

Hans-Christoph Goßmann

Religionspädagogik und interreligiöser Dialog

Christlich-islamischer Dialog aus
religionspädagogischer Perspektive



Hans-Christoph Gofmann

Religionspädagogik und interreligiöser Dialog

Theologie in pluraler Gesellschaft

Herausgegeben von

Naime Çakir-Mattner

Philipp David

Ansgar Kreutzer

Band 2

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Ulrich Dehn (Universität Hamburg)

Prof. Dr. Christel Gärtner (Universität Münster)

Prof. Dr. Franz Gmainer-Pranzl (Paris Lodron Universität Salzburg)

Prof. Dr. Malte Dominik Krüger (Philipps-Universität Marburg)

Priv.-Doz. Dr. Elke Morlok (Goethe-Universität Frankfurt am Main)

Prof. Dr. Ömer Özsoy (Goethe-Universität Frankfurt am Main)

Prof. Dr. Hansjörg Schmid (Université de Fribourg)

Prof. Dr. Mira Sievers (Universität Hamburg)

Hans-Christoph Goßmann

Religionspädagogik und interreligiöser Dialog

Christlich-islamischer Dialog aus
religionspädagogischer Perspektive

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Satz: Jona Johannes Will
Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlagmotiv: © akg-images / picture-alliance / dpa

Printed in Germany
ISBN Print: 978-3-534-64081-2
ISBN E-Book (PDF): 978-3-534-64082-9

Dem Andenken
meiner Eltern
Elsbe und Klaus Goßmann

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
1 Die Präsenz von Menschen islamischen Glaubens in Deutschland als Thema der Religionspädagogik	23
1.1 Die muslimischen Dialogpartnerinnen und -partner in der deutschen Gesellschaft und ihre Geschichte in diesem Land	23
1.2 Die Inkulturation des Islams als Folge der Integration von Musliminnen und Muslimen	33
1.3 Religionspädagogische Konzeptionen als Reaktionen auf die interreligiöse Situation	38
1.3.1 Karl Ernst Nipkow	38
1.3.2 Johannes Lähnemann	52
1.3.3 Stephan Leimgruber	66
1.4 Interreligiosität – eine religionspädagogische Herausforderung? ..	78
2 Praxisfelder des christlich-islamischen Dialogs	79
2.1 Die Ebenen des interreligiösen Dialogs	79
2.1.1 Die Ebene der Konvivenz	79
2.1.2 Die Ebene des gemeinsamen Betens	82
2.1.3 Die Ebene theologischer Fachgespräche	106
2.2 Belastungen des Dialogs	110

2.2.1 Belastungen, die das Zustandekommen dialogischer Begegnungen verhindern	111
2.2.2 Belastungen, die in der Praxis dialogischer Begegnungen auftreten.....	141
3 Theologische Dimensionen des christlich-islamischen Dialogs.....	149
3.1 Die jeweilige Theologie als Bezugsrahmen der religiösen Identität der Dialogpartnerinnen und -partner.....	151
3.2 Christlich-theologische Begründungen des Dialogs.....	156
3.2.1 Dialog als Konsequenz der Offenbarung Gottes.....	156
3.2.2 Dialog als Konsequenz der Trinität	157
3.3 Christlich-theologische Voraussetzungen für den christlich- islamischen Dialog.....	161
3.3.1 Biblische Aussagen und christlich-islamischer Dialog	162
3.3.2 Mission versus Dialog?.....	175
3.4 Themen des christlich-islamischen Dialogs: Gemeinsamkeiten von und Unterschiede zwischen den religiösen Systemen Christentum und Islam.....	193
3.4.1 Identität Gottes.....	195
3.4.2 Gottes Offenbarung in seinem Wort.....	212
3.4.3 Die Frage der Entsprechung der Inlibration des Wortes Gottes im Qur'an und der Inkarnation des Wortes Gottes in Jesus Christus.....	215
3.4.4 Die Frage der christlichen Anerkennung Muhammads als Propheten und des Qur'ans als Wort Gottes.....	222
3.4.5 Theologische Anthropologie	233

3.4.6	Biblische Gestalten, die auch im Qur'an vorkommen – exemplarisch dargestellt anhand von Noah/Nuh.....	242
3.4.7	Der Altersbeweis.....	248
3.5	Der christlich-islamische Dialog im Rahmen der Beziehungen zwischen den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam ...	253
3.5.1	Der Glaube, auf der abschließenden Offenbarung Gottes zu basieren und die daraus resultierende Sicht der beiden anderen „abrahamitischen Religionen“	254
3.5.2	Christlich-jüdischer Dialog im Verhältnis zum (sonstigen) interreligiösen Dialog.....	263
3.6	Die Frage tragfähiger theologischer Grundlagen des interreligiösen Dialogs	273
3.6.1	Die Verhältnisbestimmung von Religionen zueinander.....	273
3.6.2	Die Alternative: Interreligiöser Dialog als Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit.....	289
4	Dialog im Spannungsfeld von Distanz und Nähe.....	301
4.1	Differenz als innerer und äußerer Grund des Dialogs.....	301
4.2	„Respekt“ als Leitbegriff im Dialog	308
4.3	Interreligiöser Dialog als Dimension zwischenmenschlicher Begegnung.....	313
5	Elemente einer Pädagogik des interreligiösen Dialogs.....	319
5.1	Christlich-islamischer Dialog als Ort von Bildung	319
5.1.1	Die identitätsstiftende Funktion des christlich-islamischen Dialogs.....	322

5.1.2 Die friedensstiftende Funktion des christlich-islamischen Dialogs	340
5.2 Dialogfähigkeit als Teil der Allgemeinbildung.....	342
5.2.1 Dialogfähigkeit	343
5.2.2 Hans Werner Heymanns Verständnis von Allgemeinbildung.....	344
5.3 Interreligiöser Dialog als Ort religiösen Lernens	360
6 Religionspädagogisches Resümee	367
Literaturverzeichnis	369

Vorwort

Dieses Buch basiert auf den Erfahrungen, die ich im christlich-islamischen Dialog habe sammeln können – in den über dreizehn Jahren als Beauftragter meiner Landeskirche für den christlich-islamischen Dialog, in den darauffolgenden Jahren als Beauftragter für den christlich-islamischen Dialog in den damals noch zwei Kirchenkreisen Dithmarschens sowie in anderen Phasen meines beruflichen und auch privaten Lebens. Dabei habe ich immer wieder die Erfahrung machen können, dass sich christlich-islamische Dialoge nicht zwischen abstrakten Größen namens Christentum und Islam vollziehen, sondern zwischen Menschen, die in diesen Religionen auf ihre je eigene, unverwechselbare Art und Weise beheimatet sind.

