

## „ISLAMISCH-CHRISTLICHE ZIVILISATION“ VERSUS „JÜDISCH-CHRISTLICHE ZIVILISATION“

Zu einer historisch-orientalistischen Debatte um Religion und Identität

Lassen Sie mich mit ein paar grundsätzlichen Überlegungen zu meinem Referat im Kontext unserer Tagungsthematik beginnen. Es geht um das Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität. Wir verstehen uns in unserem Selbstbewusstsein als Juden, Christen, soweit anwesend auch Muslime. Dass Religion für unsere Identität einen ganz hohen Stellenwert hat ist uns allen klar. Und das gilt für unsere individuelle und unsere kollektive Identität. Analog verhält es sich mit der Geschichte. Sie prägt unsere individuelle wie unsere kollektive Identität. Auf der individuellen Ebene können wir unterscheiden zwischen unserer persönlichen Lebensgeschichte, die wir selbst erlebt haben, und dem was uns persönlich tradiert wurde – etwa durch Familienangehörige. Bezüglich der kollektiv tradierten Geschichte müssen wir stärker differenzieren: zwischen mündlich und schriftlich Überliefertem – etwa durch den Lehrer oder das Schulbuch -, zwischen vorwissenschaftlichen Formen der Tradition wie Mythen, Sagen, Märchen etc. und wissenschaftlichen, die unter der Kontrolle der „scientific community“ stehen. Für kollektive Identitäten sind oft Geschichtsmythen wichtiger als die Ergebnisse der Geschichtswissenschaft.

Zwischen Identitätsbildung durch Religion und Identitätsbildung durch Geschichte kann es gelegentlich zu Überschneidungen kommen. Religiöse Mythen sind oft Basis der Geschichtserzählung, vielfach Grundlage des dominanten Narrativs über die Vergangenheit. Geschichtswissenschaft hat sich immer wieder mit Geschichtsmythen auseinanderzusetzen. Eine geschichtswissenschaftlich haltbare Identität bedarf stets der Entmythologisierung. Und ein Gleiches gilt wohl auch für religiöse Identitäten.

Religiöse Identitäten waren und sind oft ein Hindernis für ein wissenschaftlich haltbares Geschichtsbild. Der Umgang mit Schöpfungsmythen etwa kann diese Feststellung illustrieren, insgesamt Berichte über frühe Entwicklungsphasen. Auch säkulare Geschichtsmythen behindern eine rationale Identitätsbildung durch Geschichte. Das gilt vor allem für die zahlreichen nationalen Geschichtsbilder. „Nationale Identität“ entsteht vielfach als „säkulare Religion“ - Produkt einer Instrumentalisierung von Geschichte, einer „invention of tradition“, wie das Eric Hobsbawm sehr zutreffend charakterisiert hat. Entmythologisierung ist individuell und kollektiv nötig.

Geschichtsmythen sind nicht bloß unaufgearbeitete Restbestände einer religiösen Frühphase von Geschichtsbildern. Sie entstehen immer wieder neu. Die Ursache neu entstehender mythologischer Geschichtserzählungen ist meist eine bestimmte Geschichtspolitik. Gesellschaftlich-politische Ziele in der Gegenwart bestimmen neue Schwerpunktsetzungen in der Erzählung von Vergangenheit. Neue Trends zu verstärkt narrativer Geschichte („master narratives“) machen sowohl in der Lehre wie in der Forschung für solche zielgerichtete Erzählweisen der Geschichte anfällig. Meiner Überzeugung nach handelt es sich dabei um eine unwissenschaftliche Form, sich mit Geschichte zu beschäftigen, krasser formuliert um eine ideologische Geschichtswissenschaft.

Das von mir gewählte Thema soll beispielhaft Ursachen und eventuell auch Folgen einer derart tendenziös betriebenen Geschichtswissenschaft aufzeigen. Es betrifft große Fragen der Religionsgeschichte: das Verhältnis der drei monotheistischen Weltreligionen zueinander. Es geht schon von den Etiketten der Geschichtserzählung her um grundsätzliche Tendenzen des

Geschichtsverlaufs. Es geht um religiöse Identitäten auf der Makroebene und es geht um zivilisatorische Identitäten. Von der Bedeutsamkeit für die Gegenwart ist es sehr wohl wesentlich, ob die zugrunde liegenden Geschichtskonstruktionen wissenschaftlich haltbar sind.

