

Blasphemie

Anspruch und Widerstreit
in Religionskonflikten

Herausgegeben von
Matthias D. Wüthrich, Jürgen Mohn
und Matthias Gockel



Religion: Debatten und Reflexionen 1

Mohr Siebeck

Religion: Debatten und Reflexionen

herausgegeben von

Alexander Filipović, Jürgen Mohn, Johanna Pink,
Susanne Talabardon und Matthias D. Wüthrich

Blasphemie

Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten

Herausgegeben von

Matthias D. Wüthrich, Matthias Gockel
und Jürgen Mohn

Mohr Siebeck

Matthias D. Wüthrich, geboren 1972; Studium der Ev. Theologie; 2006 Promotion; Beauftragter für Theologie beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund (SEK); 2013 Habilitation; seit 2016 Assistenzprofessor für Systematische Theologie an der Universität Zürich.

Matthias Gockel, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie, Philosophie und Musikwissenschaft; 2007 Promotion; Pfarrer; seit 2018 Mitarbeiter im SNF-Projekt „Vollkommenheit ohne Unveränderlichkeit? Erkundungen zur Lehre von Gottes Eigenschaften“ an der Universität Basel.

Jürgen Mohn, geboren 1963; Studium der Religionswissenschaft, Psychologie, Japanologie, Philosophie und Kunstgeschichte; 1995 Promotion; 2003 Habilitation; seit 2006 Ordinarius für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät und der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel.

ISBN 978-3-16-155899-3/ eISBN 978-3-16-159551-6
DOI 10.1628/978-3-16-159551-6

ISSN 2700-7138 / eISSN 2700-7146 (Religion: Debatten und Reflexionen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Minion gesetzt, von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Der Umschlag wurde von Uli Gleis in Tübingen gesetzt.

Umschlagabbildung: Ausschnitt aus *Niklas Jansson*, *Touched by His Noodly Appendage* (2015).

Printed in Germany.

Festgabe für Reinhold Bernhardt

Vorwort

Die Beiträge des vorliegenden Bandes, der zugleich den ersten Band der Reihe *Religion: Debatten und Reflexionen* (RDR) darstellt, gehen zurück auf zwei Tagungen an der Universität Basel im Februar und Mai 2017. Die erste Tagung wurde unter dem Titel *Blasphemie – interreligiöse und (religions-)theologische Perspektiven* zum 60. Geburtstag von Reinhold Bernhardt, seit 2001 Ordinarius für Systematische Theologie / Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Basel, veranstaltet. Dabei wurde das Thema von den klassischen Disziplinen der Theologie beleuchtet: Altes Testament, Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie. Daneben kamen die drei weiteren Fächer der Basler Theologischen Fakultät zu Wort: Außereuropäisches Christentum, Religionswissenschaft und Jüdische Studien. Außerdem gab es Vorträge zur Blasphemie thematik im Islam, im Hinduismus sowie aus religionspolitischer und komparativ-theologischer Perspektive. Die zweite, religionswissenschaftlich angelegte Tagung war interdisziplinär weiter aufgefächert. Neben theologischen sowie religionstheoretischen Grundlagenreflexionen gab es Vorträge zur Blasphemie im japanischen Buddhismus, im Bereich von Ironie und Satire sowie im Film. Den Abschluss bildeten divergente juristische Einschätzungen, die in ein Podiumsgespräch unter dem Titel *Gibt es ein Recht auf Blasphemie?* mündeten.

Zu den Grundkonstanten in Reinhold Bernhardts akademischem Schaffen gehören ein untrügliches Sensorium für religiöse Konfliktlinien und der theologische Bezug auf aktuelle interreligiöse Problemlagen. Solche Konflikte und Problemlagen manifestieren sich auch im Phänomenbereich der Blasphemie. Wir möchten darum Reinhold Bernhardt mit diesem Band so ehren, dass wir mit ihm gemeinsam das tun, was ihn in seiner Tätigkeit als Professor auszeichnet: ein scharfsinniges, historisch fundiertes Wahrnehmen und Reflektieren bedeutender (inter-)religiöser Gegenwartsphänomene.

Wir bedanken uns herzlich für die finanzielle Unterstützung durch den Fachbereich Religionswissenschaft der Universität Basel, die Universität Zürich, die Theologische Fakultät Basel und die Evangelische Landeskirche in Baden. Ein besonderer Dank gebührt Frau Lavinia Pflugfelder, sie hat die Beiträge des Bandes sorgfältig Korrektur gelesen und formal vereinheitlicht. Frau Dinah Stampfli danken wir zudem für das Durchsehen und Korrigieren der Druck-

fahnen. Gerne bedanken wir uns auch beim Verlag Mohr Siebeck, Frau Dr. Katharina Gutekunst und Frau Elena Müller für die gute Zusammenarbeit.

Basel und Zürich, im September 2019

Matthias D. Wüthrich,
Matthias Gockel und
Jürgen Mohn

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

MATTHIAS D. WÜTHRICH und MATTHIAS GOCKEL

Einleitung: Aktualität, Multiperspektivität und theologische Reflexion 1

1. Begriffliche und theoretische Reflexionen

REINHOLD BERNHARDT

Begriff und Begriffsgebrauch von ‚Blasphemie‘ 17

JÜRGEN MOHN

Die Medien der Blasphemie: Religionswissenschaftliche Beobachtungen
und religionspolitische Überlegungen 39

JEAN-PIERRE WILS

Das „imaginäre Verbrechen“ – Über die Zukunft der Blasphemie 55

JENS KÖHRSEN

Abseits der Betroffenheit: Blasphemie als Aushandlung
von sozialer Ordnung 79

2. Biblisch-historische Perspektiven

HANS-PETER MATHYS

Blasphemie im Alten Testament 101

MOISÉS MAYORDOMO

Jesus als Gotteslästerer: Überlegungen zur Blasphemie
und zum Blasphemievorwurf in Mk 2,1–12 und 14,55–65 127

MARTIN WALLRAFF

Das Spottkruzifix vom Palatin: Der älteste Fall antichristlicher Blasphemie 151

3. *Gegenwartsbezogene christlich-theologische Perspektiven*

ANDREAS HEUSER

Aufstand gegen die ‚Giganten Gottes‘: Ein pentekostal-islamischer
Blasphemiestreit in Ghana und die Erosion der Theologie der Anklage 167

GEORG PFLEIDERER

„Die Sünde wider den heiligen Geist“:
„Blasphemie“ in der protestantischen Dogmatik. 185

ROLF SCHIEDER

Wem nützen und wen schützen Blasphemiegesetze? 207

4. *Judentum*

ALFRED BODENHEIMER

Der eingesperrte Gott: Das Heiligtum als Blasphemie in Yishai Sarids
Roman *The Third* 223

ERIK PETRY

„Ich darf das, ich bin Jude.“ – Über jüdische Witze, Blasphemie
und Antisemitismus 233

5. *Islam*

KLAUS VON STOSCH

Christliche Zugänge zur Blasphemie im Islam 247

RIFA'AT LENZIN

Lachen verboten? Islam und Blasphemie 267

6. Asiatische Religionen

MICHAEL HÜTTENHOFF

Beobachtungen und Gedanken eines protestantischen Theologen
zu Blasphemiekonflikten im Kontext des Hinduismus 291

CHRISTOPH KLEINE

Die Verunglimpfung des Dharma als Todsünde:
Über die Grenzen der Toleranz im japanischen Buddhismus 315

