

Zur Einführung

Tobias Specker/Mohammad Gharaibeh

Welchen Beitrag leistet Religion eigentlich noch in unserer heutigen Zeit? So könnte vielleicht die stärkste Kritik an Religion formuliert sein. In einer globalisierten Welt, welche uns zwar größer erscheint, als Menschen in der Vormoderne ihre Welt wahrgenommen haben dürften, die aber aufgrund von elektronischen Medien immer kleiner gemacht wird; in einer Welt, in der Kleidungs- und Essenstrends, Lebensentwürfe und -philosophien, Fernsehserien, Kinoblockbuster und Castingshows überregional die verschiedenen Kulturen der Welt immer weiter vereinheitlichen; ist da Religion nicht sogar schon überholt? In der medialen Berichterstattung lassen sich kaum Berichte finden, welche den konstruktiven Beitrag der Religionen zur lokalen und globalen Gesellschaft hervorheben – Gewalt, Kriege, Zerstörung, Vergewaltigung, Unterdrückung und Missbrauch prägen das Bild der Religionen in der öffentlichen Wahrnehmung.

Aber in einer Gesellschaft, die immer stärker ihr Selbstverständnis betont, alles zu bezweifeln, zu hinterfragen und zu relativieren, die sich als säkulare Gesellschaft versteht, werden nicht nur Religionen hinterfragt und kritisiert. Dass die Kritik an der Religion so vordergründig erscheint, hat wohl vor allem zwei Gründe. Zum einen sind religiöse Menschen gegenüber Kritik an der eigenen Religion besonders sensibilisiert. Zum anderen ist dies in der Tatsache begründet, dass beinahe jeder Mensch unabhängig von seiner Herkunft, seiner Bildung oder seinem Beruf etwas zu dem Thema Religion zu sagen hat. Dies wiederum dürfte daran liegen, dass jeder Mensch mit Religion direkt oder indirekt in Berührung kommt, sei es durch den Umstand, dass Religion einen Teil der Erziehung der meisten Menschen ausmacht, oder durch eine bewusste Abgrenzung von Religion. Dabei ist die Kritik besonders von den Menschen ernst zu nehmen, die negative Erfahrung mit Religion gemacht haben und deren Wahrnehmung von Religion überwiegend von Gewalt, Unterdrückung und Bevormundung geprägt ist. Sie muss vor allem deswegen ernst genommen werden, weil die negativen Erfahrungen sowie

die erlebte Gewalt und Bevormundung von Menschen ausgehen, welche von sich behaupten, die Religion zu repräsentieren. Damit ist auch das eigentliche Objekt der Kritik an Religion benannt, auch wenn es nicht immer deutlich kommuniziert wird: die Menschen (meist Männer), die Religionen auslegen, gestalten und missbrauchen. Die Kritik von außen kann und muss daher von den Religionsgemeinschaften ernst und zum Anlass genommen werden, sich in dreifacher Weise selbstkritisch zu hinterfragen. Zum Ersten müssen religiöse Autoritätspersonen und Institutionen in den Blick genommen werden, zum Zweiten sollten die religiösen Lehren fortwährend auf ihre Aktualität hin evaluiert werden, und zum Dritten muss dringend hinterfragt werden, ob die religiösen Lehren adäquat vermittelt werden.

Nicht nur persönliche Erfahrungen mit Religion können zu einer kritischen Haltung ihr gegenüber führen. Die Moderne selbst – zumindest aus der Perspektive von Kritikern – stellt die Religion vor Herausforderungen, denen sie angeblich nicht gewachsen sei. Die Selbstbestimmung des Menschen als Individuum, die suggerierte Rationalisierung des Lebens und der Lebensentscheidungen, die Entmoralisierung des Staates, die Segmentierung der Gesellschaft sowie die Pluralisierung von Lebensentwürfen: die bewusste Entscheidung gegen die Religion mag im Einzelfall der Überzeugung entspringen, dass das, was die Religionen bieten, nicht zur Lebensvorstellung des Einzelnen passe. Die Entscheidung gegen die Religion kann aber auch aus einem allgemeinen Trend herrühren, Religion als vormodern und als Gegenpol der Moderne zu empfinden. Dabei hat Religion mit Blick auf die genannten Merkmale der Moderne eine ganze Menge zu bieten. Menschen finden einen Lebensentwurf, der nicht nur mit der Masse an mit einander konkurrierenden Lebensentwürfen mithalten kann, sondern der sich vielmehr über Jahrhunderte bewährt hat, der Identität durch Gemeinschaft stiftet, also dem Trend der Segmentierung der Gesellschaft entgegenwirkt, eine Verbindung zur Vergangenheit herstellt und damit einen Sinn stiftet sowie ein Bedürfnis deckt, welches die angebliche Zufälligkeit der menschlichen Existenz nicht liefern bzw. stillen kann.

