

Islamkritik und Religionskritik - ein merkwürdiges Verhältnis

Schillo, Johannes

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schillo, J. (2013). Islamkritik und Religionskritik - ein merkwürdiges Verhältnis. *GWP - Gesellschaft. Wirtschaft. Politik*, 62(3), 413-420. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-96400-6>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Islamkritik und Religionskritik – ein merkwürdiges Verhältnis

Johannes Schillo



Johannes Schillo

Als im März 2013 das Oberhaupt der katholischen Kirche neu gewählt wurde, ging dies – ein interner konfessioneller Vorgang mit fremdartigen, nur Eingeweihten vertrauten Ritualen – unter größter medialer und politischer Aufmerksamkeit über die Bühne. In Deutschland etwa verschwanden relevante politische Krisenherde fast ganz aus der Berichterstattung und die Öffentlichkeit wurde durch den Blick nach Rom in Beschlag genommen. Das hielten selbst katholische Politiker wie Bundestagsvizepräsident Wolfgang Thierse für nicht mehr tragbar. „Da war viel falsche Effekthascherei dabei“ (Saarbrücker Zeitung, 13.3.13), rügte er die Berichterstattung von Presse und öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten. Aber auch dieser ‚Mann des Wortes‘ legte bei seinen kritischen Worten noch Wert auf den Unterschied zwischen falscher und richtiger Publikumsbetörung mit einem religiösen Event.

Es ist schon eine merkwürdige Situation: Einerseits werden kaum Bedenken dagegen laut, dass eine Religionsgemeinschaft in solcher Weise den öffentlichen Raum okkupiert, andererseits findet das Erfordernis einer „Islamkritik“ mittlerweile breite Anerkennung, ja hat sich als eigenständige Aufklärungsaufgabe etabliert (vgl. Bahners 2011, Weidner 2011, Bade 2013), wobei insbesondere die Rückständigkeit des Islam im Blick auf das Verhältnis von Religion und Politik, von privatem Bekenntnis und öffentlicher Geltung moniert wird. Ziel derart kritischer Bemühungen ist es, diesen Geltungsanspruch zurückzustufen, zu modifizieren oder gänzlich zu unterbinden. Die folgenden Ausführungen befassen sich mit der widersprüchlichen Situation und benennen allgemeine Konsequenzen für eine an Aufklärung orientierte Bildungsarbeit.

Die moderne Gemengelage

Der moderne, säkulare Rechtsstaat hat sich von der Bindung an eine Religion, von der Festlegung seiner Bürger auf eine Staatskirche, frei gemacht und, wie in Artikel 4 des Grundgesetzes formuliert, „die Freiheit des religiösen und

weltanschaulichen Bekenntnisses“ verfügt, so dass er sich nun als „Heimstatt aller Bürgerinnen und Bürger“ unabhängig von deren privater (Un-)Gläubigkeit versteht (vgl. Varwick/Schieren 2012: 5). Zwar sind viele „westliche“ Demokratien wie die Bundesrepublik, die USA oder auch Israel keine laizistischen Staaten im strengen Sinne (vgl. Rohe 2011: 23), aber die Trennung von Religion und Politik als Werk des Aufklärungszeitalters und der bürgerlichen Revolutionen, die die Allianz von Thron und Altar beendeten, gilt als entscheidende Errungenschaft. Genauer gesagt, sie galt lange als die neuzeitliche Haupttendenz, die zu einer allgemeinen Säkularisierung, zu einer „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), führen sollte.

Spätestens seit Samuel P. Huntingtons „Clash of Civilizations“ und seit „Nine-Eleven“ wird Religion wieder als Frage thematisiert, die alle, ob gläubig oder nicht, angeht. Eine religiöse „Renaissance“ oder „Erneuerung“ wird allenthalben registriert (Huntington 1996: 144), und speziell das Verhältnis von Religion und Politik hat an Brisanz gewonnen. „Die Religionen – oft genug abgeschrieben – scheinen vitaler denn je“ (Der Spiegel 2012: 114), „Theologie und Religion (sind) so häufig Thema öffentlicher Auseinandersetzung, wie nie zuvor“ (Brumlik 2013: 51). In dem Zusammenhang wird dann Religionskritik als neuer Bedarf angemeldet. Es kommen etwa Debatten über fundamentalistische Tendenzen bei Religionsgemeinschaften, über demokratische, rechtsstaatliche und Toleranz-Defizite in Gang, wie in Deutschland an Kopftuch, sexuellem Missbrauch oder Beschneidung durchexerziert (vgl. Brumlik 2013).

