

# Islam und Christentum in der Kritik – Resümierende Bemerkungen

Christian Ströbele/Muna Tatari

## 1. Was wird unter »Kritik« an Religionen verstanden?

Es gibt, wie vielfach in den Beiträgen dieses Bandes herausgestellt und unterschieden wurde, ein breites Spektrum an Formen der Kritik an Religion, ihrer Infragestellung, Abweisung oder Herabwürdigung. *Bernhardt* beispielsweise stellt unterschiedliche »Ebenen der Auseinandersetzung« vor und differenziert zwischen »intellektuell anspruchsvoller Religionskritik« und einer bloßen »Verhöhnung der Religion«. Beides mag im Einzelfall sogar produktiv ineinander spielen, auch die vornehmlich verhöhnende Karikierung mag vielleicht noch Anregendes zu bedenken geben. Aber damit ist zunächst eine wesentliche Schneise gelegt, in der weitere Teilaspekte gesondert weiterverfolgt werden können.

Der Begriff »Religionskritik« ist dabei nicht ganz unproblematisch: Die Alltagsverwendung von »Kritik« im Sinne einer negativen Bewertung weicht von der fachsprachlichen Verwendung im Sinne einer vernunftorientierten Prüfung an angemessenen Kriterien ab. Vielfach wird, auch in diesem Band (*Richter, Gharaibeh/Specker* u. a.), auf den epistemologischen Zusammenhang mit Kriterienfragen und ihrer ergebnisoffenen Prüfanwendung verwiesen, immer wieder auch unter Bezugnahme auf *Immanuel Kant*. Man könnte auch weiter zurückgreifen, z. B. bereits auf Platon: Wenn dieser den Begriff »theologia« theoretisch bestimmt, bindet er die Rede vom Göttlichen an Kriterien oder Regeln (*typoi*) ihrer Tauglichkeit.<sup>1</sup> Schon am Ursprung der Reflexion auf religiöse Rede steht also deren vernunftorientierte Prüfung auf Angemessenheit. Mit *Richter* könnte man diesbezüglich vom Bewusstsein einer »Unterscheidung zwi-

---

1 Vgl. *Platon*, *Rep.* 378e8–379a4; konkret macht er dann die Güte Gottes (vgl. *Rep.* 379b1) und Unwandelbarkeit Gottes (382a2–5) aus; s. dazu *Michael Bordt*, *Platons Theologie*, Freiburg i. Br./München 2006, 16 ff.; 45 ff. et passim.

schen unserem Reden von Gott und Gott selbst« sprechen. Dieses kann immer wieder auch zur Selbstkritik anspornen: Besteht zwischen Gott und unserer Gottesrede eine zureichende Entsprechung? Solche Fragen können einen »Dialog mit sich selbst und mit anderen« ausmachen, »der vor Stagnation bewahrt« (*Cakir*). Oder wie *Bernhardt* in Anlehnung an zwei Koranstellen formuliert: »Wenn die Gotteswahrheit umfassender ist als die Religionswahrheit, wenn ein Meer voll Tinte nicht ausreichen würde, um all die Worte Gottes aufzuschreiben [...], dann muss sich die Religionswahrheit der Gotteswahrheit unterstellen.« Auch *Khorchide/Dziri* sehen in der »Frage, ob wir überhaupt angemessen von Gott sprechen, die zentralste Aufgabe von Religionskritik und de[n] letztlich Grund ihrer Notwendigkeit«.

Neben der Präziserungsbedürftigkeit des Begriffs der »Kritik« kann außerdem »Religionskritik« als ein eher in westeuropäischen und christlichen Kontexten geprägter Begriff gesehen werden. Es gibt dazu jedenfalls kein direktes terminologisches Äquivalent in islamischen Zusammenhängen und auch die Problem-/Ideengeschichte verläuft nicht einfachhin kongruent. Deshalb verweisen z. B. *Khorchide/Dziri* auf einen koranisch etablierten Terminus wie *tafakkur* im Sinne eines kritischen Hinterfragens von Vorgegebenem oder von *tağdīd* als Erneuerung von Religion. Auch *Amirpur* erinnert an die Impulse, den Islam neu zu denken, und *Cakir* plädiert für eine »kritische Neu-Betrachtung« islamischer »Quellen unter Berücksichtigung aktueller Problemlagen«, gerade nicht etwa als »Abwehr-Reflex«, sondern aus genuinem islamisch-theologischem Interesse an neuen Perspektiven auf wesentliche Aspekte der eigenen Religion.

In jedem Fall ist zu differenzieren, *was genau* eigentlich kritisiert wird: Dies ist oftmals keineswegs das »Ganze einer Religion« (und man könnte eine solche Formulierung ohnehin grundsätzlich in Frage stellen mit z. B. von *Bacem Dziri* dargelegten Gründen). Vielmehr geht es häufig um ganz spezifische Phänomene oder Gehalte: um einzelne Individuen oder Gruppen und deren religionsbezogenes Handeln, um deren Lehren, Geltungs- und Machtansprüche, um bestimmte institutionelle Formen, um spezifische, religiös begründete Handlungsweisen und handlungsleitende Normen. Von solchen kritischen Einzeldiagnosen wäre es ein weiter Schritt, und ein problematischer, eine Religion insgesamt, in allen ihren historischen und gegenwärtigen Ausprägungen, an jedwedem Ort, in sämtlichen ihrer gelebten Formen und Verständnissen, rundheraus abzulehnen.