Die theologische und pädagogische Reflexion dieser Erfahrung habe ich in der vorliegenden Arbeit verschriftlicht, die unter dem Titel ‚Religionspädagogische Zugänge zum interreligiösen Dialog. Dargestellt anhand des christlich-islamischen Dialogs‘ im Wintersemester 2022/23 von der Fakultät für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn als Habilitationsschrift für das Fach Praktische Theologie / Religionspädagogik angenommen worden ist.

Diese Arbeit wäre nicht ohne die Begleitung und Unterstützung von Menschen entstanden, denen ich an dieser Stelle herzlich danken möchte:

Mit Imam Dr. Ali Özgür Özdil, mit dem mich eine mittlerweile Jahrzehnte dauernde Freundschaft verbindet, habe ich viele Teile der Arbeit diskutieren können. Dafür bin ich ihm sehr dankbar.

Mein besonderer Dank gilt Professor Dr. Harald Schroeter-Wittke. Er hat mir unzählige Anregungen gegeben, die maßgeblich dazu beigetragen haben, die religionspädagogischen Dimensionen der bearbeiteten Themen schärfer zu konturieren, und das Erstgutachten geschrieben. Professorin Dr. Claudia D. Bergmann danke ich für das Erstellen des Zweitgutachtens, Professor Dr. Johannes Rehm für die Übernahme des Drittgutachtens.

Für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe ‚Theologie in pluraler Gesellschaft‘ danke ich den Herausgeber*innen Professorin Dr. Naime Çakir-Mattner, Professor Dr. Philipp David und Professor Dr. Ansgar Kreutzer.

Herrn Dr. Jan-Pieter Forßmann vom Verlag Herder danke ich für seine engagierte Betreuung dieses Buchprojektes.

Mein Dank gilt nicht zuletzt auch meinem Sohn Jona Johannes Will für seine Unterstützung beim Formatieren des Textes.

Großzügige Druckkostenzuschüsse haben die Publikation dieser Arbeit ermöglicht. Dafür danke ich der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) sowie dem Referat für Christlich-Islamischen Dialog des Ökumenewerks der Nordkirche.

Diese Arbeit ist dem Andenken meiner beiden ersten religionspädagogischen Lehrer*innen gewidmet, meiner Eltern Elsbe und Klaus Goßmann.

Hamburg, im September 2024

Hans-Christoph Goßmann

Einleitung

Interreligiöse Begegnungen werfen Fragen auf, die theologische Klärungen erfordern. Da sich diese Fragen in kirchlichen Praxisfeldern sowie im Religionsunterricht stellen, werden sie auch im Rahmen der theologischen Disziplin ‚Praktische Theologie‘ bearbeitet, dort schwerpunktmäßig in der Religionspädagogik, wobei hier ein weites Verständnis von Religionspädagogik zugrunde liegt, das religionspädagogisches Handeln nicht nur in der Schule, sondern auch in Kirche, etwa als Gemeindepädagogik, und in Gesellschaft, etwa als politische Bildung, verortet.

Die religionspädagogischen Zugänge zum interreligiösen Dialog werden in der vorliegenden Untersuchung anhand des christlich-islamischen Dialogs entfaltet. Der christlich-islamische Dialog kann nicht ohne seinen konkreten Kontext verstanden werden, denn er wird durch den Kontext bestimmt, in dem er gestaltet wird. Wie jede Theologie mit ihren konkreten Umsetzungen ist auch jede konkrete Gestaltung des christlich-islamischen Dialogs immer kontextuell bedingt. Dementsprechend ist der Untersuchungsgegenstand präziser zu bestimmen: Es geht im Rahmen dieser Abhandlung um die konkreten Formen, die der christlich-islamische Dialog im Kontext Deutschlands angenommen hat.

Deshalb ist in dem ersten Kapitel der äußere Anlass für den christlich-islamischen Dialog in Deutschland Gegenstand der Betrachtung: die Präsenz von Musliminnen und Muslimen in der deutschen Gesellschaft. Denn die dauerhafte Präsenz von Menschen islamischen Glaubens in der deutschen Gesellschaft bildet den Anlass, in dem – religiös betrachtet – primär christlich geprägtes Deutschland die Begegnungen von Christinnen und Christen mit Musliminnen und Muslimen zu gestalten und zu reflektieren. Da Musliminnen und Muslime im Kontext unserer Gesellschaft leben, kommt es zu einem Beeinflussungsprozess: Der Islam muss von seinen hier lebenden Anhängerinnen und Anhängern auf eine Art und Weise praktiziert werden, die den kulturellen Rahmenbedingungen entspricht, die in der deutschen Gesellschaft prägend sind. Damit inkulturiert sich der Islam als Religion gleichsam in Deutschland; es entwickelt sich eine Form des Islams, die als „deutscher Islam“ bezeichnet werden kann.

Diese Entwicklung stellt die Religionspädagogik vor neue Herausforderungen. In der vorliegenden Untersuchung werden die religionspädagogischen Konzepte

von Karl Ernst Nipkow, Johannes Lähnemann und Stephan Leimgruber dargestellt, die sie angesichts dieser Herausforderung entwickelt haben. Dafür werden in den folgenden Kapiteln die praktischen, die theologischen und die pädagogischen Dimensionen des christlich-islamischen Dialogs dargestellt. Werden diese Dimensionen zu den hier dargestellten religionspädagogischen Konzepten von Karl Ernst Nipkow, Johannes Lähnemann und Stephan Leimgruber in Beziehung gesetzt, wird deutlich, dass diese eine tragfähige Grundlage für die Gestaltung sowie die theologische und pädagogische Reflexion des interreligiösen Dialogs bilden, da es in ihnen nicht nur um den Lernort Schule geht, sondern um das Lernen als lebenslangen Prozess. Die Religionspädagogik hat in Bezug auf nichtchristliche Religionen eine Entwicklung vollzogen, die dazu geführt hat, dass nicht mehr ausschließlich deren Glaubensinhalte untersucht werden, sondern die Lernprozesse in Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit. Der Titel des Beitrages ‚Vom Unterricht über Fremdreigionen zum interreligiösen Lernen‘ von Johannes Lähnemann¹ bringt diese Entwicklung prägnant auf den Punkt.