Das betrifft natürlich hauptsächlich *eine* Religion, den Islam. Dabei sind politische Vorgaben bzw. staatliche Stellen maßgeblich beteiligt, so die 2006 ins Leben gerufene Deutsche Islamkonferenz, die beim Bundesinnenministerium (BMI) angesiedelt ist. Gegründet wurde sie, um „den Dialog zwischen Staat und Muslimen zu verbessern und somit einen Beitrag für die gesellschaftliche und religionsrechtliche Integration der Muslime und den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Deutschland zu leisten sowie gesellschaftlicher Polarisierung und Segregation entgegenzuwirken“ (zitiert nach: www.deutsche-islamkonferenz.de). Der neue Bedarf nach einer Aufklärung des religiösen Bewusstseins wird aber auch von konfessioneller Seite angemahnt. So rezipieren christliche oder christdemokratische Kreise Forderungen wie die von Seyran Ateş, die in einer Streitschrift erklärt, „warum der Islam eine sexuelle Revolution braucht“, oder machen sich für eine frühzeitige Emanzipation junger Musliminnen von den Vorstellungen ihrer Familie über Sitte, Anstand und Frauenehre stark (vgl. Bahners 2011). Der Ratsvorsitzende der EKD geht auf Distanz zum Islam, da dieser „von Aufklärung und Religionskritik kaum irritiert in unserer Gesellschaft auftritt“ (RP-Online, 10.1.11). Heiner Geißler referiert bei der Katholischen Erwachsenenbildung zur Frage „Warum wir eine neue Aufklärung brauchen“ und fordert „von den Weltreligionen, ihren rückwärts gewandten Fundamentalismus zu überwinden“ (KEBinfo, Nr. 3/12). Als progressiv bekannte Zeitgenossen wie Alice Schwarzer, Ralph Giordano oder Henryk M. Broder treten mit religionsfeindlichen, antiislamischen Parolen auf und finden – gewollt oder ungewollt – Anschluss an einen neuen rechten Aufschwung.

Auch wenn besonders fundamentalistische Fehlentwicklungen thematisiert werden, bleibt die zu Grunde liegende Religiosität selbst das Thema. In den

Worten von Ralph Giordano: „Der Islam ist das Problem“ (Giordano 2008). „Islamkritik“ – bislang als terminus technicus kaum geläufig – gilt als Gebot der Stunde (vgl. Sokolowsky 2009, Benz 2012). Dazu heißt es von einem eher um Mäßigung bemühten Islamwissenschaftler: „Die Islamkritik hat sich sehr erfolgreich emanzipatorische Positionen zu Eigen gemacht“, und zwar Positionen, die „ein genuines Produkt“ von „weltanschaulichen Strömungen“, in erster Linie des Marxismus, darstellten (Weidner 2011: 11). Der Journalist Patrick Bahners dagegen hat in seiner Studie über die „deutsche Angst vor dem Islam“ die Landschaft der zeitgenössischen Islamkritik vermessen und ein anderes Fazit gezogen, er sieht Panikmache, „Rhetorik der Einschüchterung“ (Bahners 2011: 288) und die Wegbereitung für einen antimuslimischen Rassismus am Werk. Sein Fazit lautet: „Die Islamkritik ist die jüngste Gestalt einer Religionskritik, deren Mittel und Zweck die Allmacht des Staates ist.“ (Ebd.: 297) So steht die Frage im Raum: Religionskritik als Einlösung *emanzipatorischer Hoffnungen* oder Inanganzsetzung eines *totalitären Projekts*?

Was heißt hier Kritik?