## 2. Kritik an Christentum und Islam innerhalb ihrer eigenen Traditionen

Religionskritik, die »theologische Selbstaufklärungen zu provozieren und Selbstkorrekturprozesse in den Religionen anzustoßen« (*Bernhardt*) fähig ist, gibt es sowohl als Anfragen von außen an Religionen wie innerhalb ihrer Traditionen selbst. »Könnte es eine Religion geben, die auf dieses kritische Potenzial verzichten wollte?« (*Richter*). Christentum und Islam jedenfalls nicht, wie die Beiträge dieses Bandes mehrfach exemplifizieren (*Amirpur, Bernhardt, Blume, Khorchide/Dziri* u. a.).

Dabei kann bereits auf frühe Vorläufer verwiesen werden: auf die alttestamentliche Kultbild-/Götzenkritik, die Wirkungsgeschichte des »Bilderverbots«, auf Formen einer »Entmythologisierung« des »antike[n] Sakralkosmos«<sup>2</sup>, auf Motive der prophetischen Kult-, Institutionen- und Ideologiekritik (*Fröhling, Gharaibeh/Specker*), die weniger Fragen der Denkbarkeit als vielmehr der Glaubwürdigkeit (*Sperber*) betraf, und auf antike<sup>3</sup> und mittelalterliche Formen »negativer Theologie«. Die angelegten Kriterien können sowohl Fragen sozialer Gerechtigkeit betreffen wie auch theologische Minimalanforderungen etwa an Bilder, Denk- und Sprachformen von Gott darstellen.

Für eine Selbstkritik von Religionen muss methodisch unterschieden werden können zwischen dem, was kritisiert wird, und dem, von woher kritisiert wird oder was dabei festgehalten bleiben soll. Man kann dies z. B. so beschreiben, dass »die vorfindliche *Gestalt* von Religion von ihrem eigentlichen *Gehalt* her« kritisiert wird (*Bernhardt*). Oder man kann unterscheiden zwischen einer »überzeitlichen Glaubensgewissheit« und einem »historisch variablen Glaubensausdruck« (*Khorchide/Dziri*). *Moosa* zieht den Begriff *dīn* als Ausdruck dafür heran, *sich in Handlungen Gott zu verpflichten*: Dabei handle es sich um eine unanfechtbare Konstante der religiösen Tradition. Dagegen sei kontingent und im Dialog mit veränderten Kontexten je neu zu definieren, wie dieses Handeln konkret zum Ausdruck kommt. *Taşcı* spricht vom Unterschied zwischen der »Sinngestalt« von Religion und ihren »konkreten, gelebten« Formen

---

2 So z. B. *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld/Johann Figl*, Der Atheismus, in: *Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1: Traktat Religion, Tübingen <sup>2</sup>2000, 67–84, hier 75.

3 Vgl. z. B. den Kurzüberblick bei *Darryl W. Palmer*, Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century, in: *Vigiliae Christianae* 37/3 (1983), 234–259.

und betont dabei, dass auch erstere immer durch menschliches Verstehen vermittelt sind und damit an sich schon kontingenten Charakter haben.

In diesem Sinne kann Kritik daraus entstehen, dass die konkrete Wirklichkeit von Institutionen, Auslegungen und Praxen hinter religiösen Normen und Zielvorstellungen zurückbleibt. Auch können historische Beispiele heran gezogen werden, um dominante gegenwärtige Narrative zu relativieren. So zeigt *Horsch* exemplarisch, dass die Rolle von Frauen in der Geschichte islamischer Theologie sich durchaus nicht auf ein Dasein als Ehefrau oder Mutter beschränkte.

*Khorchide/Dziri* stellen heraus, dass Religionskritik sogar am Ursprung der islamischen Religion stehe und der Koran selbst »sogar Propheten in gewisser Weise als Religionskritiker« überlieferter, vormals bestehender Glaubenssysteme bzw. Glaubenspraktiken darstelle. Der Islam könne schon deswegen nicht Religionskritik einfach »prinzipiell ablehnen«.