Im zweiten Kapitel werden die praktischen Dimensionen des christlich-islamischen Dialogs zur Sprache gebracht. Zunächst werden die Ebenen dargestellt, auf denen sich christlich-islamische Dialoge vollziehen. Dabei wird zwischen drei Ebenen differenziert: der Ebene der Konvivenz, m. a. W. des Zusammenlebens im Alltag, der Ebene des gemeinsamen Betens und der Ebene theologischer Fachgespräche. Im Zusammenhang der Frage des gemeinsamen Betens wird zunächst dargestellt, wie der Begriff „Gebet“ inhaltlich gefüllt wird und welche Formen des Gebets es gibt. In einem Exkurs wird der Frage nachgegangen, ob ein gemeinsames christlich-jüdisches Gebet theologisch verantwortet werden kann, um anschließend die Frage nach der theologischen Legitimität in Bezug auf das gemeinsame christlich-islamische Gebet zu stellen. Da in den letzten Jahren an vielen Orten multireligiöse Gebetsräume eingerichtet worden sind, werden im Rahmen der Diskussion der Möglichkeit eines gemeinsamen christlich-islamischen Gebets die Konzeptionen solcher Räume dargestellt. Es werden die Möglichkeiten und

¹ J. Lähnemann, Vom Unterricht über Fremdreigionen zum interreligiösen Lernen, in: Fr. Schweitzer; V. Elsenbast; Chr. Th. Scheilke (Hgg.), Religionspädagogik und Zeitgeschichte im Spiegel der Rezeption von Karl Ernst Nipkow, Gütersloh 2008, S. 107–120.

Grenzen christlich-islamischer Gemeinschaft auch in Bezug auf die Frage der theologischen Legitimität eines gemeinsamen christlich-islamischen Abendmahles diskutiert.

Christlich-islamische Dialoge verlaufen oft nicht konfliktfrei. Im Folgenden wird dargestellt, welchen Belastungen dialogische Begegnungen ausgesetzt sind. Dabei wird differenziert zwischen den Belastungen, die das Zustandekommen dialogischer Begegnungen verhindern können, und denen, die in der Praxis dialogischer Begegnungen auftreten können. Zu den erstgenannten sind exklusive Wahrheitsansprüche zu zählen, die den andersgläubigen Dialogpartnerinnen und -partnern die Wahrheit ihres Glaubens absprechen. Um dies näher in den Blick zu nehmen, wird entfaltet, was unter ‚Wahrheit‘ verstanden werden kann und wie Wahrheit und Dialog zueinander in Beziehung gesetzt werden können.

Zu den Belastungen, die das Zustandekommen dialogischer Begegnungen verhindern können, gehören auch unsachgemäße Darstellungen des Islams in Massenmedien und in christlich-theologischen Lehrbüchern, weil sie ein Islambild vermitteln, das viele Christinnen und Christen davon abhält, mit Menschen islamischen Glaubens in einen Dialog zu treten. Bei der Auseinandersetzung mit der unsachgemäßen Islamdarstellung vieler Massenmedien kommt die Kritik zur Sprache, die von Islamwissenschaftlerinnen und Islamwissenschaftlern an dieser geübt wurde. Dies wird exemplarisch anhand der Arbeiten der Arbeitsgruppe ‚Konzeltour‘ in Hamburg und des ‚Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaftler‘ entfaltet. Die unsachgemäße Islamdarstellung in christlich-theologischen Lehrbüchern wird exemplarisch anhand des Standardwerkes ‚Kompendium der Kirchengeschichte‘ von Karl Heussi dargestellt, das zwar schon sehr alt ist, aber bis in die Gegenwart von Theologinnen und Theologen zur Vorbereitung auf die theologischen Examina genutzt wird. Der Frage, ob in jüngeren Lehrbüchern für Kirchengeschichte der Islam in angemessenerer Form dargestellt wird, als dies in dem Standardwerk von Heussi geschehen ist, wird anhand des ‚Lehrbuch[s] der Kirchen- und Dogmengeschichte‘ von Wolf-Dieter Hauschild nachgegangen.

Als Belastung des christlich-islamischen Dialogs in unserer Gesellschaft erweist sich auch die Art und Weise, in der oftmals die Situation christlicher Minderheiten in einigen islamisch geprägten Ländern zur Sprache gebracht wird. Häufig wird diese als Begründung dafür benannt, dass man keine dialogischen Begeg-

nungen mit Musliminnen und Muslimen suchen oder zumindest in diesen Begegnungen die Situation der christlichen Minderheiten deutlich zur Sprache bringen sollte. Da Musliminnen und Muslime somit für eine Art und Weise des Umgangs mit christlichen Minderheiten mit verantwortlich gemacht werden, auf die sie keinen Einfluss haben und die sie im Allgemeinen genauso kritisieren, wie dies Christinnen und Christen tun, belastet dies den christlich-islamischen Dialog. Diese Belastung hat in vielen Fällen zur Folge, dass christlich-islamische Dialoge gar nicht erst entstehen.