1. Was kritisiert Religionskritik? Ein Überblick über die Bandbreite der Fragestellung

Bemüht man sich nun um einen näheren Umriss des Fragehorizontes, so scheint die Frage auf den ersten Blick banal, was Religionskritik eigentlich sei. Sie ist jede hinterfragende Perspektive auf das Phänomen Religion in seiner ganzen Bandbreite. Doch damit ist die Vielfältigkeit der Religionskritik nur angedeutet, nicht aber präzise erfasst. Präziser erschließt sich das Bedeutungsspektrum aus einer genaueren Betrachtung des Begriffes selbst: So ist zum einen zu fragen, was es denn heißt zu kritisieren. Wie selbstverständlich operiert der Begriff der Religionskritik mit dem Begriff der Kritik, doch dieser hat sehr verschiedene Dimensionen: In alltagssprachlicher Verwendung drückt der Kritikbegriff Unzufriedenheit mit einem Objekt, Ereignis oder Status aus. »Das sehe ich aber kritisch« – wenn ich in dieser Hinsicht kritisiere, sehe ich spezifische oder grundlegende Mängel und drücke meine Nichtakzeptanz aus. Grundlegender meint der alltagssprachliche Kritikbegriff sodann eine Haltung, die Selbstverständliches hinterfragt und Übersehenes aufdeckt. Er bezeichnet die menschliche Fähigkeit, nicht nur Einzelnem zuzustimmen oder es abzulehnen, sondern nach Prämissen, impliziten Vorannahmen und Zusammenhängen zu suchen. Es ist die Fähigkeit des Menschen zur Distanz und Reflexion als solcher, die alltagssprachlich in den Blick kommt. In fachwissenschaftlicher Hinsicht ist mit dem Kritikbegriff eine bestimmte Kriteriologie angezielt: Kritik bedeutet in dieser Hinsicht, etwas mit nachvollziehbaren Kriterien auf der Grundlage bestimmter Regeln zu beurteilen. Gerade dies unterscheidet das Argument von der bloßen Meinung. Schließlich kommt dem Kritikbegriff eine spezifisch philosophische Bedeutung zu. Er wird auf das eigene Denken selbst angewendet und bezeichnet die erkenntnistheoretische Reflexion auf die Struktur und Reichweite der Vernunft.¹

Weist also bereits der Kritikbegriff eine Bandbreite der Verwendung auf, so ist auch das Objekt der Religionskritik durchaus verschieden. Was wird eigentlich kritisiert, so muss man zum anderen fragen, wenn »Religion« kritisiert wird? So können zunächst einzelne Praktiken, rituelle Vollzüge, Ämter oder religiöse Lehren kritisiert werden. Es ist eine sehr alltagspräsente Kritik, die zum Beispiel unter Schlagworten des »Aberglaubens«, des »Synkretismus«, des »Traditionsverlustes« genauso

1 Für einen vertieften Überblick vgl. *Kurt Röttgers*, Kritik, in: *Enzyklopädie Philosophie*, Band 2, Hamburg 2010, 1317–1323.