7. Kunst

ANDREA BIELER

Transgressionen und Tabuverletzungen in der visuellen Kunst:
Blasphemie als Wahrnehmungsereignis 337

UTE HOLL

Essen, Sex und andere Dinge: Filmformen der Blasphemie 357

8. Recht

ANDREAS STÖCKLI

Grundrechtlicher Schutz der Gotteslästerung 387

GERHARD FIOKA

Blasphemie bestrafen? Der strafrechtliche Schutz religiöser Gefühle 411

Namensregister 429

Sachregister 433

Einleitung

Aktualität, Multiperspektivität und theologische Reflexion

MATTHIAS D. WÜTHRICH und MATTHIAS GOCKEL

1. Zur Aktualität des Themas ‚Blasphemie‘

Die Vorstellung der Blasphemie als bewusster ‚Rufschädigung‘ Gottes hat eine lange Geschichte. Sie lässt sich schon im Alten Testament nachzeichnen und findet im Vorwurf der Gotteslästerung Jesu (vgl. Mk 14,64) und seinem Kreuzestod ihre besondere Verdichtung.¹ Paulus rückt seinerseits die Verkündigung Christi als des Gekreuzigten in den Bereich der Blasphemie – ist sie doch den Zeitgenossen „Ärgernis“ und „Torheit“ –, um dann provokativ zu konterkarieren: „Das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen“ (1 Kor 1,25). Obwohl das Phänomen der Blasphemie schon im frühen Christentum beobachtet werden kann,² gilt dort noch weitgehend der Grundsatz: „Gott behält sich das Letzturteil vor; und er allein beurteilt und bestraft am Ende die Frevler.“³ Erst im 13. Jahrhundert erwacht die Aufmerksamkeit für das zuvor nur episodisch auftauchende Phänomen der Gotteslästerung und findet seine systematisch-theologische Eingrenzung und Reflexion mit der Profilierung der *peccata linguae* (Zungensünden) im Kontext der Herausbildung des Bußsakraments, der Sündenlehre sowie der Häretikerdiskurse.⁴

Im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation wird der Blasphemiebegriff verstärkt zur Kennzeichnung abweichenden Glaubens (entweder der anderen Konfession oder innerhalb der eigenen Reihen) erhoben.⁵ Darauf

¹ Vgl. die Beiträge von Hans-Peter Mathys und Moisés Mayordomo in diesem Band.

² Vgl. den Beitrag von Martin Wallraff in diesem Band.

³ ANGENENDT, ARNOLD, Gottesfrevler oder: Das Problem des freien Eintritts und Austritts, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br.: Herder 2013, 21–36, 23.

⁴ Vgl. insbes. SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*, Konstanz: Universitätsverlag 2005, 300, vgl. 21–23; 115–117.

⁵ Einen exemplarischen Einblick in die neuzeitliche Praxis des Umgangs mit dem Blasphemievorwurf bietet: LOETZ, FRANCISCA, *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen*, Göttingen: Vandenhoeck &

bezieht sich wahrscheinlich auch das spätere Diktum Voltaires: Was in Rom oder in Loreto als Blasphemie gelte, werde in London, Amsterdam, Berlin oder Kopenhagen als Frömmigkeit betrachtet.⁶ Im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert kommt es sogar zu einer Intensivierung und Ausweitung der Blasphemiediskurse.⁷ Mit den verschiedenen Spielarten der europäischen Aufklärung und dem fortschreitenden neuzeitlichen Plausibilitätsverlust des Gottesgedankens tritt der Vorwurf der Blasphemie dann zunehmend in den Hintergrund, auch wenn er nicht einfach verschwindet. Wo man in der Moderne noch am Gottesgedanken festhält, wird nun der Vorwurf der Blasphemie zusehends selbst ‚blasphemisch‘.⁸ Wenn man Gott überhaupt noch Affekte zuschreibt, so gehört das Beleidigtsein sicher nicht dazu. Auf die Frage „Darf man Gott beleidigen?“ kann der aufgeklärte Mensch eigentlich nur antworten: Ja, weil Gott sich nicht beleidigen lässt.⁹ Die alte anthropomorphe Vorstellung, dass Gott durch eine Lästerung beleidigt werde, dass infolge dessen Gottes Zorn und seine Strafe über die ganze Gemeinschaft, welcher der Frevler zugehört, ergehe; dass es daher Pflicht der politischen Obrigkeit sei, Blasphemie schon im Keim zu ersticken, nicht nur um Gottes willen, sondern auch um der Gefährdung eines Gemeinwesens willen, und dass Blasphemie deshalb auch eine Majestätsbeleidigung (*crimen laesae maiestatis*) darstelle, ist in der Moderne offensichtlich überholt. Der Blasphemievorwurf als obrigkeitliches Instrument und Disziplinierungstechnik zur Herstellung von sozialer Ordnung und Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse wird abgeschafft, und damit auch die entsprechenden Satisfaktionspraktiken und die drakonischen Strafen sozialer Ächtung oder leiblicher Züchtigung und Verstümmelung für religiöse Vergehen wie etwa Schwören und Fluchen. Die lange Geschichte des Tabus der Gotteslästerung scheint Geschichte zu sein.

Im Gefälle der soeben skizzierten Entwicklungslinie und im Deutehorizont populärer oder wissenschaftlicher Säkularisierungsthesen wäre darum anzunehmen, dass der Blasphemievorwurf definitiv zu den marginalen und schwindenden religiösen Phänomenen zu zählen ist, zu den anachronistischen Relikten einer fernen und ferngewünschten Vergangenheit. Doch die Situation ist komplexer, auch in der westlichen Spätmoderne Europas. Ob sie nun als Element der vieldiskutierten ‚Renaissance der Religion oder des Religiösen‘ zu deuten ist oder vor allem der digitalen Globalisierung sowie verstärkten Migrationsprozessen

Ruprecht 2002. Als Gesamtdarstellung vgl. exemplarisch NASH, DAVID, *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford: Oxford University Press 2007.

⁶ Vgl. CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Böhlau 1999, 148.

⁷ Vgl. SCHWERHOFF, *Zungen wie Schwerter*, 308. Für eine differenzierte Beurteilung vgl. 312–318.

⁸ Vgl. ähnlich DANZ, CHRISTIAN, Soll man Blasphemie bestrafen? Beobachtungen zur Religionsbeschimpfung aus der Perspektive der Christentumsgeschichte, in: Deutsches Pfarrersblatt 9 (2013); zugleich Deutsches Pfarrersblatt 113 (2013), 508–512.