Ganz im Gegenteil ist Religionskritik vielmehr, wie *Richter* anmerkt, »genuiner Bestandteil der theologischen Reflexion«. Dem entspricht, dass Religionskritik zum Kernbestand der theologischen Curricula zählt. Und *Fröhling* illustriert an katholischen Konzilsdokumenten wie auch päpstlichen Äußerungen, an Klassikern wie *Görres* oder *Vinzenz Pallotti*, an Theologen von *Ratzinger* bis *Metz* ein christliches Verständnis von Kirche, dass diese stets in Reform begreift. Dem entsprechend verbindet *Bernhardt* die stete Reformforderung an die auf Gottes Wort hörende Kirche damit, dass »die evangelische Kirche zu einer permanenten Religionskritik aufgerufen« sei. In vergleichbarer Weise betonen auch *Khorchide/Dziri* die »Vorstellung von der Nicht-Abgeschlossenheit unserer Religionen« als Rahmenbedingung gelungener Religionskritik und *Taşcı* hebt mit *Hasan Hanafi* die Veränderlichkeit religiöser Begriffe hervor.

### 3. Theologische Rezeptionen sachhaltiger Religionskritik

Neben solchen »Innen-Perspektiven« finden sich auch Traditionen des Hörens auf »Fremd-Prophetie« in Prozessen eines »offenen Dialogs« (*Fröhling*). Selbstverständlich muss die Theologie beispielsweise Anfragen danach ernst nehmen, ob religiöse Praxis und Lebensdeutung dem Menschen hilfreich sind, ihn »gesund« oder »krank« machen (*Fröhling*), ob sich religiöser Glaube an den »Lebens- und Leidenserfahrungen« (*Bongardt*) bewährt oder an diesen versagt und dann kritisch revidiert

werden muss. Eine positive theologische Würdigung von Religionskritik kann in der Tat vielfach belegt werden, bei Klassikern wie z. B. *Paul Tillich* (siehe *Bernhardt*), in populären Darstellungen<sup>4</sup> und curricularen Standardwerken<sup>5</sup>.

Während in der Frühzeit des Christentums Religionskritik vorrangig dazu diente, die eigenen Glaubensinhalte zu plausibilisieren, änderte sich dies im Zeitalter der Aufklärung (*Valentin*): Nötig wird eine Auseinandersetzung mit antiklerikaler und antireligiöser Kritik und eine Antwort auf die Frage, wie unter neuformulierten erkenntnistheoretischen Bedingungen religiöser Glaube rechtfertigbar ist. Wie sollte die Theologie damit umgehen, dass sich nach *Immanuel Kant* menschliches Erkennen nicht auf metaphysische Gegenstände an sich beziehen kann, sondern diese allenfalls im Modus der praktischen Vernunft postuliert? Die hier erprobten Antwortversuche haben letztlich die Theologie gestärkt: Schließlich muss sie auch in einer säkularen Gesellschaftsordnung im Sinne *Habermas'* »Übersetzungen« leisten und kann nicht einfach in klassisch-metaphysischer Diktion weitersprechen.

Die konstruktiven theologischen Rezeptionen<sup>6</sup> der Religionskritik aus Deismus und Aufklärung sind bis heute ein häufiger Referenzpunkt.

- 
- 4 Als nur ein Beispiel sei genannt *Heinz Zahrnt*, *Gott kann nicht sterben*, München 1973, 77 f.: »Der Vorwurf der Projektion fordert und ermöglicht die Säuberung der menschlichen Vorstellungen von Gott. Im Grunde haben Feuerbach, Marx und Freud mit ihrer Religionskritik der Theologie einen Dienst erwiesen. [...] Dadurch hat eine Art »Hygiene« stattgefunden, indem zahlreiche erstarrte, ja falsche menschliche Manifestationen von Gott zerstört und der Glaube immer stärker von Pseudoelementen gereinigt wurde. [...] Ein Glaube, der sich soziologisch oder psychologisch weganalysieren läßt, hat sich eben damit als Pseudoglaube erwiesen.«
- 5 Vgl. z. B. *Wucherer-Huldenfeld/Figl*, *Atheismus* (s. Anm. 2), 76: »Das Bestehen auf redlich-kritischer Strenge des Denkens und Sprechens kann durchaus zu Aufdeckung und Abbau unterleuchteter und abwegiger Religiosität, von Tabus, Mystifikationen, Denkverböten, Magie usw., beitragen. Darin lag und liegt eine positive Funktion der Aufklärung und ihrer heutigen Nachwehen [...].«
- 6 Ein Beispiel wäre *Friedrich Schleiermacher*, *Reden über die Religion*, hg. von *Rudolf Otto*, Göttingen 1967, 31 f., wo dieser etwa jenen Kritikern zu einem guten Teil beistimmt, welche diagnostizieren, dass die Ideen der Religion »so, wie man sie jetzt antrifft, nur aus Missdeutungen oder falschen Beziehungen eines notwendigen Strebens der Menschheit entstanden seien« – jenen Kritikern »würde es [...] doch ziemen, Euch mit uns zu vereinigen, um das, was davon wahr und ewig ist, herauszusuchen, und die menschliche Natur von dem Unrecht zu befreien, welches sie allemal erleidet, wenn etwas in ihr mißkannt oder mißleitet wird«. Vorausgesetzt ist hier eine anth-

Sie haben eine Reihe bleibend wichtiger, wenn auch teilweise umstrittener Differenzierungen und Entwicklungen hervortreten lassen. So wird in dem wechselseitigen Prozess zwischen Aufklärung und Offenbarung überhaupt »das Offenbarungsthema erst groß«. <sup>7</sup> Auch z. B. *Kants Unterscheidung* zwischen »privaten« und »öffentlichen« Beanspruchungen religiöser Autorität ist nach wie vor einflussreich. Demgegenüber wird vielfach darauf verwiesen, dass gerade jene Fälle, in welchen Religionen öffentlich sichtbar und wirksam werden, einerseits Anstoß geben können, andererseits aber auch belegen können, dass Religionen weiterhin gesellschaftlich relevante Resonanz entfalten (zu diesem Problemkomplex z. B. *Gharaibeh/Specker; Bongardt*).