wie der »Erstarrung« geführt werden kann. Diese Kritik kann sich so- dann zu einer Kritik der rituellen oder institutionellen Dimension von Religion insgesamt ausweiten. Sie erreicht zum Beispiel in dem aufkläre- rischen Topos des »Priesterbetrugs« eine scharfe Wirksamkeit, in der nicht mehr nur die institutionelle Form von Religion, sondern bereits die Verantwortbarkeit eines religiösen Gehalts selbst in Frage gestellt wird. So tritt neben die eher phänomenal orientierte Kritik die erkenntnistheo- retische Kritik, die nach dem Wirklichkeitsgehalt religiöser Aussagen fragt. Auch diese kann unterschiedliche Formen annehmen: Sie kann nach dem historischen Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen fragen oder den normativen Geltungsanspruch in Frage stellen. Sie kann kritisch die Genese von Religion untersuchen und dabei entweder individuell- psychologische Dispositionen oder auch kollektive geistesgeschichtliche Konstellationen in den Blick nehmen. Sie kann den Anspruch erheben, Verbindungen einzelner inhaltlicher Aussagen mit Gewalterfahrungen aufzudecken oder naturalistisch den Anspruch auf Transzendenz als solche unterlaufen.

Die phänomenale und die erkenntnistheoretische Dimension können schließlich zusammentreten zu einer grundlegenden Kritik an Religion überhaupt. Doch auch diese ist nicht eindimensional. So kann man zwi- schen einer eher rational orientierten und einer eher funktional orientier- ten Religionskritik unterscheiden: Erstere hält Religion für irrational, zweite für individuell oder gesellschaftlich dysfunktional und schäd- lich. Der Überblick über die unterschiedlichen Gegenstände und Ansatz- punkte dessen, was die Religionskritik kritisiert, macht auch deutlich, dass sich die Religionskritik historisch entwickelt. Sie gewinnt unter den Vorzeichen der europäischen Neuzeit ihre spezifische Form, so dass im christlich-islamischen Gespräch über die Bedeutung der Religionskritik auch die Haltung zur »Moderne« und ihre Bedeutung für die Theologie mit verhandelt wird. Schließlich ist die Religionskritik auch in ihrem Zusammenhang mit der Entstehung des Begriffs »Religion« überhaupt zu betrachten und zu fragen, ob diese Begriffsbestimmung, wenn sie denn für die christliche Religion zutrifft, auch ohne Schwierigkeiten auf andere Bekenntnisse zu übertragen ist.

2. Die gesellschaftliche Dimension der Religionskritik

In der Unterschiedlichkeit der Objekte spiegelt sich schließlich auch die Unterschiedlichkeit der Motivationen, Religionskritik zu betreiben. Die Unterschiedlichkeit der Formen und Objekte der Religionskritik macht darauf aufmerksam, dass die Kritik nicht in einem abstrakten Raum reiner Ideen stattfindet. Religionskritik ist gesellschaftlich situiert. Sie ist je nach gesellschaftlichem Selbstverständnis selbst kritisch beäugt, toleriert oder gar erwünscht. Als solche kann sie mit Erfahrungen der Marginalisierung verbunden sein, gerade in Gesellschaften mit einem umfassenden religiösen Anspruch. Umgekehrt kann auch die Religionskritik als Strategie gebraucht werden, gesellschaftliche Gruppen zu marginalisieren, Lebensformen zuzulassen oder auch auszugrenzen. Somit kann es einer Analyse von Religionskritik niemals gleichgültig sein, wer von wem in welcher gesellschaftlichen Position kritisiert wird. In Bezug auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext des vorliegenden Tagungsbandes seien nur drei Aspekte der gesellschaftlichen Dimension angesprochen:²

Erstens kann man in allgemeiner Hinsicht fragen, ob in der Religionskritik ein notwendiges Konfliktpotenzial zwischen Religion und säkularer Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Die säkulare Gesellschaft ist von den Kernfragen der Moderne nicht zu lösen. Sie ist verbunden mit der emanzipativen Lösung aus Traditions- und Naturbestimmungen, mit der Behauptung von Autonomie und Subjektivität, mit der Segmentierung gesellschaftlicher Systeme und mit der unhintergehbaren Erfahrung von Kontingenz, Vorläufigkeit und Relativität. Dies trifft auf ein grundlegendes Selbstverständnis der Religion, die es bei aller möglichen Wertschätzung der Moderne mit Unverfügbarkeit zu tun hat. Die Religionskritik ist in diesem Spannungsverhältnis situiert und lässt fragen, ob in ihm ein notwendiger Gegensatz angezeigt ist. Wie auch immer man diese Frage beantwortet, so ist doch ersichtlich, dass in der religionskritischen Auseinandersetzung immer auch die Frage verhandelt wird, inwiefern eine säkulare Gesellschaft selbst Unverfügbares voraussetzen darf, kann und soll.