Eine weitere Belastung des christlich-islamischen Dialogs, die das Zustandekommen dialogischer Begegnungen von Christinnen und Christen mit Musliminnen und Muslimen oftmals von vornherein verhindert, stellt die Tatsache dar, dass einige islamische Gruppen in Deutschland vom Verfassungsschutz beobachtet werden. Deshalb wird ihre Verfassungstreue in Frage gestellt. Wenn nun potentielle muslimische Dialogpartnerinnen und -partner einem Dachverband angehören, der in einem Verfassungsschutzbericht genannt ist, so erweist sich dies in der Praxis oft als Grund, warum jeder Dialog mit diesen Musliminnen und Muslimen gemieden wird. In diesem Zusammenhang sind auch die Auswirkungen der Terroranschläge vom 11. September 2001 auf dialogische Begegnungen in den Blick zu nehmen. Denn zu diesen Auswirkungen gehört auch, dass Musliminnen und Muslime oft pauschal unter den Verdacht gestellt wurden und nach wie vor werden, potentielle Terroristinnen und Terroristen zu sein. Dies belastet den christlich-islamischen Dialog nachhaltig.

Neben den Belastungen, die das Zustandekommen dialogischer Begegnungen verhindern, gibt es auch solche, die im Dialog selbst entstehen. So misslingt die Kommunikation zwischen christlichen und muslimischen Dialogpartnerinnen und -partnern zuweilen deshalb, weil denselben Begriffen unterschiedliche inhaltliche Füllungen gegeben werden. Dieses Problem wird anhand des Begriffs „Fremder“ exemplarisch dargestellt.

Die unterschiedliche Wertung von Homosexualität kann ebenfalls eine Belastung des Dialogs sein bzw. werden. Denn Homosexualität erweist sich im christlich-islamischen Dialog als ein Thema, an dem sich immer wieder z. T. sehr heftige Kontroversen entzünden und das somit Anlass für Konflikte in diesem Dialog bietet.

Im dritten Kapitel werden die theologischen Dimensionen des christlich-islamischen Dialogs sowie ihre religionspädagogische Relevanz thematisiert. Denn auch wenn der christlich-islamische Dialog kein Dialog zwischen zwei abstrakten Größen namens ‚Christentum‘ und ‚Islam‘ ist, sondern ein Dialog zwischen Menschen, die auf ihre je eigene, unverwechselbare Art und Weise in ihrer jeweiligen Religion beheimatet sind, so gibt die jeweilige Theologie doch den Bezugsrahmen der religiösen Identität der Dialogpartnerinnen und -partner vor und ist deshalb im Rahmen der vorliegenden Untersuchung in den Blick zu nehmen.

Zunächst wird dargelegt, wie der Dialog christlich-theologisch begründet werden kann. Die beiden entfalteten Möglichkeiten beziehen sich einerseits auf die Offenbarung Gottes und andererseits auf die Trinität. Im Anschluss daran werden die christlich-theologischen Voraussetzungen des christlich-islamischen Dialogs diskutiert. Dabei wird in einem ersten Schritt nach biblischen Aussagen gefragt, die für den christlich-islamischen Dialog von Relevanz sein könnten. Da der Islam eine nachbiblische Religion ist, gibt es keine biblischen Aussagen, die sich direkt auf den Islam bzw. auf Musliminnen und Muslime beziehen. Es gibt jedoch Aussagen in der Bibel, die für die Einschätzung des Islams sowie des christlich-islamischen Dialogs von Bedeutung sind. Diese werden thematisiert, wobei alt- und neutestamentlichen Aussagen in zwei Paragraphen dargestellt werden. Da es im Neuen Testament den so genannten „Missionsbefehl“ (Mt 28,18b–20) gibt und viele Christinnen und Christen aufgrund dieses „Befehles“ die Auffassung vertreten, dass Musliminnen und Muslime zum christlichen Glauben zu bekehren seien, wird die Frage gestellt, ob – ausgehend von biblischen Aussagen – statt einen interreligiösen Dialog mit Musliminnen und Muslimen zu führen diese nicht zu missionieren seien. Diese Frage erfordert eine theologische Klärung. Dabei wird die missionstheologische Debatte über die Frage dargestellt, in welchem Verhältnis „Dialog“ und „Mission“ zueinander stehen.

In dem darauffolgenden Paragraphen werden Themen des christlich-islamischen Dialogs zur Sprache gebracht. Dabei geht es um die Gemeinsamkeiten von und Unterschiede zwischen den religiösen Systemen Christentum und Islam. Diese Gemeinsamkeiten und Unterschiede werden im Rahmen dieses Paragraphen jedoch nur insofern thematisiert, wie sie in christlich-islamischen Dialogen zur Sprache kommen und/oder darüber hinaus in ihnen von Relevanz sind. Es

geht also nicht um einen umfassenden religionswissenschaftlichen Vergleich zwischen den Religionen Christentum und Islam. In diesem auf die Praxis des Dialogs bezogenen Vergleich wird in einem ersten Schritt nach der Identität Gottes in Christentum und Islam gefragt. In diesem Zusammenhang wird der Gebrauch der arabischen Gottesbezeichnung „Allah“ durch Musliminnen und Muslime thematisiert, weil er die Ehrfurcht zeigt, mit der diese von Gott sprechen, und es wird der Monotheismus zur Trinität in Beziehung gesetzt. In einem zweiten Schritt wird die Bedeutung des Wortes Gottes als Offenbarung in den Blick genommen. Dabei wird deutlich, dass neben der grundlegenden Gemeinsamkeit von christlicher und islamischer Religion, dass das Wort Gottes im Zentrum des Glaubens steht, der ebenso grundlegende Unterschied besteht, dass das Wort nach christlichem Glauben in Jesus Christus und nach islamischem Glauben im Qur'an Gestalt angenommen hat.

Von einigen christlichen Theologen ist für die Anerkennung Muhammads als Propheten und des Qur'ans als Wort Gottes plädiert worden. Es wird deshalb der Frage nachgegangen, inwieweit dies aus christlich-theologischer Sicht als legitim betrachtet werden kann, inwiefern damit eine Brücke im christlich-islamischen Verständnis entsteht und in welche Aporien dies führen kann. Da sowohl im Christentum als auch im Islam Theologie und Anthropologie auf das Engste aufeinander bezogen sind, werden im Anschluss an die Darstellung der Bedeutung des Wortes Gottes die unterschiedlichen theologischen Anthropologien in Christentum und Islam in den Blick genommen.