Natürlich tragen Begriffe wie »Säkularismus« und »Aufklärung« ihre eigene Problemgeschichte, was zumal in Bezug auf den Islam gilt, wo sich mit deren Gebrauch immer wieder kolonialistische Motive oder vermeintliche Mängeldiagnosen verknüpfen. <sup>8</sup> Für problemgeschichtliche religionsübergreifende Studien und Diskussionen böten sich dabei noch reichlich Anregungen, wobei das Feld der Religionskritik nur einen möglichen Problemzugriff markiert. <sup>9</sup>

Eine der häufigsten Anfragen an Religionen betrifft das Ausmaß, in welchem diese Konflikte verursachen oder verstärken. Debatten darüber kennzeichnen aber oft mehrere Fallstricke (*Willems, Bacem Dziri*): einseitige analytische Zugriffe, einseitige Zuschreibungen an kulturelle oder

---

ropologische Basis eines religiösen Bewusstseins, dessen Missleitung bzw. Missdeutung ggf. in okkurrenten Institutionalisierungen und Ideologisierungen des Religiösen zu kritisieren wäre. Diese anthropologische Voraussetzung, verbunden mit der bildungstheoretischen und -politischen Auffassung davon, dass die Kultivierung der menschlichen Anlagen zu ermöglichen ist, führt den frühen Schleiermacher zu einer Verteidigung der religiösen Dimension des Menschen in individueller wie sozialer Hinsicht – und zu einer Kritik an diversen Formen, diese Dimension zu vereinnahmen, engführend oder verzerrend auszulegen, etwa in einem bloß moralischen oder bloß metaphysischen Sinne.

7 *Max Seckler*, Zur Interdependenz von Aufklärung und Offenbarung, in: *Theologische Quartalschrift* 165/3 (1985), 161–173, 172.

8 Vgl. dazu und dagegen z. B. mehrere Beiträge in: *Die Welt des Islams* 36/3 (1996), darunter *Reinhard Schulze*, Was ist die islamische Aufklärung, in: ebd. 276–325; *ders.*, Säkularismus und Religion in westlichen und islamischen Gesellschaften von heute, in: *Die Wahrnehmung des Islam in Europa und Nordamerika*, Arbeitspapier Nr. 19 des Instituts für Internationale Politik, Göttingen 1993, 13–32.

9 Siehe etwa die Beiträge in: *Talal Asad u. a. (Hg.), Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*, Berkeley 2009.

religiöse Faktoren, Essentialisierungen oder die Sachdimension vernachlässigende Defensivapologetik. Auch in Karikaturen und Sketchen kann der humoristische Wert und Erkenntnisgewinn durch solche Muster überdeckt werden; es begegnet z. B. eine »Vermischung der Diskurse« (*Gharaibeh*): Lässt z. B. der Symbolgebrauch noch erkennen, ob islamistischer Terror karikiert wird, oder es um »den Islam« geht? Die Analysen von *Willems* und *Dziri* liegen vor allem auf einer Metaebene (*Sievers*): Ihnen geht es um den sachgemäßen und kompetenten Umgang mit derartigen Debatten insgesamt, weniger um Positionierungen innerhalb dieser. Festzuhalten bleibt die Wichtigkeit eines multiperspektivischen Problemzugangs, eines Bewusstseins für Heterogenitäten und Multikausalitäten. Aber theologisch wichtig ist ebenso die ergebnisoffene Untersuchung religiöser Gewaltlegitimationen und ihrer Bezugsgrößen (*Sievers*).

Die Frage nach konfliktverstärkenden Faktoren und der Rolle von Religion macht beispielhaft deutlich, dass neben religiösen Motiven auch die sozialen und politischen Gruppen- und Machtkonstellationen in den Blick zu nehmen sind, ebenso wie die jeweiligen medialen Bedingungen (*Blume*). Wenn gegenwärtig in islamisch geprägten Gesellschaften ein souveränerer Umgang mit Religionskritik vermisst wird, sind die dafür urheblichen Strukturen im Einzelnen zu betrachten: Blasphemievorwürfe sind oftmals Ausdruck imperialer Machtpolitik (*Moosa*). Innerislamisch war dies nicht der Normalfall. Erst nach einer Frühphase lebendiger Diskussionskultur wurden die religiösen Gelehrten zunehmend als Erben des Propheten in doppelter Hinsicht verstanden: Im Rahmen einer politischen Theologie verkörperten sie religiös-spirituelle und weltliche Macht zugleich. Bei einem Angriff auf das religiöse Gebäude sah man (und sieht man) zugleich das staatliche angegriffen, das Schutz und Stabilität garantieren soll (*Moosa*). Eine solche Rekonstruktion der Konzepte von Blasphemie und Apostasie zeigt, wie vielschichtig die damaligen und zeitgenössischen Debatten sind und lässt Raum für Neuinterpretationen.