Zweitens kann man spezifischer fragen, ob in der Religionskritik eine Spannung zwischen Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit zum Ausdruck kommt. Einerseits ist die freie Meinungsäußerung nicht nur historisch ein Kern des Kampfes um eine demokratische Gesellschaft,

2 Vgl. zum Folgenden: *Hans-Joachim Höhn*, Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015, 90–111.

sondern auch systematisch die Grundlage demokratischer Prozesse. Denn nur wenn sie gesichert ist, kann es zu einer wirklichen Willensbildung kommen. Umgekehrt ist der Schutz der Menschenwürde einer demokratisch und rechtsstaatlich verfassten Gesellschaft als ein nicht verhandelbares Fundament vorgegeben. Zur Personenwürde des Menschen gehört aber die religiöse Dimension hinzu, deren individueller und öffentlicher Ausdruck ebenfalls als Kernbestand der Grundrechte anzusehen ist. Wo schlägt der Schutz der Persönlichkeit um in Bevormundung, in die Unterdrückung von Meinungen? Wo unterbindet der Hinweis auf persönliche Verletztheit die Möglichkeit zur Kritik? Und umgekehrt: Wo werden gläubige Menschen so herabgewürdigt, dass sie gar nicht mehr als gleichwertige Teilnehmer an der demokratischen Willensbildung auftreten können? Wo entsteht ein Klima, in dem das individuelle Bekenntnis zu einer Religion mit sozialer und ökonomischer Ausgrenzung einhergeht, so dass durch die Meinungsfreiheit tatsächlich die Religionsfreiheit eingeschränkt ist?

Drittens können auch die jeweiligen Religionen in Bezug auf die gesellschaftliche Dimension der Religionskritik kritische Rückfragen stellen: Ist eigentlich die kritische Haltung zur Religion selbst noch einmal auf ihre Motive und Gegenstände hinterfragbar? Ist die Religionskritik ein Wagnis des Verstandes oder eine erwünschte Selbstverständlichkeit, die die Zugehörigkeit zur Gesellschaft definiert und sich gegen jede Kritik an ihr immunisiert? Wie geschlossen ist eine Kultur der Kritik, und gibt es noch einmal eine Kritik der Kultur der Kritik? Umgekehrt ist zu fragen: Wie kann eine religiöse Perspektive diese Kritik leisten, ohne dass dies zur oberflächlichen Apologetik wird? Wie ist eine Durchlässigkeit zwischen religiöser Kritik und Kritik der Religion zu gewährleisten, so dass die Perspektiven nicht in ihren systemischen Selbstbezüglichkeiten nebeneinander verharren, sondern es zu einem fruchtbaren Austausch kommt?

Diese Fragen zeigen, dass die christliche und die islamische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religionskritik sich zwar ähnlichen Fragen stellen, doch niemals zu schlechthin identischen Antworten gelangen wird. Dies nicht nur aufgrund von anderen Akzentuierungen in ihren religiösen Voraussetzungen, sondern auch aufgrund der Unterschiedlichkeit ihrer gesellschaftlichen Situierung.

3. Die Religionskritik als innerreligiöses und theologisches Anliegen

Neben der notwendigen Auseinandersetzung mit der Kritik der Religion, die aus dezidiert nichtreligiöser Perspektive geübt wird, kann Religionskritik auch innerhalb einer religiösen Perspektive und aus spezifisch religiöser Motivation heraus geleistet werden.³ Die religiöse Religionskritik kann Lehren, Praktiken und Gesamtheit einer anderen Religion in den Blick nehmen, sie kann aber auch im kritischen Selbstbezug bestehen. Zumindest im Blick auf Christentum und Islam, aber auch im Blick auf andere Religionen wie Buddhismus oder Bahā'itum hat die innerreligiöse Kritik an der Dynamik der Entstehung wesentlich teil. In dieser Weise ist auch nach Formen der theologischen Religionskritik als verbindendem oder vergleichbarem Element in Christentum und Islam zu fragen.

