

Christian Ströbele · Mohammad Gharaibeh ·
Tobias Specker · Muna Tatari (Hg.)

Theologisches Forum Christentum – Islam



Kritik, Widerspruch, Blasphemie

Anfragen an
Christentum und Islam

Verlag Friedrich Pustet

Theologisches Forum Christentum – Islam

Christian Ströbele · Mohammad Gharaibeh ·
Tobias Specker · Muna Tatari (Hg.)

Kritik, Widerspruch, Blasphemie

Anfragen an
Christentum und Islam

Verlag Friedrich Pustet · Regensburg

Gefördert durch:



Bundesministerium
des Innern

aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

www.verlag-pustet.de

eISBN 978-3-7917-7146-5 (pdf)

© 2017 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Satz und Layout: Corinna Schneider, Heidelberg

eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich

ISBN 978-3-7917-2887-2

Weitere Publikationen aus unserem Verlag finden Sie auf
www.verlag-pustet.de

Inhalt

Vorwort	9
<i>Tobias Specker/Mohammad Gharaibeh</i>	
Zur Einführung	11
I. Bedeutung von Kritik für Religionen und Wandelbarkeit religiöser Tradition	
<i>Ebrahim Moosa</i>	
Kritik, Protest und Blasphemie Eine kritische Rundschau muslimischer politischer Theologie	25
II. Kulturelles Umfeld heutiger Religionskritik	
<i>Joachim Valentin</i>	
Kultur der Kritik Ein theologischer Blick auf die philosophische Kritik	57
<i>Michael Blume</i>	
Können Muslime ebenso gut »Kritik« wie Atheisten? Ein vergleichender Blick auf religiöse und weltanschauliche (Selbst-)Kritik	70
<i>Jutta Sperber</i>	
Wie geht man mit diesen Diagnosen aus theologischer Sicht um?	84

III. Medien als Orte der Religionskritik

Florian Höhne

»Gemalte« Medienöffentlichkeit?

Was »Religion« und »Medien« aneinander kritisieren (sollten)..... 91

Beobachterinnenbericht (*Anna-Maria Fischer*)..... 103

IV. Weniger Gewalt ohne Religion?

Konflikt und Gewalt als Grund von Religionskritik

Joachim Willems

Weniger Gewalt ohne Religion?

Überlegungen zu einem kompetenten Umgang mit der Rede

über das Verhältnis von Religion und Gewalt 109

Bacem Dziri

Religion und Gewalt:

Kritik einer semantischen Neuerfindung des Islams..... 120

Beobachterbericht (*Tim Sievers*)..... 143

V. Institutionenkritik

Edward Fröhling

Institutionenkritik – ein Blick aus katholischer Perspektive..... 151

Silvia Horsch

Gelehrsamkeit, religiöse Autorität und

Institutionalisierung in der Sunna im Hinblick

auf die Partizipationsmöglichkeiten von Frauen..... 164

Beobachterbericht (*Özcan Taşçı*)..... 176

VI. »Wo endet der Spaß?«
Grenzen der Meinungsfreiheit – Ansprüche
der Religionsfreiheit in rechtlicher Dimension

Martin Heger

Kritik, Widerspruch, Blasphemie: »Wo endet der Spaß?« –
Anmerkungen zur strafrechtlichen Dimension 183

Mohammad Gharaibeh

Wenn es nicht mehr witzig ist – Karikaturen, Witze und Sketche
als Teil des gesellschaftlichen Diskurses über den Islam 199

Mahmoud Bassiouni

Wie viel Meinungsfreiheit müssen Muslime tolerieren?
Facetten einer Diskussion..... 211

VII. Möglichkeiten produktiven Umgangs mit
Religionskritik für Christentum und Islam

Reinhold Bernhardt

Potenziale der Religionskritik aus christlicher Perspektive..... 233

Katajun Amirpur

Religionskritik und ihre Potenziale 246

*Michael Bongardt/Mouhanad Khorchide/Amir Dziri/
Cornelia Richter/Naime Çakir*

Kritik, Widerspruch, Blasphemie – wie sollen Christen
und Muslime mit kritischen Anfragen umgehen?..... 256