In derselben Linie liegen auch die Hinweise *Amirpurs*: Dass Religion kritisiert wird, ist innerislamisch kein neues Phänomen, keineswegs erst Ausdruck eines Angekommenseins in der Moderne oder gar eine Haltung, die erst neuerdings noch eingeübt werden müsste. Vielmehr wurde in langen Perioden der islamischen Geistesgeschichte Religionskritik nicht als Bedrohung empfunden, sondern war Teil einer vielstimmigen Diskussionslandschaft. Man konnte sich zu ihr verhalten – in einem Spektrum, das vom Ignorieren bis hin zu einer argumentativen Auseinandersetzung auf akademischem Niveau reichte. Der besonders in mehrheitlich islamischen Gesellschaften heute oft harsche und mit Ge-

walt verknüpfte Umgang mit Religionskritik ist dagegen von anderen, nicht unbedingt theologischen Faktoren geprägt: Von empfundenen Unsicherheiten und von Fragen nach Einfluss, Macht und Geld.

Gegenüber manchen zeitgenössischen Engführungen erinnern die Autoren also an den »diskursiven Charakter« (*Gharaibeh/Specker*) der islamischen Tradition und ihre Fähigkeit, mit Ambiguitäten umzugehen, auch in »religiöse(n) Kernfragen« (*Khorchide/Dziri* u. a.).

#### 4. Polemiken gegen Religionen

Die historischen Beispiele zeigen bereits: Selbst fundamentale Infragestellungen können theologisch nicht nur toleriert, sondern teilweise auch produktiv aufgegriffen werden. So können sie z. B. die Frage konkretisieren, »wo für die Mehrheiten von heute die Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit von Religion(en) liegen« (*Sperber*).

Neben kritischen Anfragen, die auch aus theologischen Eigeninteressen zu denken geben sollten, lassen sich aber auch Zuspitzungen mit kaum rational nachvollziehbaren Sachanliegen finden. Verstärkend können dabei Trends einer bestimmten »Kultur der Kritik« (*Gharaibeh/Specker, Blume*) wirken sowie die Dynamiken medialer und nachrichtenwert-basierter Aufmerksamkeitsökonomie (*Höhne, Fischer, Bacem Dziri, Gharaibeh*). Wenn medial vermittelte Wirklichkeit im Extremfall unkritisch absolut gesetzt wird, wäre nicht nur eine Auseinandersetzung mit medialer Wahrheitskonstruktion nötig, sondern gewissermaßen eine »Medienreligionskritik« (*Höhne, Fischer*). Sie könnte sich theologisch-methodisch etwa aus Traditionen des Bilderverbots speisen. In Judentum, Christentum und Islam stehen diese gegen ein vorschnelles und unkritisches Ineinssetzen von fasslichem »Bild« und letzter Wahrheit (*Höhne*).

Aber ein stabiles »religiöse(s) Bewusstsein« muss sich auch durch polemische und unsachliche Angriffe nicht religiös provozieren lassen. Das betonen z. B. *Khorchide/Dziri* und *Cakir*: Gott kann schlechterdings »nicht beleidigt werden«, da er »über alles erhaben ist, was Menschen tun, sagen und denken«. Vielmehr kann als »zentrale Unterscheidung theologischer Religionskritik« jene »zwischen der Ehrverletzung gegenüber Gott und der Verletzung religiöser Gefühle von Menschen« gelten (*Bernhardt*). Das heißt konsequenterweise: »Wenn die Ehre Gottes unantastbar ist, kann sie nicht verletzt werden; und wenn sie nicht verletzt werden kann, braucht man nicht für sie zu kämpfen [...] Verhöhnungen beschmutzen vielleicht das Gottesbild, nicht aber Gott selbst [...] Gott

braucht keinen rechtlichen Schutz«; oftmals sei souveräne Ignoranz eine Form sachgemäßen Umgangs mit niveaulosen Anfeindungen (*Bernhardt*).

Wenn dagegen auf Religionskritik von innen und außen mit religiös-theologischer Verketzerung reagiert wird, dann ist dies vielfach mehr durch einen »tief sitzenden Minderwertigkeitskomplex« (*Amirpur*) als tatsächlich theologisch begründet. In solchen Fällen geht es dann vielleicht nicht um (islamisch-)theologische Fragen im engeren Sinne, womöglich aber z. B. um Anlässe, Fragen der Machtverhältnisse, ggf. auch der Kolonialgeschichte, neu zu stellen, womöglich aus – dann wieder theologisch begründbaren – Gerechtigkeitserwägungen. Unter jeweils anderen Vorzeichen gilt dies für unterschiedliche Kontexte; gerade in Bezug auf die gegenwärtigen Formen von Islamkritik in westlichen Gesellschaften stehen im Vordergrund oft nicht informierte Infragestellungen islamischen Glaubens, sondern eher gesellschaftliche »Anerkennungskämpfe« (*Cakir*).