Islam

Die innere religionskritische Dimension zeigt sich für den sunnitischen Islam am deutlichsten in der Geschichte seiner Entwicklung. Anders als im Christentum hat sich keine Institution herausgebildet, welche die Glaubensgrenzen verbindlich festlegen könnte. Stattdessen bildeten sich die Fundamente des sunnitischen Islam in einem langen Aushandlungsprozess verschiedener religiöser Akteure heraus.⁴ Dabei standen verschiedene Aspekte der Theologie sowie der Religionspraxis im Fokus der miteinander streitenden Parteien. Über den Stellenwert der Schrift, d. h. von Koran und Sunna, sowie über deren Verhältnis zur Vernunft, stritten bspw. die *ahl al-ḥadīṭ* und die *ahl ar-ra'y* – gemeinhin übersetzt als Traditionalisten und Rationalisten. Aus den beiden Extrempositionen entwi-

3 Michael Weinrich unterscheidet die »Kritik der Religion« als genitivus subjectivus von der »Religionskritik« als genitivus objectivus. Die Theologische Religionskritik ordnet sich bereits vom Titel her der zweiten zu, um die kritische Distanz zum Religionsbegriff anzuzeigen. Vgl. Michael Weinrich, Religion und Religionskritik, Göttingen 2011, 25, 95–97, 263.

4 Vgl. zur mangelnden Institutionsbildung und zur Rolle der Gelehrten bei der Ausformulierung von Glaubenssätzen im sunnitischen Islam Mohammad Gharaibeh, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: Hansjörg Schmid/Amir Dziri/Mohammad Gharaibeh u. a. (Hg.): Kirche und Umma, Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg 2014, 60–77.

ckelte sich die Kompromisshaltung der *Aš'ariyya* und *Māturidiyya*, welche lange Zeit als herrschendes Gemeinschaftskonzept der *ahl as-sunna wa-l-ġamā'a* (sunnitische Gemeinschaft) zu betrachten ist.⁵ In ähnlicher Form stritten Mystiker mit den Religionsgelehrten über Formen legitimer Gottesdienste im Streben nach der Erkenntnis Gottes. Während die Mystiker an ihrem in Orden organisierten Weg zur Gotteserkenntnis über Askese, Gottgedenken und Weltverzicht festhielten, betonten Rechtsgelehrte, dass der einzige »legitime« Weg zu Gott der sei, den der Prophet vorgelebt und Gott im Koran offenbart habe. Auch aus diesen beiden Positionen entwickelte sich ein Mittelweg, der versuchte, zwischen den beiden Polen zu vermitteln und die Vorzüge beider Positionen zu vereinen. Dementsprechend ist die Geschichte des Islams von innerer Religionskritik geprägt und zeigt sich letztlich auch heute noch in den verschiedenen Ansätzen, den Islam in der Moderne zu leben. Der diskursive Charakter des Islams lässt sich daher vielleicht am besten mit den Worten des Propheten beschreiben, welcher die muslimische Gemeinschaft (*umma*) als *as-sawād al-a'zam* bezeichnete.⁶ Der arabische Begriff lässt sich in diesem Zusammenhang vielleicht am besten mit dem Bild eines schwarzen Clusters wiedergeben. Von der Ferne betrachtet ist ein schwarzer Fleck zu sehen. Je weiter man sich ihm jedoch nähert, desto deutlicher wird, dass dieser aus einer Vielzahl von kleinen Punkten besteht, welche sich in einem Zentrum verdichten und an den Rändern auflösen. Muslime würden heute viel verlieren, würden sie anstelle des Clusters einen tatsächlichen schwarzen Fleck für den Islam halten. Denn dadurch würden sie nicht nur jede innere Kritik und die Meinungspluralität negieren und leugnen, sie würden auch den historischen diskursiven Charakter des Islams aufgeben.