⁹ Vgl. EVELYN FINGER, Was heißt Blasphemie?, in: ZEIT-Online Nr. 3/2015, 15.01.2015, <http://www.zeit.de/2015/03/blasphemie-islam-judentum-christentum> (besucht 05.09.2019).

von Muslimen nach Europa geschuldet ist, Fakt ist, dass sich seit zwei Jahrzehnten eine Wiederkehr von Religionsdelikten beobachten lässt, die mit dem Vorwurf der Blasphemie verbunden sind. Bereits die 1989 von Ayatollah Khomeini über *Salman Rushdie* verhängte Fatwa, die diesen wegen seines Buches *Die satanischen Verse* zum Tode verurteilte und alle Muslime zur Vollstreckung dieses Urteils aufrief, erinnerte auch die westlichen Gesellschaften daran, dass es mit dem Vorwurf der Blasphemie durchaus nicht vorbei ist. Doch eine derartige Intensivierung blasphemisch begründeter Religionsdelikte wie sie dann zu Beginn des 21. Jahrhunderts auftrat, hätte wohl niemand erwartet. Wir erinnern stichwortartig eine Auswahl bekannter Ereignisse neueren Datums:

- die Ermordung des niederländischen Filmregisseurs Theo van Gogh 2004 nach der Ausstrahlung seines islamfeindlichen Films *Submission*, die dem Bekennerbrief des Mörders gemäß durch van Goghs ‚Blasphemie‘ motiviert war;
- der sog. Karikaturenstreit 2005, ausgelöst durch die Veröffentlichung von zwölf kritischen Zeichnungen des Propheten Mohammed in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten*, die in einigen anderen Zeitungen nachgedruckt wurden;
- die Reaktionen auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. im Jahre 2006, die als ‚Hasspredigt‘ titulierte wurde;
- der Terroranschlag auf die Redaktion der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* 2015 in Paris, bei dem elf Personen ums Leben kamen.

Der Vorwurf der Blasphemie erhob sich jedoch nicht nur in islamischen Kontexten. Er wurde auch in christlichen, v. a. römisch-katholischen und orthodoxen Kontexten laut. Auch dazu sind Beispiele jüngerer Zeit aufzuführen:

- Man denke etwa an die kirchliche Kritik an Madonna, die während ihrer Tournee 2005 mit einer Dornenkrone auf dem Kopf an einem Kreuz hing;
- man denke an die heftigen Reaktionen auf Manfred Deix' Jesus-Karikaturen oder auf Deborah Sengls gekreuzigtes Huhn;
- oder man denke an die Verurteilung der Band Pussy Riot in Russland, deren Auftritt in der Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau Patriarch Kyrill I. als Blasphemie bezeichnete.

Die genannten Beispiele¹⁰, die vielfältig erweitert werden könnten¹¹, zeigen: Es leidet keinen Zweifel, dass Blasphemievorwürfe (wieder) eine gesellschaftliche Relevanz erreicht haben, die zu einem tieferen Nachdenken nötigt. So seltsam es sein mag, das spätmoderne Europa wird das Phänomen der Blasphemie nicht los! Das Thema erreichte und erreicht in den letzten Jahren medial immer wieder

¹⁰ Die älteren der genannten Beispiele finden sich ausführlicher beschrieben bei WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007, 39–43.

¹¹ Vgl. die vielen Beispiele in den gegenwartsbezogenen Beiträgen dieses Bandes.

tagesaktuelle Relevanz.¹² Es fragt sich freilich, ob gegenüber dieser punktuellen *Tagesaktualität* nicht auch eine potentielle *Daueraktualität* des Blasphemievorfalles diagnostiziert werden müsste.¹³ Das bedarf einer kurzen Erläuterung:

In der europäischen Moderne lässt sich im Blick auf das Konzept der Blasphemie eine Verschiebung hinsichtlich des Referenzobjektes beobachten: Nicht mehr Gott ist es, der beleidigt wird, sondern die Religion oder die einzelnen individuellen oder kollektiven Subjekte einer Religionsgemeinschaft als Trägerinnen und Träger religiöser Gefühle.¹⁴ Diese ‚kopernikanische‘ Referenzverschiebung von der Gotteslästerung hin zur Religionsbeschimpfung lässt sich gut an der Praxis der neueren Rechtsprechung beobachten, denn hier zeigt sich, dass als rechtliches Schutzgut von Blasphemieverboten nicht mehr die Ehre Gottes, sondern eine Religionsgemeinschaft, der öffentliche Friede oder der/die einzelne Gläubige angesehen werden.¹⁵

Bestimmt man den Begriff der Blasphemie aus heutiger Sicht reduktiv nur als Akt der Gotteslästerung und fasst sie als „das ehrenrührige Verhöhnern, Beschimpfen, Verleumden, Verfluchen einer Gottheit in Worten, Schriften oder Handlungen“¹⁶, dann bekommt man diese historische Entwicklung nicht angemessen in den Blick. Es ist darum sinnvoll, den Begriff ‚Blasphemie‘ so zu deuten, dass man neben der Gottheit auch die sie repräsentierenden Institutionen, Symbole, Medien und personalen Mediatoren¹⁷ einer Religion als Referenzobjekte in den Blick nimmt und zudem berücksichtigt, wie über die Verleumdung und Beleidigung neuralgischer Elemente des ‚Systems‘ der Religion die mit ihm kon-

¹² Um nur zwei Beispiele zu nennen: a) Der Fall der christlichen Landarbeiterin Asia Bibi, die den Propheten Mohammed beleidigt haben soll, beschäftigt nicht nur in Pakistan, sondern auch in Europa eine breitere Öffentlichkeit. Über das Urteil sowohl ihrer Todesstrafe 2010 als auch ihres Freispruchs vor dem Obersten Gerichtshof 2018 und die darauffolgenden Proteste wurde in der Tagespresse mehrfach berichtet. Vgl. z. B. den Artikel in der NZZ: <https://www.nzz.ch/international/asia-bibi-oberstes-gericht-pakistans-bestaetigt-freispruch-ld.145552?mktcid=sms&mktcval=OS%20Share%20Hub> (besucht 29.08.2019). b) Auch weniger drastische Fälle von ‚Blasphemie‘ schaffen es in die Presse. Man erinnere sich an den Fall einer Femen-Aktivistin, die mit dem Spruch „I am God“ auf ihren nackten Brüsten die Weihnachtsmesse 2013 im Kölner Dom gestört hatte und dafür zu einer Geldstrafe verurteilt wurde. Vgl. <https://www.lto.de/recht/nachrichten/n/ag-koeln-urteil-647-ds-240-14-femen-aktivistin-koelner-dom-joachim-meisner/> (besucht 29.08.2019).

¹³ Die These einer Daueraktualität vertritt vor dem Hintergrund der tiefenpsychologischen Archetypentheorie Carl Gustav Jungs PAHUD DE MORTANGES, RENÉ, *Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken*, Freiburg/Ue.: Universitätsverlag 1987. Wir werden diese These im Folgenden von anderen Voraussetzungen her und mit einem ungleich kürzeren Argumentarium zu plausibilisieren versuchen.

¹⁴ WILS, *Gotteslästerung*, 17 und passim.

¹⁵ Vgl. den Beitrag von Andreas Stöckli in diesem Band, vgl. auch WILS, *Gotteslästerung*, 172–188.

¹⁶ So BECK, HERMAN L., Art. Gotteslästerung, in: RGG⁴ Bd. 3 (2000), 1226 f.