Bahners' Zuspitzung kann auf die Faktenlage verweisen. Der Islam ist ja durch einen politischen Beschluss ins Visier kritischer Beobachtung geraten. Von dem Anfang der 1990er Jahre erstellten, noch um Konfliktminderung bemühten weltpolitischen Szenario Huntingtons zum Zusammenprall religiös geprägter Kulturkreise über den antiislamistischen „War on terror“ bis zur Einrichtung staatlicher Islamkonferenzen ist die politisch-soziale Wirkmächtigkeit des Islam, der „Islamismus“, zum vorrangigen politischen Sorgeobjekt avanciert. Was dem Katholizismus oder dem Protestantismus im demokratischen Staat selbstverständlich zugestanden ist, wird im Fall des Islam zum Problem: dass er sich als Deutung der weltlichen Angelegenheiten versteht und als -ismus formiert. Und er wird dazu, weil er, wie immer wieder versichert, als eine Religion, die Aufklärung und Religionskritik ‚verpasst‘ hat, selber das Problem ist.

Weltpolitisch hat sich die Art der Problematisierung inzwischen verändert, in erster Linie durch die Entscheidung von US-Präsident Obama, den „War on terror“ einzustellen und in einen neuen Umgang mit Problemstaaten zu transformieren. Dies war etwa am unterschiedlichen Umgang der westlichen Welt mit den Reaktionen auf die dänischen Mohammed-Karikaturen 2005 und auf das Mohammed-Video 2012 („Die Unschuld der Muslime“) ablesbar. Im ersten Fall wurde der Karikaturist als Vorkämpfer der Meinungsfreiheit gefeiert und von der deutschen Bundeskanzlerin mit einem Medienpreis ausgezeichnet, im zweiten wanderte der Urheber ins Gefängnis. Es bleibt aber grundsätzlich, trotz wechselnder oder national unterschiedlicher Gefahrendiagnosen, bei der Frage, ob der Islam zur Demokratie passt.

Das kann man ungerecht nennen, denn auch die christliche Tradition ist nicht einfach mit demokratischen Prinzipien kompatibel. Der katholische Sozialethiker Hermann-Josef Große Kracht hat an die Demokratieprobleme des Ka-

tholizismus erinnert: Die deutschen Bischöfe trauerten bei der Gründung der Bundesrepublik dem Staatskirchentum nach und sahen sich durch „das Bonner Grundgesetz ‚aufs schwerste gekränkt‘ und ‚aufs bitterste enttäuscht‘“ (2013: 24). Den Frieden mit der säkularen Ordnung hat die katholische Kirche erst spät geschlossen, sie „hat diesen Schritt nachhaltig erst im Jahr 1965 mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen“ (Rohe 2011: 21) – wobei die Nachhaltigkeit nicht unbedingt gesichert ist. Die Zeitschrift „Erwachsenenbildung“ der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung hat 2012 ein Heft (3/12) dem Rückblick auf das Konzil gewidmet und u.a. die Frage gestellt, ob sich Rom nicht wieder von dem damals erreichten Stand abwendet. Und der emeritierte Theologieprofessor Norbert Mette macht darauf aufmerksam, dass viele Positionen des Konzils in der kirchlichen Praxis noch nicht angekommen sind; man gehöre eher zur Subkultur, „wenn man die vom Konzil proklamierte Religionsfreiheit auch mit Blick auf die eigene Kirche geltend macht...“ (2012: 113)

Auf evangelischer Seite sieht es nicht besser aus. Die Zeitschrift „Forum Erwachsenenbildung“ der Deutschen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung hat ihre Ausgabe 1/13 unter das Schwerpunktthema „Nicht weniger als tolerant“ gestellt, hier wird die religiöse Toleranz als „reformatorisches Erbe wider Willen“ (Andreas Seiverth) bezeichnet. Der Theologe Christian Grethlein geht etwa auf die „Schattenseiten der Reformatoren“ (2013: 18f) ein; angesichts der nahenden 500-Jahrfeier der Reformation im Jahre 2017 sei es an der Zeit, die eigene Scham- und Schuldgeschichte aufzuarbeiten und die „unerbittliche Intoleranz“ gegenüber Andersdenkenden nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Bibel einzugestehen. Umgekehrt gibt es mittlerweile Studien, die die Rolle des Islam in Europa oder in Deutschland thematisieren und die das Erbe islamischer Toleranz in Erinnerung rufen (Bühl 2010) oder die demokratische Orientierung der Muslime in Deutschland herausstellen: Trotz konservativer Gesinnung stimmten sie, wie neuere Untersuchungen nahe legen, „in hohem Maße dem Wertekonsens der liberalen Demokratie zu“ (Hafez 2013: 101).