Christentum

Eine innerreligiöse Religionskritik kann christlicherseits auf verschiedene Motive zurückgreifen. Zu denken ist an die prophetische Kultkritik

5 Vgl. dazu ausführliche *Binyamin Abrahamov*, *Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh 1998.

6 Der Begriff kommt in folgendem Ausspruch vor: »Meine Gemeinschaft wird sich nie auf eine Irrlehre einigen. Wenn ihr euch folglich in einer Sache nicht einig seid, haltet euch an die große Mehrheit (*as-sawād al-a'zam*)«. Dieser *ḥadīṭ* wird von Ibn Māġā überliefert in *Ibn Māġā*, *Sunan Ibn Māġāh* (Hadithsammlung von Ibn Māġāh), hg. v. Yūsuf al-Ḥāġġ Aḥmad u. a., Damaskus 2004, 872, Nr. 3950.

(z. B. Am 5,2) genauso wie an die Götzenkritik (z. B. Jes 44), die in den falschen Göttern keine widergöttlichen Mächte, sondern Produkte des Menschen erkennt. Anknüpfungspunkte sind im Bilderverbot, in der rationalistischen Tendenz der Weisheitsliteratur genauso wie in der Kritik Jesu an seinen pharisäischen Nahbeziehungen wie an einer fehlgeleiteten Tempelfrömmigkeit zu finden. Bereits die Vielfalt der biblischen Fundierungen macht deutlich, dass eine christliche innerreligiöse Religionskritik ganz verschiedene Ansatzpunkte haben kann: Sie kann Magie und Aberglauben in einzelnen Praktiken kritisieren. Sie kann Veräußerlichung und mangelndes Verständnis in den Blick bringen, wie es ein kritisches Potenzial der Mystik oftmals tut. Im Sinne einer negativen Theologie kann sie die begriffliche Verfügung über Gott hinterfragen, im Blick auf eine *analysis fidei* Glauben und Zweifeln einander zuordnen und natürlich die bohrende Theodizeefrage als Frage nach dem Verhältnis von Güte und Allmacht Gottes in Bezug auf die Erfahrung des Leidens vorbringen. Insofern gilt der Satz von *Marco Hofheinz* auch als Motivation für den vorliegenden Band: »Theologische Religionskritik ist unverzichtbar«. ⁷

4. Struktur des Bandes

Von daher ergibt sich die Struktur der Publikation: Der Auftakt von *Ebrahim Moosa* fragt nach dem Potenzial der religiösen Tradition des Islams, sich der religionskritischen Anfragen im Sinn einer Transformation zu stellen. Der Beitrag von *Joachim Valentin* bildet den Übergang zum Blick auf die gegenwärtige Situation, indem er den Kritikbegriff als spezifische Aufgabe und Gestalt christlicher Theologie in Bezug zu der Philosophiegeschichte der Neuzeit erarbeitet. Umgekehrt möchte *Michael Blume* einen kritischen Blick auf die Kultur der Gegenwart werfen, um zu zeigen, dass Kritik der steten Reform nicht nur von religiösen Gemeinschaften, sondern auch von gesellschaftlichen Zusammenhängen und unhinterfragten Selbstverständlichkeiten zu dienen hat. Der ausführliche Mittelteil fächert in vier Themengebieten Aspekte des Verhältnisses zwischen Religion und Kritik in der Gegenwart auf:

⁷ *Marco Hofheinz*, Einleitung, in: *ders./Raphaella J. Meyer zu Hörste-Bührer* (Hg.): *Theologische Religionskritik. Provokation für Kirche und Gesellschaft* (Forschungen zur reformierten Theologie 1), Neukirchen-Vluyn 2014, 1–15, hier 1.