Auch Auseinandersetzungen um »Blasphemie« in mehrheitlich islamisch geprägten Ländern werden erst unter Einbezug derartiger Machtfragen verständlich. Das illustrieren *Moosa* und *Horsch* beispielreich anhand der Verquickung mit den Autoritätsansprüchen muslimischer Gelehrter in islamischen Gesellschaften, und auch *Amirpur* anhand mehrerer islamischer Intellektueller, die genau dann erst Probleme bekamen, als sie abweichende Antworten auf die Frage gaben »Wer darf für den Islam sprechen?«.

Bei der Verquickung von Umgangsformen mit Religionskritik und Machtfragen geht es, wie einige dieser Beispiele zeigen, auch um Fragen sozialer Gerechtigkeit und Teilhabe. Damit hängen auch Bildungsfragen zusammen. So verweist *Richter* für die Frage, wie z. B. selbstkritisch verstehbare Ironie und verletzender Spott zu unterscheiden wären, auf die »Sachhaltigkeit selbst, deren Kriterien, deren Begründung und vor allem deren Vermittlung freilich einen intensiven Bildungsweg erfordern«. Und ganz allgemein lässt sich belegen, dass ein Mehr an religiöser Vorbildung mit einem Weniger an negativen religiösen Vorurteilen gegenüber anderen Religionen korreliert (so eine Studie von *Hafez/Schmidt*, auf die auch *Fischer* verweist). Und *Khorchide/Dziri* heben die Wichtigkeit hervor, »zwischen Glaube als Bekenntnis und Theologie als dazugehöriger wissenschaftlicher Disziplin« zu unterscheiden und für theologische Debatten ausreichenden »Raum bereit zu stellen«.

Im Unterschied zu sachlich notwendigen anspruchsvollen Differenzierungen sieht *Richter* die »aktuelle Islamkritik [...] primär auf einen

bildungsfernen, schwer integrierbaren, Frauen unterdrückenden Islam fokussiert«, orientiert an einer »essentialistische(n) Vorstellung vom Islam«, der als »geschlossenes Gebilde homogenisiert und auf einige wenige Merkmale reduziert wird«. Im Extremfall wird der Bogen sogar insoweit überspannt, als dann »das Unwesen der Religion zu ihrem eigentlichen *Wesen* erklärt und damit essentialisiert« wird (*Bernhardt*). Welche Muster für derartige Essentialisierungen und ihre mediale Verstärkung wirken, zeigen u. a. *Höhne*, *Bacem Dziri*, *Blume* und *Gharaibeh* an mehreren Beispielen bzw. herangezogenen Studien.

Die von *Richter* angeführte »Sachhaltigkeit« setzt kriteriologisch auf die Objektseite von Äußerungen und Ausdrucksformen. Daneben hebt *Bernhardt* v. a. die Pragmatik hervor und die Wirkabsicht von Karikaturen oder Polemiken: Kaum noch von »Religionskritik« in einem qualifizierten Sinne könne man sprechen, wo nur noch religiöse Menschen verletzt, »ins Mark« getroffen werden sollen, was ein »Vergehen an der Würde eines Menschen« ausmache, denn »religiöse Gefühle betreffen den Personenkern, das, was einem Menschen heilig ist«.

Von einem solchen religiösen, moralischen und anthropologischen Bewertungsrahmen setzt sich der rechtliche ab: Wann, nach welchem Maßstab sollen z. B. Verhöhnungen religiöser Inhalte und Symbole strafbewehrt sein? Die subjektive Absicht ist dabei schlecht dingfest zu machen, sondern oft »interpretationsoffen« (*Bernhardt*). Das deutsche Strafrecht kennt indes mehrere Normen, die in jeweils eng gefassten Bereichen schwere Fälle von Blasphemie und Religionsbeschimpfung strafbewehren (*Heger*): Konkreten Adressaten zuordenbare ehrverletzende Beleidigungen; den öffentlichen Frieden gefährdende »Volksverhetzung«, wenn diese z. B. Lebensrechte abspricht, zum feindseligen Hass aufstachelt oder konkrete, heute lebende Gruppen oder Einzelne in der Gesellschaft verächtlich macht. Öffentliche bzw. publizistische Religionsbeschimpfungen im Sinne von § 166 StGB sind zwar nicht wie Beleidigungen an die konkrete Zuordenbarkeit gebunden, aber ebenfalls daran, dass sie vorsätzlich das Rechtsgut des öffentlichen Friedens gefährden, etwa wenn Polemiken eine »Handlungsbereitschaft auslösen oder Hemmschwellen herabsetzen oder Dritte unmittelbar einschüchtern« (so das BVerfG). Solche Kriterien beziehen also auch Drittverhalten mit ein, so dass neben dem subjektiven Kriterium des Vorsatzes und dem objektiven des Äußerungsgehalts (nämlich wenn sachliche Kritik zurücktritt hinter bloße Diffamie) auch gewissermaßen die Rezeptionsbedingungen und -kontexte eine Rolle spielen. Wie *Heger* mit Seitenblick auf mögliche Anwendbarkeit in Bezug auf Pegida-Demonstrationen

u. ä. anmerkt, sind dabei auch Aufhetzungen des eigenen »Lagers« zu größerer Aggressivität mit erfasst.