Wenn Kai Hafez in seiner groß angelegten Studie zum „Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas“ auf die „hohe Systemloyalität“ der Muslime zu sprechen kommt (ebd.: 178), ist der entscheidende Punkt berührt. Es geht bei der Islamkritik nämlich nicht um die kritische Erhellung eines Gedankengebäudes, sondern darum, ob sich die islamische Religiosität als konstruktiver Beitrag fürs Gemeinwesen in Dienst nehmen lässt. Es geht um eine *politische Funktionalisierung von Religion*. Sie wird darauf hin befragt, ob sie sich als *moralische Produktivkraft* bewährt. Die in den modernen westlichen Staaten verankerte Religionsfreiheit wirkt als Instrument, die Religionsgemeinschaften auf diese Rolle festzulegen. Indem sie sich an der staatlichen Lizenz und damit aneinander relativieren, ist ihr öffentlicher Bezug auf einen Allmächtigen zurückgestuft. In diesem Sinne kann man Bahners recht geben, wenn er vom Geltendmachen der Allmacht des Staates spricht. Nur ist dies kein besonderer Auswuchs einer antimuslimischen Stimmungsmache, sondern dem staatlichen Säkularisierungsprozess inhärent.

Gesucht: nützliche Religiosität

Die moderne Islamkritik ist das Gegenteil von Religionskritik, wie sie von der Aufklärung über Hegel und Feuerbach bis zu Marx samt Nachfolgern auf den Weg gebracht wurde. Religionskritik wollte einen gesellschaftlichen Emanzipationsprozess in Gang setzen, indem sie die Religion, nach den Worten von Marx, als das verkehrte Bewusstsein einer verkehrten Welt dechiffrierte und die zu Grunde liegenden Entfremdungsprozesse thematisierte (vgl. Berger u.a. 2012). Heute geht es dagegen um eine erwartete oder vermisste *Dienstleistung* von Religiosität. Eine solche funktionalistische Betrachtungsweise bringt etwa das Innenministerium zum Ausdruck: „Religionsgemeinschaften leisten ... einen entscheidenden Beitrag für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Wenn Menschen sich einem Gemeinwesen zugehörig fühlen wollen, muss es etwas geben, was sie miteinander verbindet. Es sind in der Regel die Antworten auf existenzielle Fragen des Menschseins, die diesen Zusammenhalt begründen und dem Denken und Handeln der Menschen Orientierung geben. Trotz Urknall und schwarzen Löchern bleibt die Frage nach dem Davor und Danach. Daher kann auch in einem modernen, pluralen und säkularen Gemeinwesen nicht auf Religion verzichtet werden.“ (BMI 2011: 17) Es gibt also erstens einen *politischen Bedarf* an Religion. Der wird dann in gelehrter oder populärer Form dem Publikum nahe gebracht.

So referierte der „Spiegel“ in seiner letzten Weihnachtstitelgeschichte „Warum glaubt der Mensch ... und warum zweifelt er?“ fast begeistert die neuesten Ergebnisse interdisziplinärer Forschungen zu Ursprung und Funktion der Religion. „Die Frage ist: Hätte der Mensch ohne wachsame Gottheiten überhaupt aus der Steinzeit herausgefunden.“ (Der Spiegel 2012: 114) Für den „Spiegel“ ist das angesichts der jüngsten Forschungslage keine Frage mehr: Ohne Religion kein zivilisatorischer Fortschritt! Vor allem sozialpsychologische Experimente hätten belegt, dass der Mensch ohne wachsame transzendente „Aufsichtsorgane“ keine sozialen Regeln einhalte. Ja mehr noch, je strenger die Aufsicht, desto mehr profitiere das menschliche Zusammenleben davon. So kommt es sogar zu einer kleinen Ehrenrettung von Märtyrertum und Selbstmordattentaten – „Das spektakuläre Opfer gehört seit je zur Religion...“ (ebd.: 123) –, sind sie doch Ausweis einer starken Bindung an die allgegenwärtige Aufsicht, der sich der Atheist in problematischer Weise entzieht.