¹⁷ Vgl. den Beitrag von Jürgen Mohn in diesem Band.

stitutiv verbundene, es repräsentierende Welt-, Gesellschafts- und Gemeinschaftsordnung fundamental in Frage gestellt wird.¹⁸

Mit dieser historisch informierten Erweiterung der Begriffsextension gewinnt der Blasphemievorwurf eine potentielle Daueraktualität. Denn zumindest der implizite oder explizite Bezug des Blasphemievorwurfes auf die erwähnten Ordnungen – vermittelt über den Gottesgedanken oder über die Religion als moralisch-sittliche Stütze dieser Ordnung bzw. als entscheidender Faktor des öffentlichen Friedens – lässt sich in allen Religionen¹⁹ feststellen. Was das Christentum angeht, so findet sich der Bezug nicht nur in seiner älteren Geschichte²⁰, sondern auch im Rahmen seiner neuzeitlichen und modernen Transformationen in Europa. Von daher ließe sich selbst im Blick auf das laizistische Frankreich von einer gewissen Daueraktualität der Thematik sprechen. Denn hier kommt es, allgemein im Zuge der Säkularisierungsprozesse und aktuell im Gefolge der Blasphemievorwürfe gegen die Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* (sowie verstärkt durch Viktimisierungsdiskurse), zu zivilreligiösen Resakralisierungsformen, die dann wiederum potentiell blasphemieanfällig werden.²¹ Gerade die durch Säkularisierungsprozesse generierten Profanierungen können dann in gewisser Hinsicht ihrerseits noch blasphemieproduktiv sein.

2. Ein multiperspektivischer Zugang

Die Irritation über das Phänomen des Blasphemievorwurfes ist nicht gering. Sie spiegelt sich u. a. in einem Streit der gesellschaftlichen Öffentlichkeiten darüber, ob religiöse Inhalte, religiöse Akteure oder gar der Staat und seine Friedensordnung selbst mit den Mitteln des Rechts zu schützen seien – oder ob nicht durch die Art und Weise der faktischen Rezeption von Blasphemieparagrafen gerade umgekehrt diejenigen religiös-fanatischen Energien befördert würden, die es im Sinne eines friedlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens zu beruhigen gelte.²² Der Ländervergleich zeigt: In Europa gibt es keine Einigkeit über den

¹⁸ Vgl. auch den Beitrag von Jens Köhrsen in diesem Band. In der öffentlichen Auseinandersetzung besteht freilich die Neigung, das Thema auf den Bereich der Religion zu beschränken und damit für grundsätzlich überholt oder antiquiert zu erklären. Vgl. den Beitrag von Klaus von Stosch in diesem Band.

¹⁹ Vgl. die Beiträge von Michael Hüttenhoff, Christoph Kleine und Rifa'at Lenzin in diesem Band.

²⁰ Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 87 f.; 91; 104 f.

²¹ Vgl. dazu die Analysen von COLOSIMO, ANASTASIA, *Les bûchers de la liberté*, Paris: Éditions Stock 2016, die im Beitrag von Rolf Schieder in diesem Band diskutiert und vertieft werden; vgl. auch von Jean-Jacques Rousseau her religionspolitisch argumentierend den Beitrag von Jürgen Mohn in diesem Band.

²² Vgl. dazu die Beiträge von Reinhold Bernhardt, Gerhard Fiolka, Jürgen Mohn, Jean-Pierre Wils, Rolf Schieder und Andreas Stöckli.

Verbleib des Blasphemieparagraphen in den nationalen Rechtsordnungen, der Paragraph ist zwischen den Staaten und in den Staaten kontrovers. Für unseren Sammelband stellt sich darum die Frage: Gibt es ein Recht auf Blasphemie? Und wie verhält sich umgekehrt der rechtliche Schutz vor Blasphemie zu anderen Rechten wie der freien Meinungsäußerung, der Kunstfreiheit, der Medienfreiheit, der Wirtschaftsfreiheit und der Religionsfreiheit? Können und sollen religiöse Gefühle überhaupt rechtlich geschützt werden? Angesichts der Debatten und der grundlegenden Fragen, die hier aufgeworfen werden, verwundert es wenig, dass sowohl die politische als auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Blasphemie‘ (und in thematischer Nähe: *hate speech*) oft im Kontext der juristischen Reflexion stattfindet.²³

Wer sich einen Zugang zu der kontroversen Thematik verschaffen will, wird vermutlich zunächst die rechtlichen Diskurse auf politischer wie rechtswissenschaftlicher Ebene zur Kenntnis nehmen. Sie sind auch für die Urteilsbildung in Theologie und Religionswissenschaft unumgänglich und zudem phänomenologisch aufschlussreich. Doch die gegenwärtig dominante Tendenz, das Phänomen ‚Blasphemie‘ allein durch die Brille der Rechtstexte bzw. den politischen und rechtswissenschaftlichen Umgang damit zu deuten, führt zu einer Verengung oder zumindest Einseitigkeit in der Wahrnehmung und Urteilsfähigkeit. Denn besagtes Phänomen ist so komplex und vielschichtig, dass es eines multiperspektivischen Zugangs bedarf – eines Zugangs, der bestimmt ist durch zweckfreie kritische Nachdenklichkeit und die Absicht, zu erfassen, worum es dabei überhaupt geht, und der erst in zweiter Linie durch die funktionale Frage nach dem bestmöglichen gesellschaftlichen Umgang mit ihm bestimmt ist.²⁴ Außerdem gilt es, eigene Vorannahmen zu hinterfragen, um vor-schnelle Bewertungen zu vermeiden.

²³ Um nur einige neuere einschlägige Monographien oder Sammelbände zu nennen: ROX, BARBARA, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?* Tübingen: Mohr Siebeck 2012; LANGER, LORENZ, *Religious Offence and Human Rights: The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2014; ISENSEE, JOSEF (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin: Duncker & Humblot 2007; TEMPERMAN, JEROEN/KOLTAY, ANDRÁS (Hg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge: Cambridge University Press 2017; NAARMANN, BENEDIKT, *Der Schutz von Religionen und Religionsgemeinschaften in Deutschland, England, Indien und Pakistan. Ein interkultureller Strafrechtsvergleich*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.

²⁴ Integralere Reflexionen in Monographien und Sammelbänden gibt es nicht allzu viele, vgl. neben den bereits erwähnten gründlichen historischen Studien von Francisca Loetz und Gerd Schwerhoff die stärker gegenwartsbezogenen Untersuchungen von WILS, *Gotteslästerung*; SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie. Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, Hamburg: Hamburger Edition 2017; LAUBACH, THOMAS/LINDNER, KONSTANTIN (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Berlin: LIT-Verlag 2014; STRÖBELE CHRISTIAN et al. (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie: Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet 2017.

Das ist auch der Grund, warum im vorliegenden Sammelband nicht nur juristische Expertisen herangezogen werden, sondern dezidiert eine *multidisziplinäre Herangehensweise* an die Thematik gewählt wird. Im Folgenden sei diese Perspektivenvielfalt anhand des Aufbaus des Bandes und der einzelnen Beiträge stichwortartig vorgestellt:

Unter dem Titel *Begriffliche und theoretische Reflexionen* erwägen *Reinhold Bernhardt* aus einer systematisch-theologischen, *Jürgen Mohn* aus einer religionswissenschaftlichen, *Jean-Pierre Wils* aus einer kulturtheoretisch-philosophischen und *Jens Köhrsen* aus einer religionssoziologischen Perspektive grundlegende Aspekte des Themas. Unter der Rubrik *Biblische und historische Perspektiven* referieren *Hans-Peter Mathys* alttestamentliche, *Moisés Mayordomo* neutestamentliche und *Martin Wallraff* kirchenhistorische Text- und Bildquellen in ihren jeweiligen religionshistorischen Kontexten und Begrifflichkeiten. Unter der Überschrift *Gegenwartsbezogene christlich-theologische Perspektiven* folgen theologische Beiträge mit einem sehr unterschiedlichen Fokus: *Andreas Heuser* analysiert ‚Blasphemie‘ im Kontext der afrikanischen Pfingstbewegung, *Georg Pfeleiderer* im Kontext von Geschichte und Gegenwart der protestantischen Dogmatik, während *Rolf Schieder* v. a. die religionspolitischen und zivilreligiösen Aspekte in den Blick nimmt. Lag das Schwergewicht der bisher erwähnten Beiträge auf der Thematisierung von ‚Blasphemie‘ im christlichen Umfeld, so werden in den folgenden Kapiteln weitere Religionskontexte in den Blick genommen – und zwar wiederum unter verschiedenen theoretischen Voraussetzungen: ‚Blasphemie‘ im Kontext des *Judentums* wird aus einer literaturwissenschaftlichen (*Alfred Bodenheimer*) und kulturhistorischen Perspektive (*Erik Petry*), ‚Blasphemie‘ im Kontext des *Islam* aus der Perspektive der komparativen Theologie (*Klaus von Stosch*) und der Islamwissenschaft (*Rifa‘at Lenzin*) und ‚Blasphemie‘ in den *asiatischen Religionen* aus protestantisch-theologischer (*Michael Hüttenhoff* im Blick auf den Hinduismus) und religionswissenschaftlicher Perspektive (*Christoph Kleine* im Blick auf den Buddhismus) untersucht. Da sich der Blasphemievorwurf immer wieder am Medium der *Kunst* entzündet, findet sich unter der gleichnamigen Rubrik sowohl ein praktisch-theologischer Beitrag von *Andrea Bieler* zur visuellen Kunst als auch ein spezifisch auf das Filmgenre konzentrierter medienwissenschaftlicher Beitrag von *Ute Holl*. Unter der Rubrik *Recht* beleuchten schließlich zwei rechtswissenschaftliche Analysen von *Andreas Stöckli* und *Gerhard Fiolka* noch einmal die aktuellen Debatten um den Blasphemieparagrafen.

Ein derart multiperspektivischer Zugang zum Thema ‚Blasphemie‘ darf und soll es sich leisten, retardierend-fundamentale Fragen zu reflektieren, die in der bisherigen Forschung kaum oder zumindest nicht in dieser perspektivischen Vielfalt und Tiefe bedacht wurden. Wir nennen einige dieser Fragen:

Was ist überhaupt ‚Blasphemie‘, worauf referiert der Begriff, bezieht sich ‚Blasphemie‘ auf einen objektiven, essentialisierbaren Tatbestand? Wie ist der Unter-

schied zu verwandten Phänomenen wie Satire oder Häresie²⁵ zu bestimmen? Wie ist der Sprechakt des Blasphemievorwurfes sprachanalytisch, kommunikationstheoretisch strukturiert? Wer bringt diesen Vorwurf in welchen religiösen und sozialen Kontexten und mit welchen religiösen und (religions-)politischen Anliegen vor? An welchen Referenzobjekten kann sich der Vorwurf potentiell präferiert festmachen? Und wer sind die Akteure, die zu ‚Blasphemikern‘ werden? Müssen sie ihre Tat absichtlich und in einem emotional intensivierten willentlichen Erregungszustand und öffentlich vornehmen, damit sie seitens der Kläger als ‚blasphemisch‘ gedeutet wird, oder reicht auch ein unabsichtliches, schlicht als intellektuelle (religiöse) Fehlleistung zu taxierendes Verhalten im privaten Rahmen? Weiter: Handelt es sich beim Konzept der Blasphemie um ein tendenziell monotheistisches Konzept? Wenn es ein binnenreligiöses ist und einer binnenreligiösen Kriteriologie folgt, wie weit lässt es sich überhaupt komparativ erschließen, und falls das möglich ist, wie unterscheiden sich Religionsgemeinschaften diesbezüglich? Und inwieweit wird diese religionsinterne Kriteriologie zusätzlich überlagert durch an sich religionsunabhängige, kulturell geprägte, hochsensible Ehrkodices sowie politische und ökonomische Machtverhältnisse? Wie lässt sich mit den mit dem Blasphemievorwurf indizierten Affektlagen praktisch sinnvoll umgehen und wie lassen sie sich regulieren? Wie hat sich der Vorwurf der Blasphemie in den verschiedenen Gebrauchskontexten historisch transformiert und in welchen Begriffs- und Bedeutungsfeldern hat er sich in den jeweiligen Sprachen bewegt?

3. Zur Frage der Rethologisierung des Blasphemiebegriffs

Schließlich sei es uns als Organisatoren der ersten, vor allem *theologisch* ausgerichteten Blasphemie-Tagung vom Februar 2017 gestattet, diesen vielfältigen Fragen eine systematisch-theologisch zugespitzte Rückfrage an die Seite zu stellen, die in unserem Band eher am Rande tangiert wird, die aber – zumindest aus theologischer Sicht – zentral zum soeben skizzierten Themenbereich gehört. Es geht um die Frage, *worin denn nun eigentlich die Relevanz des Themas ‚Blasphemie‘ für die systematische Theologie liegt*. Wir konzentrieren uns dabei auf den semantischen Teilaspekt der ‚Gotteslästerung‘.

Eine naheliegende Argumentationsstrategie, mit der die gestellte Frage beantwortet werden könnte, wäre folgende: Das Bild – oder besser: die Karikatur – eines Gottes, der sich durch blasphemische Akte in seiner Ehre beleidigen und kränken lässt und diesen Affekten selbst so ausgeliefert ist, dass sie für ihn wesensbestimmend sind und so Rache und Strafe nach sich ziehen, könne als

²⁵ Jean-Pierre Wils hat in seinem Buch zu Recht darauf hingewiesen, dass der Übergang zwischen Blasphemie und Häresie (bzw. Heterodoxie, Ketzerei) und sogar unmoralischem Verhalten traditionell unscharf ist. Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, v. a. 83; 96 f.; 100.

überwunden gelten. Die heutige akademische Theologie habe sich von solchen archaischen Anthropomorphismen längst verabschiedet.²⁶ Es scheint dann naheliegend, in aufklärerischem Gestus z. B. im Blick auf Baruch de Spinoza die neuzeitliche Errungenschaft eines leidenschafts- und affektlosen Gottes, der sich nicht mehr kränken und beleidigen lässt, herauszustreichen. Vor diesem Hintergrund und im Nachvollzug der sog. Wende zur Subjektivität ließe sich ‚Blasphemie‘ dann nur noch als exklusiv intersubjektives Phänomen der Religionsbeschimpfung oder zwischenmenschlicher Beleidigung fassen. Entsprechend bestünde die systematisch-theologische Relevanz des Themas ‚Blasphemie‘ letztlich in der Reflexion religionspolitischer, rechtlicher und sozialetischer Fragen, insbesondere zum Umgang mit dem Blasphemieparagrafen, oder in der Bearbeitung von Fragen der inter-, intra- oder areligiösen Anerkennung gegenseitiger Alterität.²⁷