Diese rechtlichen Rahmenbedingungen machen zum einen deutlich, dass es keine Schutzpflicht des Staates für innerreligiöse Normen gibt, zum anderen aber auch, dass umgekehrt der Meinungsfreiheit durchaus Grenzen in Bezug auf religiöse Gegenstandsbereiche gesetzt sind. Das macht, wie *Bassiouni* zeigt, zwei verbreitete Argumentationslinien problematisch, nämlich die Berufung auf religiöse Sakralität sowie eine Quasi-Sakralisierung der Meinungsfreiheit. Es sei argumentativ nicht hinreichend, auf eine Verletzung religiöser Empfindungen zu verweisen, oder auf Fragen der Persönlichkeitsbildung. Man benötige Kriterien jenseits subjektiven Empfindens. Auch dürfe man den Umgang mit Verunglimpfungen nicht nur an das bürgerschaftliche Engagements oder den guten Geschmack delegieren. Dies bliebe letztlich »sozial variabel«. Zu fragen sei dagegen nach dem gesellschaftlichen Machtkontext: Wer nimmt Mehrheitspositionen ein, wer ist sozial exkludiert, welche Konsequenzen sind jeweils zu erwarten? Zu prüfen ist dann, ob eine Äußerung geeignet ist, »den ebenbürtigen gesellschaftlichen Status von Personen zu verletzen«. Wenn eine solche Statusverletzung vorliegt, sei dies nicht nur moralisch, sondern eine »grundlegende Frage der Gerechtigkeit«, deren Verletzung mit einer »einklagbaren Sanktion des Rechts« strafbewehrt sein sollte.

Exemplarisch wird damit deutlich, dass auch in so umstrittenen Problemkreisen wie jenem der Religionsbeschimpfung eine Inbezugsetzung von in diesem Fall rechtlichen bzw. rechts-theoretischen, gerechtigkeits-theoretischen und diskursanalytischen Fragen weiterführen könnte. Wie auch immer man diese Linien weiterverfolgt, mindestens inso weit wird man *Bassiounis* Argumentation folgen müssen, als über den engen, im positiven Recht derzeit strafrechtlich einschlägigen Bereich hinaus religiöse ebenso wie nichtreligiöse Akteure in der moralischen Pflicht sind, übergreifige Angriffe auf Religionen zu unterlassen bzw. zurückzuweisen – es sich dabei also keineswegs nur um Fragen des »guten Geschmacks« handelt.

Dabei wäre vielleicht schon im Vorfeld zu übergreifigen Einzeläußerungen anzusetzen – etwa schon bei alltäglich begegnenden einseitigen Formen einer »Kultur der Kritik« (*Blume, Gharaibeh/Specker*): Wo droht Kritik einseitig zu werden, notwendige Differenzierungen zu tilgen und sich wiederum selbst gegen Kritik zu immunisieren? Welche medialen und diskursiven Mechanismen befördern negative Stereotypisierungen und Konnotationen (*Gharaibeh, Höhne, Bacem Dziri*)? Wie kann einer

Tendenz begegnet werden, wonach letztlich quasi »alle Elemente des religiösen Lebens der Muslime stigmatisiert« würden (*Gharaibeh*)?

## 5. Inter-religiöse Religionskritik und Formen der Auseinandersetzung mit ihr

Bekanntlich haben Christentum und Islam gerade was deren gegenseitige Infragestellung betrifft eine reiche gemeinsame Problemgeschichte. Diese muss nicht notwendig als belastendes Erbe gewertet werden, nimmt man jedenfalls die allein abwertenden oder verhöhnenden Formen aus und konzentriert sich auf jene Kritiken oder sogar noch Polemiken, die einer inhaltlichen Auseinandersetzung lohnen können. So erinnert *Amirpur* daran, dass gerade die islamische Theologie dann zur »Höchstform« aufstieg, als sie sich mit christlichen Anfragen auseinandersetzte: »Dieses intellektuelle Niveau wäre auch heute wieder wünschenswert« und der »konstruktive Diskurs zwischen Christentum und Islam« sei zwar da, »aber er spielt nicht die Rolle, die er haben sollte«. Auch für die christliche Theologie wäre z. B. an die maßgeblichen Impulse islamischer Philosophie und Theologie für die Eigenkonstitution als akademischer Disziplin zu erinnern. Sogar insgesamt wäre für »Christentum, Islam und Judentum« in Frage zu stellen, ob sie »so geworden wären, wie sie geworden sind, wenn es die jeweils beiden anderen nicht gegeben hätte«<sup>10</sup>. Bieten kritisch geführte Debatten zwischen christlicher und islamischer Theologie weiterhin solchen »Treibstoff für die Weiterentwicklung« (*Bernhardt*)?