- (1) Da »Medien als Ort der Religionskritik« Form und Stil der Kritik mitprägen, gestalten sie direkt oder indirekt die Inhalte der Kritik mit. Dabei sind Medien selbst nicht neutral, sondern stehen in weiteren Zusammenhängen, die sie selbst in allen öffentlichen Diskursen zu Akteuren machen. Der Beitrag von *Florian Höhne* behandelt daher Fragen wie z. B. aus welchen Gründen Medien Religionskritik auf welche Weise zur Sprache bringen, oder ob und wie sich Religionskritik unter dem Einfluss der neuen Medien in Form und Inhalt verändert hat. Wie auch zu den weiteren Foren, resümiert ein Beobachterbericht Aspekte der Diskussion, in diesem Fall von *Anna-Maria Fischer*, die auch über die praxisnahen Perspektiven berichtet, die bei der Tagung *Abdul-Ahmad Rashid* im Ausgang von Szenenbeispielen einbrachte.
- (2) Ein oft an Religionen herangetragenem Kritikpunkt ist der von Kritikern gesehene Zusammenhang von Religion und Gewalt. Die vielen Konfliktherde vor allem in vom Islam geprägten Ländern scheinen diesen Zusammenhang zu bestätigen. Die Beiträge von *Joachim Willems* und *Bacem Dziri* beschäftigen sich mit den Fragen, ob und inwieweit Religionen Gewalt fördern und damit tatsächlich Anlass für die wahrscheinlich massivste Religionskritik der Neuzeit geben, welche Faktoren dabei eine Rolle spielen, und ob die Welt ohne Religionen tatsächlich friedlicher wäre.
- (3) Eine wichtige Dimension der Religionskritik bildet die Kritik an der institutionellen Verfasstheit von Religion. Insbesondere dort, wo religiöse Autoritätspersonen bevormunden, Geschlechterverständnisse vorgeben oder ihre Ämter missbrauchen, gibt es Anlass zur Kritik. Die beiden Beiträge von *Edward Fröhling* und *Silvia Horsch* greifen diesen Themenkomplex auf und blicken auf die institutionelle Verfasstheit von Kirche, den diskursiven Charakter der muslimischen *Umma* und die daraus resultierende jeweilige spezifische Institutionenkritik.
- (4) Wenn Kritik in Kunst ausgedrückt oder mit Humor vermittelt wird, stehen sich der Schutz religiöser Gefühle und das Recht auf Kunst- und Meinungsfreiheit gegenüber. Dabei ist ein Charakteristikum von Sketchen und Karikaturen, zu übertreiben und zu überspitzen. Die Reaktionen darauf können naturgemäß ganz unterschiedlich ausfallen, wie vor allem die Vorkommnisse nach den Muhammad-Karikaturen gezeigt haben. *Martin Heger* und *Mohammad Gharaibeh* behandeln das Thema aus zwei Perspektiven: *Heger* wählt einen juristischen Ansatz und wägt die einander gegenüberstehenden

Rechtsbereiche ab. *Gharaibeh* hingegen wählt einen diskursanalytischen Ansatz und untersucht islambezogene Karikaturen und Witze, um etwas über das Bild vom Islam auszusagen, das in der Gesellschaft herrscht und als Grundlage für die Funktion von Humor dient. Der Beitrag von *Mahmoud Bassiouni* fungiert nicht nur als Beobachterbericht, sondern ordnet die Argumentationen von *Heger* und *Gharaibeh* im weiteren Horizont unterschiedlicher Debattenstränge ein und diskutiert diese insbesondere im Blick auf gesellschaftliche Macht und Fragen der Gerechtigkeit.

Der Schlussteil nimmt die Aufgabe einer theologischen Religionskritik auf und will ausdrücklich auch theologische Perspektiven bieten. Während der Beitrag von *Reinhold Bernhardt* einen Überblick über Akteure, Gegenstände und Themen seriöser Religionskritik gibt, um von ihr eine »Verhöhnung der Religion« zu unterscheiden, registriert *Katajun Amirpur* eine tiefgreifende Veränderung zwischen einer pluralen, kritikfreundigen Debattenkultur der klassischen Zeit und einer identitätspolitisch motivierten Identifizierung der Kritik an Islamauslegungen als »Islamkritik« in der Gegenwart. Die gegenwärtige Situation bringen abschließend und rückblickend die Kurzbeiträge von *Michael Bongardt*, *Naime Çakır*, *Cornelia Richter* und *Mouhanad Khorchide/Amir Dziri* in den Blick.

Schließen möchte man mit einem Wunsch: Wenn *Amirpur* in gängigen Aufklärungs- und Reformforderungen einen Mangel an »konstruktivem Diskurs zwischen Christentum und Islam« feststellt, so möge die Auseinandersetzung mit den Traditionen intrareligiöser Kritik die Ernsthaftigkeit in der innerreligiösen Kritik vertiefen. Denn »in Zweifel gezogen, dehnt sich der Glaube aus« – so zitiert *Michael Bongardt* den jüdischen Dichter *Elazar Benyoëtz*.