In einem weiteren Schritt wird anhand von Noah/Nuh exemplarisch die Bedeutung biblischer Gestalten für den christlich-islamischen Dialog thematisiert, die innerbiblisch nicht als Propheten gelten, im Qur'an jedoch als solche bezeichnet werden. In diesem Kapitel wird auch entfaltet, dass der Altersbeweis eine Form des theologischen Denkens ist, die sowohl in christlicher als auch in islamischer Theologie prägend gewirkt hat: In beiden Religionen gibt es die Auffassung, dass für die Wahrheit einer Auffassung deren hohes Alter spricht.

Da im christlich-islamischen Dialog viele Fragen und Themen von Relevanz sind, die auch im christlich-jüdischen Dialog begegnen, wird der christlich-islamische Dialog im Rahmen der Beziehungen zwischen den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam verortet. Dabei kommt der Glaube, auf der abschlie-

ßenden Offenbarung Gottes zu basieren, zur Sprache sowie die daraus resultierende Sicht der beiden anderen „abrahamitischen Religionen“. Zunächst wird die jüdische Sicht der beiden nachjüdischen Religionen Christentum und Islam dargestellt, dann die islamische Sicht der beiden vorislamischen Religionen Judentum und Christentum. Bei der Darstellung der christlichen Sicht des Judentums und der des Islams muss zwischen diesen beiden differenziert werden. Denn da das Christentum einerseits eine nachjüdische und andererseits eine vorislamische Religion ist, ist die christliche Sicht des Judentums von anderen Faktoren bestimmt als die christliche Sicht des Islams. In diesem Zusammenhang wird auch der Frage nachgegangen, in welchem Verhältnis der christlich-jüdische Dialog zum Dialog von Christinnen und Christen mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften steht. Da oft die Auffassung vertreten wird, dass der christlich-jüdische Dialog etwas grundlegend anderes sei als der sonstige interreligiöse – und somit auch als der christlich-islamische – Dialog, ist dies im Rahmen einer Untersuchung zu klären, in der es auch um die theologischen Dimensionen des christlich-islamischen Dialogs geht.

Oft wird in Bezug auf den interreligiösen Dialog versucht, das Verhältnis der Religionen, denen die Dialogpartnerinnen und -partner angehören, zueinander zu bestimmen. Im Rahmen christlicher Theologie sind drei Modelle der theologischen Wertung anderer Religionen entwickelt worden: das exklusivistische, das inklusivistische und das pluralistische Modell. Im Rahmen dieses Kapitels werden alle drei Modelle kurz dargestellt und kritisch gewürdigt. Dabei sind zwei Fragen leitend:

- Entsprechen die Modelle den Religionen der Dialogpartnerinnen und -partner, die die interreligiösen Dialoge gestalten; werden sie ihnen gerecht?
- Ebnen die Modelle interreligiösen Dialogen Wege?

Es wird dargelegt, warum hinsichtlich der drei genannten Modelle die Frage, ob sie interreligiösen Dialogen Wege ebnen, mit „Nein“ zu beantworten ist und somit keines dieser Modelle eine theologische Grundlage für den interreligiösen – und damit auch den christlich-islamischen – Dialog bietet. Deshalb ist eine alternative Betrachtungsweise notwendig. In deren Rahmen wird nicht der Versuch

einer Verhältnisbestimmung von unterschiedlichen Religionen – im vorliegenden Fall von Christentum und Islam – unternommen, sondern die religionspädagogisch relevante Frage gestellt, wie Dialoge zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit gestaltet werden können. In diesem Zusammenhang wird die inhaltliche Füllung des Begriffs „Dialog“ benannt. Dabei wird auch der Frage nachgegangen, ob auch auf digitalem Weg dialogische Begegnungen möglich sind.

Auf der Grundlage dieser Untersuchungen wird im vierten Kapitel ein Verständnis des christlich-islamischen Dialogs dargestellt. Dabei wird zunächst gezeigt, dass Differenz kein Defizit ist, das es im Dialog zu überwinden gilt, sondern vielmehr der Grund für jeden interreligiösen Dialog. In diesem Zusammenhang wird „Respekt“ als Leitbegriff in einem so verstandenen Dialog benannt. Denn weder der Begriff der „Toleranz“ noch der der „Akzeptanz“ erweisen sich als hinreichende Leitbegriffe im Dialog, die seinen verschiedenen Dimensionen angemessen sind. Abschließend wird – ausgehend von der These, dass der christlich-islamische Dialog kein Dialog zwischen zwei abstrakten Größen namens ‚Christentum‘ und ‚Islam‘ ist, sondern ein Dialog zwischen Menschen, die auf ihre je eigene, unverwechselbare Art und Weise in ihrer jeweiligen Religion beheimatet sind – der interreligiöse Dialog als eine Dimension zwischenmenschlicher Begegnung beschrieben.

Im fünften Kapitel werden anhand des christlich-islamischen Dialogs Elemente einer Pädagogik des interreligiösen Dialogs thematisiert. In einem ersten Schritt wird dabei der christlich-islamische Dialog als Ort von Bildung dargestellt. Denn dieser Dialog kann für die an ihm Beteiligten zwei bildende Funktionen haben: die identitätsstiftende sowie die friedensstiftende Funktion. In diesem Zusammenhang wird auf die inhaltliche Füllung des Begriffs „Identität“ eingegangen und Hans Jochen Margulls Konzept der „Verwundbarkeit“ im Dialog erläutert. Darüber hinaus wird entfaltet, dass Dialogfähigkeit zur Allgemeinbildung gehört. Dabei wird von dem Verständnis von Allgemeinbildung ausgegangen, das Hans Werner Heymann vertritt. Es wird gezeigt, dass die sieben Aufgaben, die Heymann den allgemeinbildenden Schulen zuschreibt, unmittelbar dem Ziel interreligiöser Bildung dienen, Dialogfähigkeit zu vermitteln.

Anschließend wird mit Bezug auf das von Ingrid Schoberth entwickelte religionspädagogische Konzept der ‚Diskursräume religiösen Lernens‘ dargelegt, dass

interreligiöser Dialog ein Ort des Lernens ist, für das die Offenheit gegenüber dem und den Anderen konstitutiv ist und das nicht nur dazu beitragen kann, den Glauben bzw. die Glaubensweisen der jeweils anderen kennenzulernen und zu verstehen, sondern auch dazu, einen neuen Zugang zum eigenen Glauben zu bekommen.