Ausgangspunkt meiner Analyse ist ein 2004 erschienenes, viel beachtetes Buch von Richard Bulliet mit dem provokanten Titel „The Case for Islamo-Christian Civilization“. Bulliet ist Historiker, und sicher ein sehr bedeutender. Besonders verwiesen sei auf sein Werk „The Camel and the Wheel“ das für eine vergleichende Geschichte mittelalterlicher Kulturen wegweisend ist. Sein neues Buch über die „Islam-Christian Civilization“ hingegen stellt eher eine Streitschrift dar. Zwei Gegner stehen dabei im Vordergrund:

: Zunächst der viel diskutierte Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington mit seinem öffentlichkeitswirksamen Buch „The Clash of Civilizations (New York 1996). Gegen die öffentliche Meinungsbildung des „Kampfs der Kulturen“, die vor allem durch die Ereignisse des 11. September 2001 bewirkt wurde, richtet sich Bulliet. Statt Zusammenprall islamischer und christlicher Zivilisation sieht er deren Gemeinsamkeit als Ziel der Geschichte. Dann wendet sich Bulliet vor allem gegen Bernard Lewis, den Nestor der englischsprachigen Orientalistik und Führer der dominanten Gruppe innerhalb des Faches, die nicht nur wissenschaftlich, sondern auch politisch über großen Einfluss verfügt. Lewis war in der US-amerikanischen Pro-Israel-Politik sehr einflussreich und trägt maßgeblich Mitverantwortung am Irak-Krieg (vgl. dazu Michael Hirsh, Bernhard Lewis Revisited, in: Washington Monthly, Nov. 2004). Lewis ist der ursprüngliche Schöpfer des Schlagworts „Clash of Civilizations“. Huntington hat dieses Konzept von ihm übernommen und popularisiert. Die Grundidee von Lewis' historisch-politischem Denken ist: Nur Säkularisierung kann in der islamischen Welt zu Demokratie und Modernisierung führen. Deshalb müsse der Einfluss der Religion zurückgedrängt werden.

Bulliets Konzept der „Islam-Christian Civilization“ lässt sich ohne seine Gegnerschaft zu Lewis und Huntington nicht verstehen. Das gilt etwa für seine Formulierung (S. 15): „A fundamental restructuring of Western thinking about relations with Islam calls for a fresh look at history“. Nicht Geschichte ist sein Ausgangspunkt, sondern der Wunsch nach verbesserten Beziehungen zur islamischen Welt in der Gegenwart. Dafür braucht es neuer Perspektiven auf die Geschichte. Man mag diesen Zugang sympathisch finden, als Ausgangspunkt für historische Darstellung ist er höchst problematisch. Das ist nicht Geschichtswissenschaft, sondern Geschichtspolitik. Ähnliches gilt, wenn Bulliet (S. 45) zusammenfassend schreibt: „The past and future of the West cannot be fully comprehended without appreciation of the twinned relationship it has had with Islam over some fourteen centuries. The same is true for the Islamic world.“ Bei diesem Konzept der „Zwillingsbeziehung“ zwischen dem „Westen“ und der islamischen Welt geht es ihm also keineswegs nur um das Resultat einer Analyse der Vergangenheit, sondern ebenso um ein Programm für die Zukunft. Deswegen meint er, ein Umschreiben der Geschichte in diesem Sinne wäre zwar wünschenswert, man könne aber nicht auf die Historiker warten. Auch ohne sie müsste dieses Konzept angegangen werden. In diesem Verständnis formuliert er seinen Schlusssatz (S. 45): „Islam-Christian civilization is a concept we desperately need if we are to have any hope of turning an infamous day of tragedy into a historic moment of social and religious inclusion“.