Eine solche Argumentationsstrategie hätte eine gewisse systematisch-theologische Relevanz für sich. Die Rückfrage lautet jedoch: Ist das wirklich alles, was die systematische Theologie dazu zu sagen hat – und wäre das nicht etwas zu wenig? Betrachten wir exemplarisch die Gottesrede: Natürlich wird heute keine Theologie das Bild eines thymotisch aufgeblasenen, willkürlichen und ehrsüchtig-narzisstischen Gottes portieren wollen, wie es zum Teil explizit oder implizit in gewissen Blasphemiediskursen der Vergangenheit der Fall war. Doch besteht die einzige Alternative zu diesem Bild bzw. dieser Karikatur darin, entweder Gottes Existenz zu leugnen oder Gott als nichtaffizierbare, raum- und zeitlose Transzendenz zu denken? Das wäre zumindest aus theologiegeschichtlicher Perspektive ein erheblicher Rückschritt hinter die entscheidenden Weichenstellungen in den Gotteslehren sowohl der katholischen wie protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Denn in diesen kam es – nicht zuletzt in Reaktion auf die Religionskritik Ludwig Feuerbachs – zu einer trinitätstheologischen und prozesstheologischen Aufarbeitung der Gottesattribute, die zu einer fundamentalen Kritik am – bereits in der griechischen Antike zentralen und dann im frühen christlichen Denken weiter ausgebildeten – Axiom der Leidensunfähigkeit (‚Apathie‘) und Unveränderlichkeit Gottes²⁸ geführt hat. Dass Gott leidensfähig und in unveränderlicher Treue zu sich selbst durchaus veränderlich ist, gehört mittlerweile zu den verbreiteten Basisaussagen der systematischen Theologie. Theodizeeanaloge Reformulierungen des Gottesgedankens ‚nach Auschwitz‘ haben

²⁶ Eine genauere Analyse würde freilich ergeben, dass selbst das blasphemieintensive Mittelalter in seinen Theologien auch andere, weniger anthropomorphe Gottesprädikationen reflektiert hat und über die Bedingungen analoger Gottesrede gründlich nachgedacht hat.

²⁷ Vgl. DANZ, *Soll man Blasphemie bestrafen?*

²⁸ Vgl. instruktiv dazu PANNENBERG, WOLFHART, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie (1959), in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³1979, 296–346.

die These vom leidenden Gott herausgestrichen²⁹. Auch wenn diese These nicht im Sinne einer Verohnmächtigung Gottes zu verabsolutieren ist, scheint doch für viele gegenwärtige Theologien außer Frage zu stehen, dass Gott in irgendeiner Weise als *affizierbar* gedacht werden muss.³⁰ Die Vorstellung einer Affizierbarkeit Gottes durch eine ‚Gotteslästerung‘ muss dabei keineswegs implizieren, dass dieser Gott sich wesenhaft nur von diesem Affiziertsein bestimmen lassen muss. Die christliche Theologie geht in weiten Teilen davon aus, dass Gott sich durch den sündigen, ‚blasphemischen‘ Widerspruch des Menschen gegen ihn so affizieren lässt, dass er den Menschen nicht straft, sondern ihn gnädig erlöst. Gerade das Kreuz Jesu Christi als Leitmetapher steht u. a. nicht nur für die kritische Verurteilung von menschlicher Gewalt, sondern auch für die Affizierbarkeit Gottes durch die Blasphemie ebenso wie deren liebende, freie Überwindung in Gott selbst zugunsten des Menschen.³¹

Nimmt man die theologischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert ernst, so scheint die entscheidende Frage also nicht, ob Gott als affizierbar gedacht wird, sondern *wie* genau das geschieht. Die Probleme, die sich hier stellen, sind nicht gering. Wie lässt sich angesichts der „dunklen Seiten“ Gottes³² ein den spannungsvollen Aussagen der Bibel angemessenes Reden von Gott entfalten, das weder eine Dämonisierung noch eine moralische Banalisierung oder „Halbierung“ des Gottesbildes vornimmt?³³ Wie lässt sich ein effektives Affiziertwerden Gottes jenseits einer abstrakten Allwirksamkeit und Allwissenheit denken, ohne damit gleich einer naiven Metaphysik oder einem ebenso naiven Personalismus zu verfallen?³⁴ Unterzieht man den Blasphemievorwurf nicht einer vorschnellen Ethisierung, so erfordert gerade seine scheinbar anachronistische Sperrigkeit

²⁹ Vgl. die Zusammenfassung und Kritik bei LINK, CHRISTIAN, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung* (Theologische Bibliothek 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, bes. 210–220. In den Augen mancher Kritiker wurde die These vom leidenden Gott sogar mit dem Status einer „neuen Orthodoxie“ versehen. Vgl. GOETZ, RONALD, *The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy*, in: *The Christian Century* 103 (1986), 385–389.

³⁰ Vgl. THOMAS, GÜNTER, *Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet. Eine Problemskizze*, in: Grund, Alexandra/Krüger, Annette/Lippke, Florian (Hg.), *Ich will Dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen Gebetsliteratur* (FS B. Janowski), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 709–731. Bereits Karl Barth meinte in Anlehnung an die biblische Rede vom „Herz“ Gottes: Gott „kann fühlen, empfinden, affiziert sein“, und es gebe eine „heilige Veränderlichkeit Gottes“. BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 2/1, Zollikon: Evangelischer Verlag 1940, 416; 557.

³¹ Zur Verbindung von „Kreuz“ und „Blasphemie“ vgl. auch HOFF, GREGOR MARIA, *Vor dem Kreuz. Blasphemische Inversionen*, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen?* 75–90, wobei allerdings die Konsequenzen für den Gottesbegriff ausgeblendet bleiben.

³² Vgl. DIETRICH, WALTER/LINK, CHRISTIAN, *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 1, *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1997; sowie dies., *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 2, *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000.

³³ Vgl. JANOWSKI, BERND, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013, 170 f.; 173 f. (im Anschluss u. a. an Jan-Heiner Tück). Vgl. auch THOMAS, *Affizierbarkeit*, 709 f.

³⁴ Vgl. dazu THOMAS, *Affizierbarkeit*, bes. 711–714; 723–728.

eine gründlichere systematisch-theologische Bearbeitung des Gottesbegriffs. Darin, dieses Erfordernis deutlich zu machen, zeigt sich bereits ein Moment der Relevanz des Blasphemiebegriffs für die systematische Theologie.

Außerdem gibt es eine zweite, womöglich noch bedeutendere Konsequenz für die systematisch-theologische Gottesrede:

Nimmt man den Begriff der Blasphemie *theologisch* ernst, dann tangiert er – sofern man Blasphemie und Häresie bzw. *verba mala* und *verba falsa* nur schwer trennen kann³⁵ – die fundamentaltheologisch-epistemologische Frage, wie Menschen überhaupt angemessen von Gott reden können. Daher wurde vorgeschlagen, den Sachverhalt der Blasphemie nicht zu beschränken auf eine missbräuchliche, unangemessene Nennung des Namens Gottes, der dann eine ‚orthodoxe‘, angemessene Gottesrede gegenübergestellt wird. Vielmehr sei eine Gottesrede erst dann angemessen, wenn sie selber um ihre Unangemessenheit, ja um ihr notwendig blasphemisches Potential weiß, wenn sie von Gott redet.³⁶ Das gilt sowohl für die theologische, weisheitlich-wissenschaftliche Rede von Gott, für fromme Gebete, für die Gottesklage und die Verfluchung Gottes ebenso wie für erfahrungsignorante Theodizeen. Der Umstand, dass jede Gottesrede potentiell blasphemisch sein kann, ergibt sich also nicht nur aus der fundamentalen Differenz zwischen Gott und seiner Symbolisierung³⁷, sondern auch aus der Möglichkeit der *transmoralischen Verblendung des Gottesbezuges*, also aus dem erkenntnistheoretischen Aspekt dessen, was die Theologie traditionell ‚Sünde‘ genannt hat.³⁸ So verstanden lässt sich der Blasphemievorwurf theologisch als Manifestation von ‚Sünde‘ deuten – und zwar pikanterweise sowohl seitens derjenigen, die den Akt der Blasphemie zu vollziehen scheinen, wie derjenigen, die diesen Vorwurf erheben. Interpretiert man den Blasphemiebegriff auf dieser hamartologischen Linie, so bildet er ein Moment der internen theologischen Religionskritik. Die Möglichkeit der Applikation des Blasphemievorwurfes auf sich selbst stellt eine wichtige religionsinterne Verflüssigungskomponente der Gottesrede dar – ohne in einer negativen Theologie enden zu müssen (wie es sich exemplarisch an der Theologie Karl Barths ablesen lässt). Die eben erwähnte Form der religionsinternen Selbstdistanzierung bildet eine wichtige Vorausset-

³⁵ Vgl. dazu im Blick auf die Tradition noch einmal WILS, *Gotteslästerung*, 96, vgl. 83; 96 f.; 100.