Vielleicht wird man aber noch weitaus mehr erhoffen dürfen: Nämlich ein konstruktives, kooperatives theologisches Engagement von Christen und Muslimen in Fragen der Religionskritik und gegenüber religionsbezogener Herabsetzung und Diskriminierung. Und stehen nicht beide Religionen vielfach vor ganz ähnlichen Fragen, etwa wenn ihnen »immer weniger Wertschätzung entgegengebracht und Relevanz zugeschrieben wird« (*Bongardt*)? Diese Relevanz für Gesellschaft und Individuen ist heute auszuweisen unter Bedingungen von religiöser und welt-

---

10 *Stefan Schreiner*, Christliche Theologie als Antwort auf die islamische Herausforderung. Eine historische Perspektive, in: *Mohammad Gharaibeh/Esnaf Begic/Hansjörg Schmid/Christian Ströbele* (Hg.), *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*, Regensburg 2015, 23–40, 24, der eine Reihe von Beispielen für diese Interdependenzen gibt.

anschaulicher Pluralität, von einem Bewusstsein individueller Freiheit und Selbstbestimmung, universaler Menschenrechte und einer Entkoppelung von Staat und Religion. Wie kann eine solche Unterscheidung der Funktionssphären damit einhergehen, religiöse Werte und Normen in einen gesamtgesellschaftlichen pluralen Diskurs einzutragen? Leisten die Religionen einen solchen positiven Beitrag? Tragen sie bei zu menschlicher Selbstverwirklichung, zur Förderung sozialer Gerechtigkeit und friedvollem Zusammenleben?

Auf derartige Anfragen werden die Religionen umso plausiblere Antworten geben können, als sie diese im wechselseitigen Gespräch suchen und ggf. gemeinsam formulieren. Interreligiöse theologische Projekte einer Ethik des Dialogs bzw. einer Ethik des Zusammenlebens, die in diesem Band angesprochen wurden, weisen in mögliche Richtungen.

Wenn es um Kriterien dafür geht, problematische Formen religiöser Praxis oder der Rede von Gott auszumachen, können Muslime und Christen vom Blick auf ihre gemeinsame Debattengeschichte lernen (etwa in Feldern wie negativer Theologie und Mystik, die oftmals eine Kritik religiöser Praxis darstellte), ebenso wie von deren Fortsetzung unter gegenwärtigen Konstellationen. In Bezug auf grundlegende Infragestellungen einer Vernünftigkeit des Gottesglaubens sind die monotheistischen Theologien ohnehin gleichermaßen angefragt. Gleiches gilt bei unterstellten Inkompatibilitäten mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, aber auch in Fragen der aufbereitenden, didaktischen oder medialen Vermittlung diesbezüglicher theologischer Theoriebildung. Vielfach wird in Debatten um Religionskritik auch der Religionen »Haltung zur ›Moderne« mitverhandelt, was, wie *Gharaibeh/Specker* diagnostizieren, gerade für das »christlich-islamische Gespräch« relevant werden kann. Und damit ist natürlich erst ein Ausschnitt von Feldern gegenwärtiger Infragestellungen und theologischer Bedarfe für christliche wie islamische Theologie benannt. Es kann daher fast verwundern, dass diesbezügliche interreligiöse Projekte allenfalls in Anfängen stehen.

Gegenwärtig erleben wir eine Situation, in der für den Umgang mit Religion(en) teilweise mit schroffen Polarisierungen »Anerkennungskämpfe« (*Cakir*) geführt und »Schwellenwerte« (*Bernhardt*) ausgehandelt werden. Dabei wird verstärkt mit Stereotypisierungen, Essentialisierungen, Feindbild- und Sündenbock-Konstruktionen gearbeitet, befördert durch einen medialen »Negativismus«, also der Verbindung von Islamthemen mit Problembefunden (*Gharaibeh*). Zugespitzt begegnet dergleichen im Feld der »Islamkritik« und ihres Umschlags in Formen von

untragbarer Polemik, Hass und gewaltsamen Übergriffen. Dabei ist ein gemeinsames Mitwirken an Aushandlungsprozessen elementar ebenso wie eine gegenseitige Unterstützung zugunsten einer offenen, Religions- und Ausdrucksfreiheit schützenden Gesellschaft. Aus allgemeinen humanen Gründen ist dies ebenso zwingend wie aus religiösen. Und wo letzteres nicht deutlich genug gemacht wird, sondern sich Feindbilder sogar noch religiös zu legitimieren vorgeben, ist natürlich erneut Kritik gefordert, sei es von Innen oder Außen, von Christen oder Muslimen.