Der Begriff „Islam-Christian Civilization“ ist bei Bulliet ein Gegenstück zu „Judeo-Christian Civilization“ – eine neue begriffliche Kreation des Autors, die Muslime nicht aus- sondern einschließen soll. Er verweist zu Recht darauf, dass „jüdisch-christliche Zivilisation ein relativ junger Terminus sei. Er kommt in der politischen Rhetorik, in der Wissenschaftssprache, in Schulbüchern erst in den 50er Jahren auf – also nach der NS-Barbarei und wohl auch erst als

Reaktion auf diese. Es gab ihn zwar schon früher, etwa bei Nietzsche, aber dort in einem ganz anderen Verständnis und klar abwertend. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hingegen ist er positiv besetzt. Bei Bulliets Gegnern meint „jüdisch-christlich“ im historischen Ergebnis eine säkulare Zivilisation oder zumindest eine auf Säkularisierung tendierende. Säkularisierung ist für sie eine Voraussetzung für Demokratie und man könnte hinzufügen: Demokratie ist für sie die „Religion des Westens“. Bulliets „Islam-Christian Civilization“ stellt hingegen ein Konzept dar, das traditionelle Religion inkludiert. Nach seiner Überzeugung ist Modernisierung in der islamischen Welt nur auf Islam-Traditionen gestützt möglich.

Inhaltlich wird das Konzept der „islamisch-christlichen Zivilisation“ bei Bulliet nur skizzenhaft entwickelt. Auf die wissenschaftliche Fragwürdigkeit mancher dieser Ansätze sei kurz eingegangen:

Die gemeinsame Basis in Monotheismus und heiligen Schriften wird als Ausgangspunkt angesehen („Abrahamic religions“). Solche religionsgeschichtlichen Übereinstimmungen interessieren den Autor aber wenig. Er fragt zwar: „Why not Islamo-Judeo-Christian civilization?“ lässt sich aber auf religionsvergleichende Themen dieser Art nicht ein. Etwa Jan Aßmanns viel diskutierte These von der besonderen Intoleranz monotheistischer Religionen wird nicht besprochen. Auch das Darstellungskonzept, wie es kürzlich Michel Borgolte in seiner im Siedler Verlag unter dem Titel „Christen, Juden, Muselmanen“ erschienen „Geschichte Europas“ vorgelegt hat, beschäftigt ihn nicht. Der Zielpunkt der Darstellung in Gegenwart und Zukunft bestimmt die Auswahl der behandelten Themen.

Die Entwicklung von Christentum und Islam wird bei Bulliet weitgehend parallel gesehen: „like fraternal twins that are almost indistinguishable in childhood but have distinctive and not necessarily compatible personalities as adults“. Die Metapher der Zwillinge findet sich immer wieder. Sie scheint mir wenig überzeugend, wenn die Geburtsdaten sechs Jahrhunderte auseinander liegen. Man könnte der Frage nach Übereinstimmungen in der Frühzeit sicher einiges abgewinnen, wenn man den christlichen Wurzeln des Islam nachgeht, wie das in provokanter Weise im dem von Karl-Heinz Ohlig und Gerd-R. Puin herausgegebenen Sammelband „Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam“, Berlin 2005, geschieht. Aber Bulliet setzt später ein. Entscheidende Parallelen sieht er in den seiner Meinung nach relativ langsamen Prozessen der Christianisierung einerseits, der Islamisierung andererseits. Auch Parallelen aus noch späterer Zeit bleiben problematisch – etwa angeblich analoge Formen von Bildungseinrichtungen in Universität und Madrasa, angebliche Übereinstimmungen zwischen Bettelorden und Beginen einerseits, Sufi-Orden andererseits, angebliche Übereinstimmungen in den Folgen des Druckwesens, die um vier Jahrhunderte zeitverschoben auftreten – ein Thema, das uns noch beschäftigen wird. Vielfach sind es gerade solche Zeitunterschiede, die letztlich qualitative Differenzen bedeuten.

Bulliets „master narrative“ der Geschichte von Christentum und Islam erscheint mir als eine interessante Herausforderung – sowohl für die Orientalistik wie auch für die europäische Geschichte. Bisher haben sich diese beiden Disziplinen ja noch wenig solchen gemeinsamen Perspektiven gestellt. Aus der Sicht der europäischen Geschichte halte ich viele der Aussagen Bulliets für schief bzw. falsch. Aber es ist sicher ein interessanter Ansatz, nicht nur nach Unterschieden, sondern auch nach Übereinstimmungen zu fragen. Das wäre gleichsam ein „Anti-Orientalism“ als Gegenstück zu Edward Saids „Orientalism“, um den so heftige Diskussionen entbrannt sind. Eine interkulturell vergleichende Wissenschaft muss freilich beides sehen – Übereinstimmungen und Unterschiede.