Christian Ströbele/Muna Tatari

Islam und Christentum in der Kritik –

Resümierende Bemerkungen 275

Autorinnen und Autoren 289

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert die zwölfte christlich-muslimische Fachtagung des Theologischen Forums Christentum – Islam, die vom 4. bis 6. März 2016 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfand. In internationaler und interreligiöser Zusammensetzung wurden dabei Fragen im brisanten – und traurig aktuellen – Spektrum kritischer Anfragen an Christentum und Islam diskutiert. Damit wurde die Reihe von Themen mit jeweils besonderer gesellschaftspolitischer Relevanz fortgesetzt, mit welcher das Forum verstärkt gemeinsame Herausforderungen in den Blick nimmt.

Wie gewohnt wurde die Tagung von einem christlich-muslimischen Team vorbereitet und geleitet, dem neben den HerausgeberInnen dieses Bandes Dr. Hakkı Arslan, Dr. Amir Dziri, Prof. Dr. Klaus Hock, JProf. Dr. Anja Middelbeck-Varwick und Dr. theol. habil. Jutta Sperber angehörten.

Mitgewirkt haben bei der Herstellung und Drucklegung des Bandes in der gewohnten und dankenswerten Gründlichkeit Corinna Schneider sowie vonseiten des Verlags Friedrich Pustet Dr. Rudolf Zwank, denen der besondere Dank der Herausgeber gilt.

Stuttgart/Bonn/Frankfurt/Paderborn, im Dezember 2016

Christian Ströbele
Mohammad Gharaibeh
Tobias Specker
Muna Tatari

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 aufklärerischen 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 erkenntnistheoretische 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 zwischen einer eher rational orientierten und einer eher funktional orientierten Religionskritik unterscheiden: Erstere hält Religion für irrational, zweite für individuell oder gesellschaftlich dysfunktional und schädlich. Der Überblick über die unterschiedlichen Gegenstände und Ansatzpunkte 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 auszuzugrenzen. 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 Kontingenzen, 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-ğamā'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 Māğā überliefert in *Ibn Māğā*, *Sunan Ibn Māğāh* (Hadithsammlung von Ibn Māğāh), hg. v. Yūsuf al-Ḥāğğ 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./Raphaela 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 herangetragenener 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 Benyoetz*.

I.

Bedeutung von Kritik
für Religionen und
Wandelbarkeit religiöser Tradition

Kritik, Protest und Blasphemie

Eine kritische Rundschau muslimischer politischer Theologie¹

Ebrahim Moosa

Pakistan und Afghanistan sind nicht einfach nur Nachbarn. Ebenso wenig sind Dänemark und Frankreich nur zwei europäische Länder. In der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts bildeten vor allem diese vier Länder das Epizentrum von politischen Krisen und von Gewalt mit Bezug auf Blasphemie: Die Bandbreite erstreckte sich von strafrechtlichen Verfolgungen, politischen Unruhen, Mordanschlägen und wirtschaftlichen Boykotten bis hin zu politischen Krisen von globalem Ausmaß. Und in Ägypten kam es während der kurzen Regierungszeit der Muslimbrüder zu einem dramatischen Anstieg von Strafverfolgungen unter Bezug auf Blasphemie, meistens gegen Christen und gegen einige säkulare Personen.² Doch schon Jahrzehnte vor diesen Ereignissen wurden Anklagen wegen Häresie unter dem säkularen Regime von *Hosni Mubarak* gegen Akademiker erhoben wie *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*.