³⁶ BRÜNDL, JÜRGEN, *Blasphemische Offenbarung. Oder: Was heißt „gut“ reden von Gott?*, in: Laubach, Thomas/Lindner, Konstantin (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Berlin: LIT-Verlag 2014, 89–107, 93 f. Vgl. auch die Überlegung, dass der (christliche) Glaube gewisser „lächerlicher“ und von daher blasphemischer Elemente bedarf, um sich gegen eine „totale Hermetik der Grundsätze und Prinzipien des Glaubens“ zu schützen und, bei aller Ernsthaftigkeit, nicht „ins Tragische ab[z]ugleiten“. LAUBACH, THOMAS, *Der lächerliche Glaube. Ethische Aspekte der Blasphemie*, in: ders. (Hg.), *Kann man Gott beleidigen?* 109–125, 123.

³⁷ Auf diese Differenz hat Ingolf U. Dalferth immer wieder hingewiesen: Z. B. DALFERTH, INGOLF U., *Radikale Theologie* (ThLZ.F 23), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, 267–270.

³⁸ Vgl. den Beitrag von Georg Pfeleiderer in diesem Band.

zung interreligiöser Dialoge. Natürlich kann der so interpretierte Blasphemiebegriff theoretisch auch in dezenter Weise auf ‚fremdreligiöse‘ Gotteslästerung angewandt werden, doch das Schwergewicht seiner theologischen Produktivität ist ein religionsinternes.

Gegenüber einer *Retheologisierung* des Blasphemiebegriffs wurde der Vorbehalt geäußert, sie könne zu einer Verschärfung von Religionskonflikten sowie zu einer Infragestellung der religiösen Neutralität des Staates führen.³⁹ Wir bestreiten nicht, dass gewisse *Retheologisierungen* im Verbund mit einer Revitalisierung des Blasphemieparagraphen tatsächlich energetisch explosive Atavismen befördern können. Doch das ist keineswegs zwangsläufig so. Unsere Überlegungen führen jedenfalls kein Wasser auf diese Mühlen. Im Gegenteil: Sie zielen vielmehr auf die Implementierung von binnenreligiösen Selbstrelativierungsmöglichkeiten, auch zum Zwecke der Unterbindung von ‚fremdreligiösen‘ Blasphemievorwürfen. Wie weit dieses rational-doktrinale Unternehmen fähig ist, bestimmte thymotische Erregungszustände religiöser Verletztheit zu dämpfen, ist eine andere Frage. Doch das hier angesprochene Vermittlungsproblem zwischen kognitiver und emotionaler Ebene stellt die Notwendigkeit der *Retheologisierung* nicht in Frage, sondern unterstreicht gerade deren konstruktive Bedeutung für Ansätze einer Befriedung von Religionskonflikten, ohne dass damit für die Einführung oder Beibehaltung von Blasphemieparagraphen plädiert werden soll.

Gleichwohl kann die skizzierte theologische Interpretation des Blasphemiebegriffs durchaus einer theologischen Fundierung von Sachverhalten dienen, die das Gesetz zu schützen trachtet. Spitzt man den Gottesgedanken vom Kreuz her zu und denkt Gott von seiner konstitutiv liebenden Bindung an den Menschen als seinem Ebenbild her, so wird man zum Beispiel nicht umhin kommen, in jeder Folterung von Menschen eine Blasphemie zu sehen, eine Schändung und Lästerung Gottes, die weder mit der Glaubenspraxis des Christentums noch den Grundwerten eines modernen Rechtsstaates vereinbar ist (auch wenn die Begründung dieser Grundwerte im Blick auf den Rechtsstaat keine theologische sein soll!). Theologisch gesehen geht es um die Verletzung des Menschen als Bundespartner Gottes, d. h. eine Verletzung der durch Gottes Versöhnungshandeln in Jesus Christus ein für alle Mal aufgerichteten Menschlichkeit des Menschen.

Die kritische *Retheologisierung* des Blasphemiebegriffs aus der eigenen religiösen Grundgrammatik gehört vermutlich zu den dringlichen Aufgaben einer jeden Religion. Von zentraler Bedeutung wird dabei sein, dass nicht nur die immanenten religionskritischen Selbstdistanzierungselemente stark gemacht werden, sondern dass diese *Retheologisierung* auch in einem intensiven, differenzsensiblen Dialog mit den staatlichen Rechtsordnungen und den *Retheologisierungen* in anderen Religionen erfolgt.

³⁹ In diese Richtung scheint die Kritik von WILS, *Gotteslästerung*, 187, zu gehen.

4. Die Ziele des Sammelbandes

Der vorliegende Sammelband verfolgt primär zwei Ziele: Das erste Ziel besteht darin, das Phänomen der Blasphemie bzw. des Blasphemievorwurfes in Geschichte und Gegenwart schärfer wahrzunehmen und seine Komplexität und Konturen besser verstehen zu können. Das ist unserer Meinung nach bislang noch nicht hinreichend geschehen und wird gerade durch den multiperspektivischen Zugang des Bandes befördert. Zweitens möchte der Sammelband Grundlagen und Denkanstöße für ein weiterführendes intrareligiöses, interreligiöses, religionswissenschaftliches und gesellschaftliches Nachdenken über das Thema ‚Blasphemie‘ vermitteln und so auch einschlägige Dialogpotentiale freilegen. Das ist gerade bei einem so emotionsbeladenen und kontroversen Thema dringend nötig. Zu diesem zweiten Ziel gehört es auch, dafür zu sensibilisieren, wie sehr die Aushandlungsprozesse um die Deutung dessen, was als ‚Blasphemie‘ bezeichnet wird, machtkonfiguriert sind.

Werden die beiden Ziele mit der erhofften Rezeption des Bandes auch nur annähernd erreicht, so leisten die Beiträge das, was nicht das erste, aber doch wohl letzte Ziel jeder akademischen Beschäftigung mit dem Thema ‚Blasphemie‘ sein sollte: nämlich einen – wenn auch noch so bescheidenen – Beitrag zum Religionsfrieden.