Gemessen an diesem brutalen Funktionalismus ist die Argumentation, wie sie das Innenministerium vorlegte, fast zurückhaltend. Sie konstatiert einen Orientierungsbedarf, der durch die moderne „Wissensgesellschaft“ nicht gedeckt werde. Der Mensch müsse aber Antwort auf die letzten Fragen finden. Ob er das muss, ist freilich die Frage – die philosophische Tradition des Atheismus seit der Antike z.B. bestreitet es. Auch der direkte Zusammenschluss einer solchen anthropologischen These mit der Funktionsfähigkeit des Gemeinwesens ist nicht einsichtig. Gerade in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft können vielmehr die konkurrierenden weltanschaulichen Antworten, die die Einzelnen finden, zu Konflikten führen, zu „gesellschaftlicher Polarisierung und Segregation“, wie sie die Islamkonferenz angesprochen hat. Absolutheitsanspruch der

Gottesvorstellung, nicht verhandelbare moralische Normen oder apokalyptische Erwartungen machen es nämlich fraglich, ob sich alle zusammen „einem Gemeinwesen zugehörig fühlen“. So ist heute ja auch, wie etwa die Bundeszentrale für politische Bildung mit ihrem Materialangebot dokumentiert, interreligiöse Kompetenz zum erstrangigen Bildungsziel aufgestiegen.

Und es gibt zweitens einen *politischen Kontrollbedarf* der Religion. Dadurch wird Religionskritik wieder zu einem öffentlichen Erfordernis, erfährt jedoch eine bemerkenswerte Verschiebung. Sie richtet sich auf die juristische und soziale Verfasstheit von Religionsgemeinschaften, auf deren politische Rolle im nationalen wie internationalen Rahmen. Vom Glauben selber – wie er bei Marx als „Geist geistloser Zustände“ oder als „Opium des Volkes“ ins Blickfeld rückte – ist kaum die Rede, von den Institutionen, in denen er sich organisiert, umso mehr. So ist eine Art Kirchenkritik in Mode gekommen, wie sie in Deutschland Karlheinz Deschner mit seiner „Kriminalgeschichte des Christentums“ (1986ff) populär gemacht hat. Die Institutionen werden mit ihrem Sündenregister konfrontiert – indem man sie an ihren eigenen sittlichen Maßstäben oder an den Normen der Demokratie misst. Das grundlegende Kriterium ist dabei stets die Frage, ob ihnen das berühmte „Aggiornamento“ (Johannes XXIII.), also die Anpassung an den Zeitgeist, gelingt und ob sie die „Zeichen der Zeit“ angesichts einer Welt in Umbrüchen konstruktiv zu deuten verstehen.

Religionskritik = Ideologiekritik

Einer politischen Bildungsarbeit, die sich an Aufklärung und Mündigkeit orientiert, wäre demgegenüber der Rekurs auf die Religionskritik von Marx zu empfehlen – so wie sich ja auch in den ökonomischen Krisenlagen des Globalisierungszeitalters gezeigt hat, dass seine Analysen immer noch Stichhaltigkeit besitzen. Die Marxsche Religionskritik hat den Blick darauf gerichtet, dass die Glaubensentscheidung eine Deutung der Welt und Stellung zur Welt einschließt, und hat dies als *Gegenstand der Ideologiekritik* erschlossen, natürlich nicht unbestritten und in der Folge mit anderen Entwürfen konfrontiert.