In einem abschließenden sechsten Kapitel wird ein religionspädagogisches Resümee gezogen, in dem auf Grundlage dieser fünf Kapitel herausgestellt wird, dass interreligiöse Dialoge religiöse Lernprozesse sind, die nur verstanden und gestaltet werden können, wenn ihre religionspädagogischen Dimensionen wahrgenommen und reflektiert werden.

Zitate aus dem Qur'an sind nach der Übersetzung von Adel Theodor Khoury (Der Koran. Übersetzung von Adel Theodor Khoury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah. Mit einem Geleitwort von Inamullah Khan, Gütersloh 1987) wiedergegeben.

1 Die Präsenz von Menschen islamischen Glaubens in Deutschland als Thema der Religionspädagogik

In diesem Kapitel werden die Präsenz von Menschen islamischen Glaubens in der deutschen Gesellschaft und ihre geschichtliche Entwicklung näher in den Blick genommen. Sie bot den Anlass, sich im Rahmen der Theologie mit dem Phänomen der Interreligiosität auseinanderzusetzen. „Die Gegenwart anderer Religionen oder Weltanschauungen ist immer auch eine Anfrage an die je eigene Tradition.“¹ Wie diese Auseinandersetzung in der Religionspädagogik erfolgt, wird anhand der Konzepte von Karl Ernst Nipkow, Johannes Lähnemann und Stephan Leimgruber dargestellt.

1.1 Die muslimischen Dialogpartnerinnen und -partner in der deutschen Gesellschaft und ihre Geschichte in diesem Land

Für den christlich-islamischen Dialog gilt, was für jeden interreligiösen Dialog gilt: Er ist immer geprägt von dem kulturellen Umfeld, in dem er geführt wird, d. h.: Es gibt den christlich-islamischen Dialog nicht an sich, sondern immer nur in einem konkreten Kontext. Wie für jede Theologie gilt also auch entsprechend für jede Form des interreligiösen, in unserem Falle: christlich-islamischen Dialogs, dass er kontextuell bedingt ist. Der Kontext, in dem der christlich-islamische Dialog im Rahmen dieser Arbeit dargestellt und untersucht werden soll, ist der der Bundesrepublik Deutschlands. Deshalb ist es unerlässlich, in einem ersten

¹ W. Ustorf, *Der dialogische Kurs und die missionarischen Eisberge*, S. 70.

Schritt die Rahmenbedingungen in den Blick zu nehmen, die die Konkretionen dieses christlich-islamischen Dialogs bestimmen: Die Bundesrepublik Deutschland ist kirchlich geprägt. An dieser Tatsache haben auch die schwindende Mitgliederzahl der beiden Großkirchen sowie der damit einhergehende Traditionsabbruch – zumindest bisher – im Wesentlichen nichts geändert. In dieses Land sind Menschen islamischen Glaubens gekommen und heimisch geworden. Die Dialogsituation ist also davon geprägt, dass Musliminnen und Muslime als zunächst ausländische Minderheit in ein in religiöser Hinsicht primär christlich geprägtes Land gekommen sind. Sie sind also zum einen die gleichsam „Hinzugekommenen“ und zum anderen eine religiöse Minderheit. Um die Situation der in der Bundesrepublik Deutschland lebenden Musliminnen und Muslime zu verstehen, ist es unerlässlich, ihre Geschichte sowie ihre Gegenwart näher in den Blick zu nehmen: Wo kommen sie her? Wie lange leben sie bereits in der Bundesrepublik Deutschland? Wie gestalten sie ihr alltägliches Leben als Musliminnen und Muslime in diesem Land?

Um diese Fragen zu beantworten, wird zunächst die Geschichte des Islams in Deutschland näher beleuchtet. Dabei ist es sinnvoll, zwischen der Geschichte des Islams in Deutschland, in der dieser die deutsche Kultur geprägt hat bzw. damit begonnen hat, und der Vorgeschichte, in der die ersten Menschen islamischen Glaubens als verschwindend kleine Minderheit im Gebiet der heutigen Bundesrepublik Deutschland gelebt haben, zu differenzieren. Während die Geschichte mit der Anwerbung türkischer Gastarbeiter begann,² reicht die Vorgeschichte bis in die achtziger Jahre des siebzehnten Jahrhunderts zurück: So findet sich im Kirchhof von Brake, einem Dorf, zwölf Kilometer nördlich von Detmold/Lippe,³ ein Grabstein mit folgender Inschrift:

² Vgl. U. Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?*, S. 36: „Tatsächlich fängt die Geschichte des Islam in Deutschland jedoch erst mit den Gastarbeitern an, die seit den sechziger Jahren in die damalige Bundesrepublik Deutschland geholt worden waren.“; s. a. A. Stöbe, *Islam – Sozialisation – Interkulturelle Erziehung*, S. 40.

³ Brake ist heute Stadtteil von Lemgo und gekennzeichnet durch das Schloss Brake, in dem die lippischen Fürsten residierten, bevor sie ihre Residenz nach Detmold verlegten.

HIER LIGT BE/GRABEN MUSTAF /
DESSER VATTER/ GEWESEN HUSSEIN/
SPAM IST GEBOREN IN DER STADT PEST/
IN UNGERN IM JAHR 1683 UND GE/STORBEN UF DEM/
SCHLOS BRAKE/ IM MAJO 1689

Dass der dort beigesetzte Mustaf bzw. Mustafa in Brake gelebt hat, hängt wahrscheinlich mit der Geschichte der Rückeroberungen seitens der Habsburger nach der vernichtenden Niederlage der Türken bei der zweiten Belagerung Wiens im Jahr 1683 zusammen.⁴ Die beiden Söhne des damals in Brake regierenden Schlossgrafen Casimir, Rudolph und Otto, hatten an dem Krieg im Jahr 1684 unter dem General Graf Georg teilgenommen. Nachdem Otto im Jahr 1688 in Griechenland gestorben war, wurde Rudolph von seinem Vater zurückgerufen. Gemäß den Angaben des Braker Kirchenbuches hatte er bei seiner Rückkehr nach Brake bei seiner Rückkehr nach Brake zwei Frauen als so genannte „Beutetürkinnen“ mitgebracht, die im Jahr 1690 getauft wurden, möglicherweise auch den Jungen Mustaf bzw. Mustafa. Nach dessen frühem Tod war es wahrscheinlich auch Rudolph, der den Grabstein für ihn errichten ließ. Auf diesem Grabstein befindet sich kein Kreuz und der Stein ist zudem nach Mekka ausgerichtet. Der verstorbene Junge wurde somit als Muslim beigesetzt; er wurde also – anders als sonst bei so genannten „Beutetürken“ üblich – nicht zwangsweise getauft.⁵