Da Kritik, Widerspruch und Blasphemie vor dem Hintergrund liberaler Vorstellungen und im Besonderen der Freiheit der Meinungsäußerung aufkommen, ist es ratsam im Blick zu behalten, dass auch in den 1980er Jahren, als der Fall *Salman Rushdies* im Zentrum einer medialen Hetzkampagne stand, die britische Regierung sich auf besondere Privile-

-
- 1 Übersetzung aus dem Englischen von *Winni Kitzmann* und *Christian Ströbele*. Eine Version dieses Essays wurde veröffentlicht als *Ebrahim Moosa*, *Muslim Political Theology: Defamation, Apostasy, and Anathema*, in: *Christopher S. Grenda/Chris Beneke/David Nash* (Hg.), *Profane: Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*, Oakland, Calif./London 2014, 169–188.
 - 2 Vgl. *Ben Hubbard/Mayy El Sheikh*, *Islamists Press Blasphemy Cases in a New Egypt*, in: *The New York Times* vom 19. Juni 2013, online: <http://www.nytimes.com/2013/2006/2019/world/middleeast/islamists-press-blasphemy-cases-in-a-new-egypt.html?pagewanted=all>.

gien des Regierungsinteresses berief, um Bücher zu verbieten. Noch unlängst, 1994 im Verfahren des *Otto-Preminger-Instituts gegen Österreich* sowie 1997 im Verfahren *Wingrove gegen das Vereinte Königreich*, hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte Verbote von Filmen aufgrund von Beleidigungen gläubiger Christen behandelt. 2005 hat der gleiche Gerichtshof im Verfahren *İ. A. gegen die Türkei* das Verbot eines Buches aufgrund von Beleidigungen der Mehrzahl von muslimischen Bürgern dieses Landes aufrechterhalten.

Immer wieder regt sich in Ländern mit muslimischer Mehrheit Zorn über Angelegenheiten, die allgemein als Blasphemie ausgemacht werden, meist als Reaktion auf westliche Karikaturen und Medienberichte, die muslimisch-religiöse Persönlichkeiten herabwürdigen. Hasserfüllte Akte von Koranverbrennungen oder obszöne Filme und Romane, die ein negatives Licht auf Gründerfiguren und Persönlichkeiten des Islams werfen, führen zu einer Bandbreite von Reaktionen in der muslimischen Welt. Diese Bandbreite erstreckt sich von Haltungen, die solche Provokationen ignorieren, über friedliche Proteste, zu wissenschaftlichen Stellungnahmen und zu gewalttätigen Äußerungen der Empörung.

Jedoch sind muslimische Reaktionen auf Provokationen religiöser Art nicht begrenzt auf Südasien oder auf eine bestimmte Region. In jüngerer Zeit, wenn man die letzten drei Jahrzehnte zurückblickt, bildete der Konflikt um muslimisch-religiöse Werte und Überzeugungen einen Streitgegenstand mit unterschiedlichen Verwerfungslinien – u. a. religiöser, politischer, kultureller und ökonomischer Art – und wurde im vollen Scheinwerferlicht der globalen medialen Umwälzungen ausgetragen.

Lokale Akteure verbinden sich mit globalen Bewegungen des Protests und mit Debatten über Religion und Politik; sie unterstreichen die Unterschiede zwischen einerseits nationalen Sensibilitäten von mehrheitlich muslimischen Ländern und andererseits Sensibilitäten, die durch das internationale Recht ausgebildet wurden und durch die säkularen Ordnungen rechtlicher, politischer und moralischer Rahmenbedingungen. Innerhalb nationaler Kontexte machen diese Debatten über Blasphemie die Unterschiede zwischen unterschiedlichen muslimischen Gruppen deutlich. Oft wird ein Bild gezeichnet, in welchem diejenigen Gruppen, die eine säkulare muslimische Ordnung vorschlagen, jenen Gruppen entgegen gestellt werden, die eine größere öffentliche Rolle der Religion fordern. Dagegen zeigen sich die Verhältnisse zumeist deutlich komplexer. Es besteht eine Vielzahl nicht näher gekennzeichnete Positionen zwischen den Extremen von säkular versus religiös. In diesem Essay kann darauf nicht näher eingegangen werden, da der Fokus auf der Ar-