Die neueren Interventionen von Islam- oder Migrationsexperten in die islamkritische Debatte, die zu einer Mäßigung der Kritik oder zu mehr Toleranz raten (vgl. Weidner 2011, Hafez 2013), zeugen dagegen von einer theoretischen Hilflosigkeit. Wenn man alles auf „die Frage der Anerkennung des Islam bzw. seiner Gleichstellung mit anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland“ (Begic/Ucar 2013: 55) zuspitzt, will man von der gesellschaftlichen Rolle der Religion, die ja angesichts des wissenschaftlichen Fortschritts nicht mehr als Welterklärung fungiert, nichts wissen. Wie ist aber ihre unverminderte oder gewachsene gesellschaftliche Relevanz zu erklären? Eine Antwort hat in den letzten Jahren Karriere gemacht: Nach dem Diktum des Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde lebt der „freiheitliche, säkularisierte Staat ... von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1976: 60). Hier sei dann die Religion gefragt. Aber wieso soll sie diese Garantieleistung erbringen? Es wäre ja ein Paradox, wenn gerade ihr „eine besondere Rolle

als nicht freiheitsimmanenter Stabilisator einer freiheitlichen Ordnung zukommt“ (Doering 2013: 11).

Auf diesen Widerspruch hat Detmar Doering von der Friedrich-Naumann-Stiftung hingewiesen. Als Befürworter einer „offenen Gesellschaft“ macht er die liberalen Bedenken gegenüber einer solchen weltanschaulichen Privilegierung deutlich. Im Grunde stimmt er dem von Böckenförde angemeldeten Bedarf zu, will aber erst die konkrete Leistungsfähigkeit religiöser Bindekräfte auf empirischem Wege ermitteln. Bisherige Erhebungen führten zu einem uneindeutigen Ergebnis, was laut Doering darauf verweist, dass die Religion, um die gewünschte Leistung zu erbringen, auf Voraussetzungen angewiesen ist, die sie selber nicht garantieren kann, so dass also wiederum der Staat gefordert ist. Ein bemerkenswerter Zirkelschluss! Bei all der Suche nach Bindungen, nach „Ligaturen“ (Ralf Dahrendorf), bleibt die Frage, warum die Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens nicht auf dem Wege einer rationalen Klärung bestimmt werden können – eine Frage, die ja auch die politische Bildung, die auf rationale Urteilskraft setzt, beschäftigt.

Michael Städtler (2012: 103) hat das Dilemma so formuliert: „In der aufklärten Theorie des bürgerlichen Staates wird die Notwendigkeit einer säkularen Begründung staatlicher Normen gesehen, die für alle Konfessionen gleichermaßen akzeptabel sei. Zugleich wird darin aber ein Verlust an Substanz für die gesellschaftliche Integration befürchtet, was auch der starken affektiven Bindungskraft religiöser Überzeugungen Rechnung trägt.“ Der Autor hält als das eigentliche Defizit dieses Diskurses den Verzicht auf die religionskritische Tradition von Marx fest, die gerade den Bezug zur Gesellschaftstheorie herstellen könnte, denn: „Was diese Staatsdebatte ... fast nie explizit thematisiert, sind die gesellschaftlichen Bedingungen der politischen Entwicklung der Neuzeit.“ (Ebd.)

Wenn Religionskritik als wissenschaftliches Unternehmen ernst genommen werden will, muss sie die Ebene der Ideologiekritik wiedergewinnen. Der Glaube selber, sofern er der Innerlichkeit des Einzelnen angehört, ist der öffentlichen Auseinandersetzung entzogen. Er wird aber dort zum Thema, wo er sich – in der jüdisch-christlich-islamischen Tradition mit einer gewissen Folgerichtigkeit – als Weltbewusstsein betätigt. Im demokratischen Staat ist er dabei auf das Toleranzprinzip festgelegt. Es stellt sich aber die Frage, inwiefern die religiöse Einstellung mit diesem Prinzip vereinbar ist und ob der Standpunkt der gegenseitigen Duldung zu einem akzeptablen Zustand führt. Micha Brumlik hat dazu jüngst, in Anlehnung an den Philosophen Rainer Frost, ein vierstufiges Toleranzmodell vorgeschlagen, das auf den ethischen und staatsbürgerlichen Konsens der Religionen abstellt. Vom religiösen Kern der Heilswahrheit her gibt es aber, das belegt Brumlik etwa an der Praktizierung der Toleranznorm, keine Gewähr dafür, dass der Konsens nicht in Dissens umschlage: „Von einem derartigen, fatalen Wahrheitsanspruch ist prinzipiell keine Religion gefeit.“ (Brumlik 2013: 56)