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch der so genannte Apothekenerker von Lemgo. Die in Lemgo im Jahr 1553 gegründete Apotheke hatte ab 1559 ihren Ort im Rathaus von Lemgo, das 1611/12 um den so genannten Apothekenerker erweitert wurde, der mit Reliefs zehn bedeutender Personen der Medizingeschichte verziert wurde.⁶ Zwei von ihnen stammten aus dem Gebiet der heutigen Türkei, einer aus dem des heutigen Irak, einer aus dem des heutigen Iran, einer aus dem des heutigen Ägypten und einer aus dem des vom arabisch-

⁴ Vgl. H. Heller, *Muslime in deutscher Erde: Frühe Grabstätten des 14. bis 18. Jahrhunderts*, S. 48, und H. Wattenberg, *Ein merkwürdiger Grabstein*.

⁵ Vgl. E. Kriještorac, *Ich bin ein Türke*.

⁶ Vgl. Fr. Krafft, *„Die Arznei kommt vom Herrn, und der Apotheker bereitet sie“*. *Biblische Rechtfertigung der Apothekerkunst im Protestantismus: Apotheken-Auslucht in Lemgo und Pharmako-Theologie*.

islamischen Kultuskreis stark beeinflussten Spanien. Dies lässt zwar keine Rückschlüsse auf die Präsenz von Musliminnen und Muslimen in Lemgo zu, zeigt jedoch die hohe Wertschätzung von medizinischen Gelehrten, die aus islamisch geprägten Kulturkreisen stammten.

Im Rahmen der Vorgeschichte des Islams in Deutschland ist das Jahr 1731 von großer Bedeutung: In diesem Jahr überließ der Herzog von Kurland dem preußischen König Friedrich Wilhelm I zwanzig muslimische Soldaten für dessen Elitegarde. Diese zwanzig Muslime gingen als „lange Kerls“ in die deutsche Geschichte als die ersten in diesem Land lebenden Muslime ein. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass Friedrich Wilhelm I diesen muslimischen Soldaten 1732 in Potsdam einen Raum als Gebetsstätte zur Verfügung stellte.⁷ Da eine Moschee in erster Linie ein Ort ist, an dem sich Musliminnen und Muslime versammeln können, um das islamische rituelle Gebet zu vollziehen, wurde damit gewissermaßen die erste Moschee auf deutschem Boden installiert. Da seitdem immer Menschen islamischen Glaubens in Deutschland gelebt haben, sprach Muhammad Salim Abdullah im Jahr 1981 von einer bereits mehr als 250 Jahre andauernden Präsenz des Islams in Deutschland.⁸ Einige Stationen dieser Vorgeschichte verdienen es, erwähnt zu werden:

- So empfand der Gesandte der Hohen Pforte die Einstellung gegenüber dem Islam in Berlin als so positiv, dass er sie als Indiz dafür deutete, dass die Berlinerinnen und Berliner bereit seien, sich zum Islam zu bekehren, und schrieb an Sultan Abdul Hamid I (1774–1789): „Die Bevölkerung Berlins erkennt den Propheten Muhammad an und scheut sich nicht zu bekennen, daß sie bereit wäre, den Islam anzunehmen.“⁹

⁷ Vgl. M. S. Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland*, S. 13; ders., *Was will der Islam in Deutschland?*, S. 9; U. Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*, S. 33; Zentralinstitut Islam Archiv Deutschland e. V., *Zwischen Preussenadler und Hakenkreuz. Islam in Deutschland von 1739–1945*, S. 8; *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, S. 16.

⁸ Vgl. M. S. Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland*, S. 9; ders., *Was will der Islam in Deutschland?*, S. 9.

⁹ Zitiert nach: M. S. Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland*, S. 16.

- König Friedrich Wilhelm III erwarb nach dem Tod des türkischen Gesandten und Botschafters am Berliner Hof, Ali-Aziz-Effendi, am 29. Oktober 1798 ein Gelände in der Hasenheide vom Grafen Podewils, damit es als islamisches Gräberfeld fungieren könne. Da das Osmanische Reich Eigentümer dieses Friedhofes war, ist der erste islamische Grundbesitz auf dem Gebiet des späteren Deutschlands also ein Friedhof gewesen. Aufgrund des Baus der Kaserne des Kaiser-Franz-Garde-Grenadier-Regiments Nr. 2 wurde der Friedhof im Jahr 1866 allerdings auf den Platz gegenüber dem „Dennewitz-Friedhof“ am Columbiadamm verlegt.¹⁰
- Für die guten Beziehungen des deutschen Kaiserreiches zu der damaligen islamischen Welt spricht auch die Zusage, die Kaiser Wilhelm II am 8. November 1898 dem Sultankalifen am Grabe Saladins des Großen in Damaskus gab: „Möge seine Majestät der Sultan und die 300 Millionen Mohammedaner, welche auf der Erde verstreut leben und in ihm ihren Kalifen verehren, dessen versichert sein, daß zu allen Zeiten der Deutsche Kaiser ihr Freund sein wird.“¹¹ Dass dies keine leeren Worte waren, zeigte sich, als im Jahr 1914 in Wunsdorf bei Zossen ein Lager für muslimische Gefangene eingerichtet wurde und der Kaiser im Winter desselben Jahres eine Moschee für die Gefangenen errichten ließ.¹² Dies war die erste Moschee, die als solche in Deutschland erbaut wurde. Die so genannte „Rote Moschee“ im Schlosspark zu Schwetzingen, die von 1780 bis 1785 im Auftrag des pfälzischen Kurfürsten Carl Theodor als Mittelpunkt des „Türkischen Gartens“ gebaut worden war, war demgegenüber nicht als Gebetsstätte konzipiert – auch wenn sie nach dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 von muslimischen Kriegsgefangenen als solche genutzt worden ist.¹³

¹⁰ Vgl. M. S. Abdullah, a. a. O., S. 17; ders., Was will der Islam in Deutschland?, S. 13; Zentralinstitut Islam Archiv Deutschland e. V., Zwischen Preussenadler und Hakenkreuz. Islam in Deutschland von 1739–1945, S. 10.