chitektur von Blasphemie liegt. Mitzubedenken ist, dass Machthaber oft einen Schwarm vielfältiger Anhängerschaften dirigieren müssen. Häufig wird die Autorität der Machthabenden herausgefordert durch große, hochdiverse und gleichermaßen einflussreiche nichtstaatliche religiöse Bereiche, deren Motive sich erheblich unterscheiden und nur schwer nachgezeichnet werden können. Auch wenn sich während Konflikten ein verwirrendes Bild der Situation ergibt, wird es sicherlich klarer werden nach einer genauen Untersuchung der Ziele, die viele Akteure verfolgen mit ihrer Inszenierung derart hochmediatisierter Spektakel und ihren globalen öffentlichen Kampagnen gegen Blasphemie.

1. Vorfälle von Blasphemie

In Debatten über Blasphemie wird häufig ignoriert, wie die verschiedenen Akteure durch die Bank den Islam und seine Lehren instrumentalisieren. Diejenigen, die den Islam benutzen, reichen von muslimischen politischen und religiösen Persönlichkeiten hin zu Repräsentanten der internationalen Ordnung, ausländischer Regierungen sowie deren politischen Führern. In den muslimischen Gemeinschaften konkurrieren politische wie auch religiöse Akteure miteinander darum, ihre Sichtweise, die sie als normative Lehren des Islams betrachten, zu verteidigen, um die eigene Legitimität in ihrem jeweiligen Publikum zu stärken. In reizbaren politischen Umgebungen kann dies zu einem gefährlichen und tödlichen Wetteinsatz werden.

2011 verurteilte der afghanische Präsident *Hamid Karzai* öffentlich die Koranverbrennungen in Florida durch den christlich-amerikanischen Fanatiker *Pastor Jones*. Stunden nach Karzais Anprangerung zogen tausende seiner Landsmänner protestierend durch die Straßen in verschiedenen Städten, randalierten in einem Gebäude der Vereinten Nationen und töteten dabei mehrere Angestellte. Auch viele Afghanen starben in den darauffolgenden Zusammenstößen mit der Polizei. Ein Jahr später, 2012, führten die Verbrennungen von benutzten Koranen, als Teil eines Entsorgungsprozesses oder als Provokation durch US-Soldaten, zu Protesten und Gewalt in ganz Afghanistan, bei denen mehr als 40 Menschen ihr Leben verloren, darunter einige US-Militärangehörige.

Im benachbarten Pakistan wird ein kontroverser, blasphemischer Akt, der auf die Kolonialzeiten zurückgeht und sich während der Ära des Diktators *General Ziaul Haque* ereignete, regelmäßig dazu benutzt, um

Angehörige religiöser Minderheiten zu verärgern und zu verfolgen.³ Versuche von Politikern, das kontroverse Blasphemie-Statut abzuändern, haben wütende öffentliche Proteste und Widerstand von religiösen Gruppierungen ausgelöst. Durch religiöse Einschüchterung wurde die zivile Regierung des Landes paralytisiert. Hochrangige Personen, wie der Gouverneur der Provinz Punjab, *Salman Taseer*, wurde von seinem Sicherheitsberater niedergeschossen, der glaubte, dass sein Vorgesetzter eine religiöse Straftat begangen habe, weil er dazu aufgerufen hatte, das Blasphemie-Gesetz zu reformieren oder aufzuheben. *Shabbaz Bhatti*, ein Kabinettsminister, der der christlichen Minderheit angehörte, wurde ebenfalls niedergeschossen, da er glaubte, dass das Blasphemie-Gesetz Angehörige seines Glaubens diskriminiere. In dieser Woche versammelten sich zehntausende Menschen bei der Beerdigung von *Mumtāz Qādrī* (gest. 29.02.2016), dem Mörder von Salam Taseer. Während die Regierung Qadri wegen Mordes hinrichtete, war er in den Augen seiner Gefolgsleute ein Held, der die Ehre des Propheten Muhammad verteidigte, indem er den Gouverneur tötete, der das pakistanische Blasphemie-Gesetz kritisiert hatte.