„What went on?“ heißt Bulliets zweites Kapitel (S. 47-94) in bewusster Gegenüberstellung zu Bernard Lewis „What went wrong?“ (Oxford 2002) – ins Deutsche übersetzt unter dem eher peinlichen Titel „Der Untergang des Morgenlandes“. Lewis’ Darstellung ist nicht ähnlich desaströs wie der deutschsprachige Titel. Aber sie bietet durchgehend eine Misserfolgsgeschichte. Sie steht unter dem Leitmotiv: Modernisierung misslingt, weil die Religion – anders als im „Westen“ – nicht aus der Politik ausgeschaltet wurde und wird. Bulliet hingegen plädiert für die Inklusion: „The lesson of what went on is that Islam cannot be dismissed as a factor in the public and political life of Muslim“(S. 93).

Bei aller berechtigten Kritik an Samuel Huntingtons politischen Thesen – sein „Clash of Civilizations“ hat Religion als Faktor der Gestaltung von Zivilisationen in der wissenschaftlichen Diskussion wieder sehr stark ins Spiel gebracht. In den 70er Jahren hätte man viele der von ihm analysierten Phänomene noch rein sozioökonomisch erklärt. Ich begrüße diese Rückkehr des Erklärungsfaktors Religion. Wir kommen auf dieser Grundlage gerade in einer sich globalisierenden Welt zu besseren historisch-sozialwissenschaftlichen Interpretationen. Ein Rekurs auf die Religion allein greift aber auch zu kurz. Etikettierungen wie „jüdisch-christlich“ oder „islamisch-christlich“ tendieren zu Einseitigkeiten, die gefährlich sind. Hat nicht der Niedergang der islamischen Welt auch mit den Grenzen ihrer agrarischen Produktion zu tun, ihre fehlende Industrialisierung mit der geringen Möglichkeit Wasserkraft einzusetzen, ihre wirtschaftliche Unterentwicklung mit der Ausbeutung durch die europäischen Kolonialmächte? Religiöser Wandel hätte in diesen Bereichen wenig bewirken können.- schon gar nicht das angebliche Allheilmittel Säkularisierung. Ist nicht der „Aufstieg Europas“, „the rise of the west“, the European Miracle“ oder wie sonst immer diese Erfolgsgeschichte etikettiert wird, auch durch andere Faktoren bedingt als die Religion – etwa durch Klima, Bodenschätze bzw. außerreligiös bedingte Formen der gesellschaftlichen und herrschaftlichen Ordnung. In meinem Buch „Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München 2003, bin ich in Anschluss an Max Webers berühmtes Diktum von der „Verkettung von Umständen“ den Zusammenhängen solcher Bewirkungsfaktoren nachgegangen. Eine Etikettierung als „jüdisch-christliche Zivilisation“ verkürzt vom Begriff her die europäische Sonderentwicklung. Der biblische Auftrag „Macht euch die Erde untertan“ allein hat diese Entwicklung sicher nicht verursacht. Ob „jüdisch-christliche Zivilisation“ oder „islamisch-christliche Zivilisation“ – beide Termini beinhalten einen monokausalen Erklärungsansatz und sind damit wissenschaftlich unbefriedigend. Ihr Sinn liegt in Wunschvorstellungen des Miteinanders von Religionen in der Gegenwart. Vom Standpunkt der Toleranz ist diese Intention sicher lobenswert. In die Vergangenheit projiziert aber handelt es sich um die eingangs skizzierte Strategie der Geschichtspolitik. Und Geschichtspolitik ist mit Geschichtswissenschaft unvereinbar.

Ein wissenschaftlich haltbarer und für die Bewusstseinsbildung in der Gegenwart ergiebiger Ansatz im Umgang mit Religion und Geschichte müsste meiner Überzeugung nach ganz anders vorgehen – nämlich themenzentriert auf einer historisch-komparative Basis. Eine interkulturell vergleichende Geschichtswissenschaft muss zumindest von zwei Kulturräumen ausgehen – in unserem Fall von Europäischer Geschichte und Orientalistik. Und sie kann nicht die gesamte Geschichte dieser Kulturräume erzählen, sondern muss ein bestimmtes Phänomen in seinem Kontext herausgreifen und analysieren. Am Beispiel des Buchdrucks, der für die drei großen Buchreligionen Christentum, Judentum und Islam in ganz unterschiedlicher Weise relevant wurde, möchte ich eine solche komparative Zugangsweise sehr verkürzt erläutern. Es scheint für den Zusammenhang unserer Tagung insofern besonders geeignet, weil es auch zum Thema Identität hinführt.