¹¹ Zitiert nach: Zentralinstitut Islam Archiv Deutschland e. V., a. a. O., S. 11.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Vgl. ebd. Dagegen vertritt U. Spuler-Stegemann, Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?, S. 35, die Auffassung, dass diese Moschee nicht zum Freitagsgebet genutzt worden sei.

- Nach dem Ersten Weltkrieg wurden in Deutschland zahlreiche islamische Vereine gegründet, und Musliminnen und Muslime nahmen somit am kulturellen Leben Deutschlands teil.¹⁴
- Verschiedene Faktoren wie der verstärkte Austausch im diplomatischen Dienst wie auch auf universitärer Ebene sowie der wachsende Handel mit der Türkei führten zu einer Zunahme der Präsenz von Musliminnen und Muslimen in Deutschland, besonders in Berlin. Dies führte dazu, dass in den Jahren 1924 bis 1927 in Berlin-Wilmersdorf die erste größere Moschee mit zwei Minaretten auf deutschem Boden gebaut wurde.¹⁵

Dennoch haben die in dieser Zeit in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslime das Leben in Deutschland nicht nachhaltig geprägt. Wer ihre Existenz in Deutschland ignorieren wollte, konnte dies ohne Probleme tun.¹⁶ Dies hatte zwei Gründe: Zum einen war ihre Zahl relativ gering und zum anderen hatten sie nur auf wenigen gesellschaftlichen Ebenen Kontakt zur deutschen Bevölkerung:

„Als Diplomaten, Offiziere und Geschäftsleute lebten Muslime aber eher isoliert von der Mehrheit der Bevölkerung und bewegten sich fast ausschließlich in standesgleichen Zirkeln, so dass der Islam als Religionsgemeinschaft im Bewusstsein der deutschen Bevölkerung kaum eine reale Größe war.“¹⁷

Somit stellte die islamische Präsenz in Deutschland die deutsche Gesellschaft noch nicht vor die Aufgabe, sich mit dem Islam im eigenen Land auseinanderzu-

¹⁴ Vgl. M. S. Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland*, S. 27ff.; ders., *Was will der Islam in Deutschland?*, S. 14f.; U. Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?*, S. 35; Zentralinstitut Islam Archiv Deutschland e. V., *Zwischen Preussenadler und Hakenkreuz. Islam in Deutschland von 1739–1945*, S. 11f.

¹⁵ Vgl. *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, S. 16.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Ebd.

setzen. Die Notwendigkeit des Dialogs mit Musliminnen und Muslimen war somit nicht gegeben. Dies änderte sich, als in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts durch private und regionale Initiativen Arbeitskräfte aus der Türkei angeworben wurden.¹⁸ Die Anwerbung türkischer – aber auch anderer ausländischer – Arbeitnehmer wurde durch die Unterzeichnung eines bilateralen Anwerbeabkommens zwischen der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1962 zu einem Staatsmonopol. Das Interesse an einer solchen Anwerbung war auf deutscher Seite nicht zuletzt durch den Bau der Berliner Mauer bedingt, da diese den Zustrom von ostdeutschen Arbeitskräften unterband.¹⁹ Die auf diese Weise angeworbenen Arbeitskräfte wurden als „Gastarbeiter“ bezeichnet. Diese Bezeichnung hat einerseits eine durchaus positive Dimension: Als Alternative zu der Bezeichnung als „Fremdarbeiter“ bringt er zum Ausdruck, dass die eingeladenen Arbeitskräfte keine „Fremden“, sondern „Gäste“ und als solche willkommen sind. Zudem entspricht die Bezeichnung „Gastarbeiter“ durchaus dem Selbstverständnis vieler Vertreter der so genannten ersten Generation, denn diese hatten nicht geplant, hier auf Dauer zu bleiben, sondern – als Gäste – einige Zeit in Deutschland zu leben und zu arbeiten, um dann in ihre jeweilige Heimat zurückzukehren. Andererseits hat diese Bezeichnung jedoch auch eine politische Dimension, denn durch sie wurde zum Ausdruck gebracht, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei, und die ausländischen Arbeitskräfte dementsprechend nur Gäste seien.²⁰ Die Zahl der Gastarbeiter in Deutschland war von der jeweiligen wirtschaftlichen

¹⁸ Vgl. J. Nielsen, *Islam in Westeuropa*, S. 40. M. A. K. Grimm gibt in seinem Beitrag „Islam in Deutschland – aus der Sicht eines Zeitzeugen“ einen Einblick in das Leben von Musliminnen und Muslimen in Deutschland seit 1954.

¹⁹ Vgl. J. Nielsen, *Islam in Westeuropa*, S. 41.

²⁰ Vgl. J. Nielsen, a. a. O., S. 42f.

Die Diskussion um eine „Leitkultur“ in Deutschland, die von Vertreterinnen und Vertretern der CDU initiiert wurde, ist nur vor dem Hintergrund zu verstehen, dass auch innerhalb der CDU, die zunächst die These vertreten hatte, dass Deutschland kein Einwanderungsland sei, hinsichtlich dieser Frage ein Umdenken eingesetzt hat. Nun wird einerseits zwar konzidiert, dass Deutschland ein Einwanderungsland sei, weil erkannt wurde, dass auf Einwanderer aus wirtschaftlichen Gründen nicht verzichtet werden kann, andererseits aus Sorge um den Erhalt der kulturellen Identität Deutschlands willen jedoch die Orientierung aller in Deutschland lebenden Menschen an einer „Leitkultur“ postuliert.