Gegner des Gesetzes behaupten, dass es für Schikanen und Angriffe auf Minderheiten missbraucht wurde, wie Christen oder Angehörige der *Aḥmadīya*. Einige sagen, dass Pakistans Blasphemie-Gesetze auch dafür benutzt wurden, private und politische Rachefeldzüge zu führen. Wer jemand beschuldigen wolle, müsse lediglich behaupten, dieser habe den Islam geschmäht und dies der Polizei berichten. Das kann dazu führen, dass der Beschuldigte sich in einem unentwirrbaren, existentiell bedrohlichen Strafprozess verfängt, der sich Jahre hinziehen kann. Verfechter des Gesetzes insistieren auf einem weiten Ausmaß der Strafen für Blasphemie statt Liberalisierungen durch Reformen, so dass sie eher mit einer strengen Auslegung der Scharia zusammen gehen.

Im Iran hat der Kleriker *Mohammad Javad Lankarani* der Ermordung eines Regierungskritikers, des *Aseri*-Aktivisten *Rafiq Taḡī*, im November 2011 Beifall gespendet. Lankarani lobte die Mörder dafür, dass sie den »Gauner, der den Propheten beleidigt hat, in die Hölle geschickt haben«⁴. Einige haben vielleicht auch von Anklagen wegen Blas-

3 Vgl. *Asad A. Ahmed*, The Paradoxes of Ahmadiyya Identity: Legal Appropriation of Muslimness and the Construction of Ahmadiyya Difference, in: *Naveeda Ahmed Khan* (Hg.), *Beyond Crisis: Re-Evaluating Pakistan*, New York 2010, 273–314.

4 *Shalom Goldman*, A Writer's Murder Raises Fears of Death-by-Decree, online: <http://bit.ly/wxrEG2>.

phemie in Indonesien und Malaysia gehört. In der Türkei gab es im religiösen Sektor ein größeres Maß an Urteilsfähigkeit; man hat erfolgreich jene ignoriert, die den Islam und seine religiösen Persönlichkeiten kritisierten. Der religiöse Sektor in der Türkei hat, so scheint es, vernünftigerweise entschieden, den aufmerksamkeitsheischenden Strategien von Provokateuren nicht zu folgen.

Abgesehen von der aktuellen Entwicklung gab es einen beständigen Trend, Blasphemie als ein Mittel zu gebrauchen, um Kritiker zum Verstummen zu bringen. Im letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts hat der Sudan eine hochrangige, religiöse Persönlichkeit, *Mahmūd Muḥammad Ṭāhā*, hingerichtet, zur gleichen Zeit, da der ehemalige sozialistische Präsident *Gaʿfar al-Numayrī* seinen religiösen Glauben entdeckte. In Ägypten wurde der Akademiker *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* strafrechtlich verfolgt, weil er Ansichten veröffentlicht hatte, die als konträr zu den *a priori* angesetzten Doktrinen des Islams bewertet wurden.⁵ Nachdem er aufgrund seiner Schriften verurteilt wurde, die Grundlagen seines Glaubens verlassen zu haben, wurde seine Ehe von Ägyptens höchstem Gericht annulliert, mit der Begründung, dass es einer muslimischen Frau nicht erlaubt sei, mit einem nichtmuslimischen Mann verheiratet zu bleiben. Abū Zayds angebliche Apostasie rief Bedrohungen durch Militante hervor, die behaupteten, er habe die Todesstrafe verdient, woraufhin er ins Exil vertrieben wurde.