2003 hat die UNO den „Arab Human Development Report veröffentlicht. Einige Wissenschaftler aus dem arabischen Raum dokumentieren in dieser Studie den im interkulturellen Vergleich extrem niedrigen Stand an gedruckten Veröffentlichungen. Die heutige Situation dieses Kulturraums hat eine lange Vorgeschichte. Es ist ein ungelöstes Problem vergleichender Kulturgeschichte: Warum hat die islamische Welt den Buchdruck mit so großer zeitlicher Verspätung übernommen? Ein Jahrtausend gegenüber dem chinesischen Blockdruck, ein halbes Jahrtausend gegenüber dem europäischen Holzschnitt, 400 Jahre gegenüber dem europäischen Buchdruck mit beweglichen Lettern. Für Nachholbedarf in Bereichen der Modernisierung erscheint vor allem diese dritte Ebene von Bedeutung. Ein Vergleich religiöser Kulturen zwischen Christentum, Judentum und Islam kann das Problem einer Lösung näher bringen.

Die westliche Christenheit der lateinischen Kirche hatte mit der Erfindung des Johannes Gutenberg keine Probleme. Die individuelle Laienfrömmigkeit, wie sie hier im Spätmittelalter aufkam, scheint sogar mit ihrem wachsenden Bedarf an religiösem Schrifttum sehr wesentlich dazu beigetragen haben, dass man hier nach neuen Möglichkeiten der Vervielfältigung suchte. Auf der Ebene der Vervielfältigung religiöser Andachtsbilder war ja schon der Holzschnitt vorausgegangen. Der Buchdruck setzt sofort mit dem heiligen Buch der Religionsgemeinschaft selbst ein. Gutenbergs berühmte 42-zeilige Bibel ist zum Teil noch auf Pergament, zum größeren Teil aber schon auf Papier gedruckt. Auch hinsichtlich des bedruckten Beschreibstoffs gibt es also kein Tabu. Mit der Reformation erreicht die religiöse Massenkommunikation auf der Basis der Typographie schon nach wenigen Jahrzehnten einen Höhepunkt.

Die östliche Christenheit war gegenüber dem Buchdruck viel zurückhaltender. Aus den Debatten über dessen Annahme sehen wir, dass vor allem die Sorge um die buchstabengetreue Erhaltung der Heiligen Schrift eine große Rolle spielte. Von der Nachfrageseite her fehlte weitgehend jene individualisierte Laienfrömmigkeit, die Bedarf nach geistlicher Lektüre hatte. In den einzelnen Kirchen des Ostens erfolgte die Übernahme zu unterschiedlichen Zeitpunkten – relativ früh etwa bei den Armeniern, insgesamt aber mit deutlicher Verspätung.

Besonders interessant erscheint die Entwicklung im Judentum, weil sie den Schlüssel für die Erklärung im islamischen Raum bieten könnte. Schon kurz nach Gutenbergs Erfindung kam es zu einer bemerkenswerten Debatte: Ist Buchdruck als eingraviert anzusehen oder als geschrieben? Eingraviert waren die Gesetzestafeln. Die Entscheidung fiel für geschrieben. Damit war die Übernahme des Buchdrucks religionsrechtlich möglich. Rasch verbreitete sich die Typographie im europäischen Judentum und darüber hinaus. Allerdings wurden für das liturgische Schrifttum Ausnahmen gemacht. Die Torarollen und andere rituell bedeutsame Schriftstücke blieben weiterhin an traditionelle Formen der Herstellung gebunden – im Beschreibstoff (Gevil), in der Rollenform, in bestimmten Vorschriften für die verwendete Tinte etc. So kann man sagen: Die Heiligkeit des Schreibens führt in dieser Buchreligion zu Einschränkungen gegenüber der Typographie. Gilt Ähnliches auch für den Islam?