Toleranz, so muss man schlussfolgern, ist keine Lösung, wenn es um konkurrierende Wahrheitsansprüche geht. Natürlich darf die subjektive Entscheidung, die zum Glauben führt, nicht unterdrückt werden. Sie einfach zu übergehen wäre angesichts ihres eigenen Anspruchs ebenso unangemessen. Sie als Deutung der Welt aufzunehmen, zu erhellen und zu prüfen ist dagegen das Ge-

schäft der Religionskritik. Und das bedeutet etwas ganz Anderes, als per staatlicher Direktive Juden den Sinn des Beschneidungsrituals und Musliminnen die Kleidersitten vorzuschreiben oder (wie von der Familienministerin Anfang 2013 zur Sprache gebracht) Christen die Wahlfreiheit einzuräumen, ob sie „den“ oder „das“ Gott anbeten wollen.

Literatur

- Bade, Klaus J. (2013): Kritik und Gewalt – Sarrazin-Debatte, ‚Islamkritik‘ und Terror in der Einwanderungsgesellschaft. Schwalbach/Ts.
- Bahners, Patrick (2011): Die Panikmacher – Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift. München.
- Begić, Esnaf/Ucar, Bülent (2013): Der Islam als Religionsgemeinschaft in Deutschland, in: Varwick/Schieren (Hrsg.), S. 55-73.
- Benz, Wolfgang (2012): Die Feinde aus dem Morgenland – Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet. München.
- Berger, Maxi/Reichardt, Tobias/Städtler, Michael (Hrsg.) (2012): „Der Geist geistloser Zustände“ – Religionskritik und Gesellschaftstheorie. Münster.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt/M.
- Brumlik, Micha (2013): Was wäre eine gute Religion?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 1, S. 51-58.
- Bühl, Achim (2010): Islamfeindlichkeit in Deutschland – Ursprünge, Akteure, Stereotype. Hamburg.
- BMI – Bundesministerium des Innern (2011): Religionsgemeinschaften stärken Zusammenhalt, in: Innenpolitik – Informationen des BMI, Mai, S. 17 (www.bmi-bund.de).
- Der Spiegel (2012): Die Erfindung Gottes – Geschichte einer nützlichen Illusion, in: Nr. 52, S. 112-123.
- Deschner, Karlheinz (1986-2013): Kriminalgeschichte des Christentums. Band 1 bis 10. Reinbek.
- Doering, Detmar (2013): Religion und freiheitlich säkularer Staat, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 13-14, S. 11-14.
- Giordano, Ralph (2008): Nicht die Moschee, der Islam ist das Problem, in: Sommerfeld, Franz (Hrsg.): Der Moscheestreit – Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration. Köln, S. 37-51.
- Grethlein, Christian (2013): Reformation und Toleranz – theologische Impulse für die evangelische Erwachsenenbildung, in: Forum Erwachsenenbildung, Nr. 1, S. 18-23.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2013): Ist ohne Kirche kein Staat zu machen? Zur historischen Entwicklung von Religion und Politik in Deutschland, in: Varwick/Schieren (Hrsg.), S. 8-30.
- Hafez, Kai (2013): Freiheit, Gleichheit und Intoleranz – Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas: Bielefeld.
- Huntington, Samuel P. (1996): Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München und Wien.
- Mette, Norbert (2012): Mündiges Christsein – Das Konzil und die Rolle der katholischen Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung, Nr. 3, S. 111-113.
- Rohe, Mathias (2011): Islam und säkularer Rechtsstaat: Grundlagen und gesellschaftlicher Diskurs, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 13-14, S. 21-27.
- Städtler, Michael (2012): Religion und Staat. Und Gesellschaft – Über ein vernachlässigtes Element der neuzeitlichen Staatsdebatte, in: Berger u.a. (Hrsg.), S. 102-120.
- Sokolowsky, Kay (2009): Feindbild Moslem. Berlin.
- Varwick, Johannes/Schieren, Stefan (Hrsg.) (2012): Religion in Politik und Gesellschaft. Schwalbach/Ts.
- Weidner, Stefan (2011): Vom Nutzen und Nachteil der Islamkritik für das Leben, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 13-14, S. 9-15.