Der berühmteste Blasphemie-Fall ist natürlich die Publikation des Romans *Die Satanischen Verse*, verfasst von *Salman Rushdie*. Ein Rechtsgutachten (*fatwā*) durch *Ayatollah Rūḥullāh Khomeini*, den obersten Führer der Republik Iran, behauptete, dass eine Person, die den Propheten Muhammad beleidige, die Todesstrafe nach islamischem Recht verdient habe, was die Debatte weiter entfachte.⁶ Im Kern der Anklage gegen Rushdie stand der Blasphemievorwurf, aber die Ereignisse gerieten immer stärker außer Kontrolle, mit Auswüchsen in Bereiche der zwischenstaatlichen Beziehungen bis zum Zerreißen diplomatischer Ver-

5 *Kilian Bälz*, Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The ›Abu Zayd Case‹, in: *Die Welt des Islams* 37 (1997), 135–155; *Charles Hirschkind*, Heresy or hermeneutics: the case of Nasr Hamid Abu Zayd, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12 (1995), 463–477; *Baber Johansen*, Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments, in: *Social Research* 70 (2003), 687–710.

6 *Talal Asad*, Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair, in: *Politics and Society* 18 (1990), 455–480; *Akeel Bilgrami*, Rushdie & the Reform of Islam, in: *Grand Street* 8 (1989), 170–184.

bindungen zwischen dem Iran und dem Vereinten Königreich. In der Folge traten Debatten über die Freiheit der Meinungsäußerung und über Rechte von religiösen Minderheiten in Großbritannien und später auch in Europa zu Tage. Während der gesamten Kontroverse wurde wiederholt die Anklage erhoben, dass »der Islam« inkompatibel mit liberalen Freiheiten sei. Eine provokative Serie von Karikaturen, die den Propheten Muhammad verspotteten, publiziert von der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* im Jahr 2006, löste globale Entrüstung unter Muslimen aus, die zu Chaos und Toten in mehreren Ländern führte.

Rushdie behauptete damals, er habe bestimmte statische Vorstellungen von Religion, insbesondere eine fundamentalistische Deutung des Islams, infrage gestellt. Er experimentierte mit einer literarischen Art der postmodernen Satire, um als Romancier und Kulturkritiker Fragen aufzuwerfen. Die *Jyllands-Posten*-Karikaturen wurden lanciert, nachdem ein Autor eines Kinderbuchs, das den Propheten Muhammad thematisierte, äußerte, dass er keinen Illustrator finden könne, der mutig genug sei, islamische Themen zu illustrieren, vor allem wenn es sich dabei um die Darstellungen heiliger Persönlichkeiten wie des Propheten Muhammad handle. Diese Wahrnehmung veranlasste daraufhin die rechtsorientierte Zeitung zur Idee, Karikaturen in Auftrag zu geben, um den angeblichen Würgegriff zu lösen, in dem die wachsenden muslimischen Gemeinschaften die kulturellen Normen Europas und weiter darüber hinaus den gesamten Westen hielten. Wenn *Rushdie* bestimmte Motive muslimisch-religiöser Vorstellungswelten herausforderte, indem seine fiktionalen Charaktere deren Heiligkeit missachteten und Ärgernis erregten, dann empfand *Jyllands-Posten* die Notwendigkeit, die europäische Kultur durch Kampfansagen zu beschützen, auch wenn dies bedeutete, die religiösen Werte und die Kultur einer neuen, muslimischen Bürgerschaft in Europa zu verletzen. Manche Beobachter waren generös gegenüber *Jyllands-Posten* und behaupteten, dass es der Zeitung darum gehe, die Grenzen der Redefreiheit zu testen. Im Gegensatz dazu stellte sich heraus, dass die Zeitung kein Vorreiter für gleichberechtigte Religionsfreiheit war. Vielmehr gab es die Vorgeschichte einer Selbstzensur aus dem Jahre 2003, als es die Zeitung ablehnte, Karikaturen zu publizieren, die Jesus in einer erniedrigenden Weise darstellten, da sie darauf bedacht waren, die Gefühle ihrer christlichen Leserschaft nicht zu verletzen.

Achtzehn Jahre nach dem Fall *Rushdie* sind es erneut Darstellungen des Propheten Muhammad in Form von Karikaturen, die den Fokus auf die religiöse Kultur der muslimischen Minderheit in Europa richten und auf deren Unwillen, sich anzupassen, zu integrieren oder zu assimilieren