Die Entwicklung in der islamischen Welt wird meist von jenen Debatten im 18. und 19. Jahrhundert her beurteilt, die letztlich zur Zulassung des Buchdrucks führten. Sehr unterschiedliche Argumente wurden damals vorgebracht. Deutlich erkennbar ist allerdings auch damals noch, dass es religiöse Hindernisse waren, die einer Übernahme der westlichen Kommunikationstechnologie entgegenstanden. 1727 erließ der Scheichülislam eine Fatwa, die der Sultan zum Gesetz erhob. Der Buchdruck sollte im Osmanischen Reich für säkulare Werke erlaubt sein, nicht aber für Religion und Recht, und nicht für Werke in arabischer

Sprache, der heiligen Sprache des Korans. Mit Rücksicht auf das religiöse Schrifttum scheint das Schreiben generell an sakrale Traditionen gebunden gewesen zu sein. Nur mit dem Schreibrohr, dem qalam, konnten diese Traditionen eingehalten werden, auch nicht mit dem Gänsekiel als einem alternativen Schreibgerät. Der qalam wird zweimal im Koran genannt, zunächst in der Sure 96, der ersten, die Muhammad geoffenbart worden sein soll, als Instrument der Offenbarung, dann in der Sure 68 als ein spezifisches Attribut Gottes, bei dem er schwört. Dazu kommen Hadith-Nennungen, die den qalam zu den erstgeschaffenen Gegenständen rechnen. Das handschriftliche Kopieren des Korans war streng an kalligraphische Formen gebunden, denen der qalam zugrunde lag. Diese große Tradition des religiösen Schreibens mit dem Schreibrohr konnte nicht ohne weiteres durch den Buchdruck ersetzt werden. Interessant erscheint, dass der entscheidende Durchbruch im islamischen Raum im frühen 19. Jahrhundert auf der damals eben erst vom Münchener Alois Senefelder erfundenen Lithographie erfolgte – einer Technik, die die Handschrift zu kopieren in der Lage ist. Erst dann setzte sich auch der Buchdruck mit beweglichen Lettern durch. So lässt sich also die Sonderstellung der islamischen Welt unter den Druckkulturen durch die Sonderstellung des Korans unter den heiligen Büchern mit seinem Bezug zu einem bestimmten Schreibgerät bzw. durch die besondere Sakralisierung der traditionellen Herstellung mit diesem Schreibrohr erklären. Eine solche Erklärung des islamischen Sonderwegs ist aus einer beschränkt orientalistischen Betrachtung nicht möglich. Sie bedarf des thematisch fokussierten, aber interkulturell ausgreifenden Religionsvergleichs. Eine derartige Vorgangsweise erscheint mir eine sinnvolle Alternative zu den beiden historischen Narrativen, von denen hier ausgegangen wurde.

Geht man den gesellschaftlichen Folgen des Buchdrucks mit beweglichen Lettern nach, so lässt sich der angesprochene Vergleich fortsetzen. Im europäischen Raum sind im Verlauf der Neuzeit etwa zu nennen:

- Entfaltung der Massenkommunikation insgesamt: vom Buch zur Zeitung und weiter zu den modernen Massenmedien
- Entstehung einer breiten Öffentlichkeit durch Massenkommunikation
- Entstehung von Gegenöffentlichkeit, damit von öffentlichem Diskurs und Pluralismus
- Entstehung von wissenschaftlicher Öffentlichkeit mit Kritik und Diskurs, dementsprechend wissenschaftlichem Fortschritt
- Entstehung eines umfassenden Bildungswesens von der Volksschule bis zur Universität mit einem auf schriftlichen Texten basierenden Bildungsbetrieb
- Abbau von Primärgruppen, Bedeutungszunahme von Sekundärgruppen (Vereine, Parteien, Gewerkschaften etc.)
- insgesamt Individualisierung durch Möglichkeit zu alternativer Orientierung, damit verstärkt Ich-Identität gegenüber traditionellen Formen der Gruppen-Identität.

Im islamischen Raum hat sich die Entwicklung der Medien, insgesamt der Massenkommunikation zeitlich stark verzögert abgespielt. Im Arab Human Development Report finden sich viele Hinweise dazu. Sie verläuft auch in der Gegenwart anders, teils auf andere Medien fokussiert. Aber auch die Auswirkungen der Medien auf individuelle und kollektive Identitäten dürften anders zu beurteilen sein.

Auf dem Hintergrund der europäischen Sozialgeschichte, insbesondere auf dem der Mediengeschichte, betrachtet haben Juden und Christen relativ ähnliche Voraussetzungen für ihr religiöses Selbstbewusstsein. Beide leben seit langem in einem Milieu von Pluralismus und Individualisierung. Für Muslime gilt das nicht in gleicher Weise. Die Voraussetzungen des Dialogs sind deshalb schwieriger, der Dialog umso wichtiger.

