenen System. Denn wer sich in den Dialog begibt ohne die Bereitschaft, verändert aus ihm herauszukommen, ist dialogunfähig. Hier ist das Bemühen um ein hermeneutisches Denken hilfreich. Eine ausschließlich westliche Wertorientierung als Voraussetzung erweist sich als kontraproduktiv im Dialog. Notwenig ist schließlich auch ein innermuslimischer Dialog, um den Stereotypen und Indoktrinationsversuchen verschiedener Gruppen im islamischen Spektrum zu begegnen. Vor allem der Ausschluss missionarischen Denkens, dafür Respekt gegenüber dem Anderen und vor dessen Selbstdarstellung sowie die Bereitschaft zu persönlichen Lernprozessen sind, wie Erfahrungen auf verschiedenen lokalen Ebenen zeigen, Garantien für einen konstruktiven und nachhaltigen Dialog.

Nach dem 11. September 2001 gibt es einen erneuten Schub und verstärkte Suche nach Dialog, insbesondere durch christliche Institutionen. Auch politische Stiftungen fühlen sich nun berufen, den Dialog mit Muslimen gezielt aufzubauen und suchen dazu neue Strategien. Dieser Dialog ist jedoch noch nicht sehr ausgeprägt, er ist gefährdet durch die »Kreuzzug-Jihad-Rhetorik«.

*H. Bobzin*, Islam und Christentum, 7.–19. Jh.: TRE 9, 336–349; *H. Busse*, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum, Darmstadt 1988; *L. Hagemann/R. Albert*, Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung, Würzburg/Altenberge 1998; *A. Hourani*, Der Islam im Europäischen Denken, Frankfurt 1994; *S. P. Huntington*, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996; *A.-Th. Khoury/L. Hagemann*, Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime, Altenberge 1986; *W. Lepenies*, »Das Ende der Überheblichkeit«. Das aktuelle Dokument, Kulturaustausch 1 (1996) 114–117; *E. Rudolph*, Islamisch-Christliche Dialoge 1950–1993, Lausanne 1993; *E. Said*, Orientalism. Western Conceptions of the Orient, London 1979; *C. Schirrmacher*, Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jh., Berlin 1992; *A. Siddiqui*, Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century, London 1997; *J. Sperber*, Dialog mit dem Islam, Göttingen 1999; *J. Waardenburg* (Hg.), Muslim Perceptions of other Religions, New York/Oxford 1999.

*Zeitschriften*: CIBEDO-Beiträge, hg. v. der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle, Frankfurt; Islam and Christian-Muslim Relations, hg. v. Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham; Islamochristiana, hg. v. Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, Rom.

JAMAL MALIK