Literaturverzeichnis

- ANGENENDT, ARNOLD, Gottesfrevler oder: Das Problem des freien Eintritts und Austritts, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br.: Herder 2013, 21–36.
- BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 2/1, Zollikon: Evangelischer Verlag 1940.
- BECK, HERMAN L., Art. Gotteslästerung, in: RGG⁴ Bd. 3 (2000), 1226 f.
- BRÜNDL, JÜRGEN, *Blasphemische Offenbarung. Oder: Was heißt „gut“ reden von Gott?*, in: Laubach, Thomas/Konstantin Lindner (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Berlin: LIT-Verlag 2014, 89–107.
- CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Böhlau 1999.
- COLOSIMO, ANASTASIA, *Les bûchers de la liberté*, Paris: Éditions Stock 2016.
- DALFERTH, INGOLF U., *Radikale Theologie* (ThLZ.F 23), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010.
- DANZ, CHRISTIAN, Soll man Blasphemie bestrafen? Beobachtungen zur Religionsbeschimpfung aus der Perspektive der Christentumsgeschichte, in: Deutsches Pfarrerbblatt 9/113 (2013), 508–512.
- DIETRICH, WALTER/LINK, CHRISTIAN, *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 1, *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ²1997.
- , *Die dunklen Seiten Gottes*. Bd. 2, *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2000.
- EVELYN FINGER, Was heißt Blasphemie?, in: ZEIT-Online Nr. 3/2015, 15.01.2015, <http://www.zeit.de/2015/03/blasphemie-islam-judentum-christentum> (besucht 05.09.2019).

- GOETZ, RONALD, *The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy*, in: *The Christian Century* 103 (1986), 385–389.
- HOFF, GREGOR MARIA, *Vor dem Kreuz. Blasphemische Inversionen*, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br.: Herder 2013, 75–90.
- ISENSEE, JOSEF (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin: Duncker & Humblot 2007.
- JANOWSKI, BERND, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013.
- LANGER, LORENZ, *Religious Offence and Human Rights: The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.
- LAUBACH, THOMAS, *Der lächerliche Glaube. Ethische Aspekte der Blasphemie*, in: ders. (Hg.), *Kann man Gott beleidigen?* 109–125.
- /LINDNER, KONSTANTIN (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Berlin: LIT-Verlag 2014.
- LINK, CHRISTIAN, *Theodizee. Eine theologische Herausforderung* (Theologische Bibliothek 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.
- LOETZ, FRANCISCA, *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- NAARMANN, BENEDIKT, *Der Schutz von Religionen und Religionsgemeinschaften in Deutschland, England, Indien und Pakistan. Ein interkultureller Strafrechtsvergleich*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- NASH, DAVID, *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- PAHUD DE MORTANGES, RENÉ, *Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken*, Freiburg/Üe.: Universitätsverlag 1987.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie* (1959), in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 296–346.
- ROX, BARBARA, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?* Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie. Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, Hamburg: Hamburger Edition 2017.
- SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*, Konstanz: Universitätsverlag 2005.
- STRÖBELE CHRISTIAN et al. (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie: Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet 2017.
- TEMPERMAN, JEROEN/KOLTAY, ANDRÁS (Hg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge: Cambridge University Press 2017.
- THOMAS, GÜNTER, *Die Affizierbarkeit Gottes im Gebet. Eine Problemskizze*, in: Grund, Alexandra/Krüger, Annette/Lippke, Florian (Hg.), *Ich will Dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen Gebetsliteratur* (FS B. Janowski), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 709–731.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

1. Begriffliche und theoretische Reflexionen

Begriff und Begriffsgebrauch von ‚Blasphemie‘

REINHOLD BERNHARDT

Begriffe sind mehr als Worte. Es sind sinnstiftende Konzepte, mit denen Phänomene begriffen, auf den Begriff gebracht, damit immer auch „geframt“¹, d.h. in einen interpretierenden und zumeist auch wertenden Bezugsrahmen gestellt werden. Begriffe haben aber nicht einfach eine bestimmte ihnen eigene Bedeutung, sie bekommen ihre Bestimmtheit erst in ihrem Gebrauch, d.h. in den Sprechakten, die mit ihnen vollzogen werden.

Es macht einen Unterschied, ob der Begriff ‚Blasphemie‘ (oder ein bedeutungsähnlicher Begriff) gebraucht wird, um damit einen religiösen Konflikt aus einer Beobachterperspektive zu beschreiben, oder ob er im Rahmen der Konfliktaustragung als Vorwurf, Anschuldigung und Anklage vorgebracht wird. Im ersten Fall fungiert er als Darstellungsbegriff, im zweiten Fall als Kampfbegriff. Die Semantik des Begriffs ist eng mit seiner Pragmatik verbunden. Die Relevanz der Einsicht des späten Wittgenstein, dass die Bedeutung der Sprache von ihrem Gebrauch abhängig ist, liegt bei Begriffen, die als geistige Schwerter benutzt werden können, auf der Hand. Ihr Sinngehalt ist in Bezug auf die jeweilige situative Kommunikations- und Handlungskonstellation zu erheben, in der sie verwendet werden.

Man muss dabei unterscheiden zwischen dem (Beleidigungs-)Akt, der als *blasphemisch* empfunden und bezeichnet wird, und dem (Bezichtigungs-)Akt, d.h. der Erhebung des Blasphemievorwurfs, in dem auf die Beleidigung reagiert wird.

Dieses auf den Sprechakt und damit auf die Sprechsituation bezogene Verständnis des Blasphemiebegriffs ist auf einer metasprachlichen Ebene (second-order-language) angesiedelt. In dieser diagnostisch-interpretierenden Perspektive zeigt sich, dass der Gebrauch des Begriffs in der first-order-language in der Regel – und zwar von denen, die sich als *Opfer* von blasphemischen Angriffen empfinden – in einem ontologischen oder essentialistischen Sinn erfolgt, demzufolge eine bestimmte Darstellung oder Handlung in sich und als solche blasphemisch ist. Der Sprech- bzw. Darstellungsakt, in dem dieser Begriffsgebrauch erfolgt, ist

¹ Siehe u. a.: MATTHES, JÖRG, *Framing*, Baden-Baden: Nomos 2014.

der einer Bezeichnung. Diese Bezeichnung bezieht sich auf den Sprech- bzw. Darstellungsakt einer religiösen Beleidigung. Derjenige, dem vorgeworfen wird, diese Beleidigung begangen zu haben, wird sein Handeln in der Regel nicht als blasphemisch empfinden und bezeichnen. Der Begriff wird nicht auf das eigene Handeln, auf das Religionsverständnis und die eigene Religionspraxis bezogen, sondern als Fremdzuschreibung auf die Verletzung dieser Religion durch andere.

Bei diesem essentialistischen Begriffsgebrauch wird – auf Seiten derer, die sich blasphemischen Angriffen ausgesetzt sehen – nicht unterschieden zwischen Wort, Sache und Deutung. ‚Blasphemie‘ wird als Tatbestand auf der Sachebene festgestellt. Dem liegt ein Begriffsrealismus zu Grunde, der das Bezeichnete mit dem (sprachlichen oder darstellenden) Zeichen identifiziert. Daraus ergibt sich dann nicht selten die Selbstermächtigung zu Abwehr-, Verteidigungs- oder Vergeltungsreaktionen bis hin zum gewaltsamen Protest.

Ein Beitrag zur Befriedung von Blasphemiekonflikten besteht in der Weckung und Stärkung des Bewusstseins für die hermeneutische Differenz zwischen Sache und Deutung. ‚Blasphemie‘ bezeichnet ein hochgradig deutungsabhängiges Phänomen und ist mit einer stark negativen Wertung besetzt. Das englische Sprichwort: „beauty is in the eye of the beholder“², das sich sinngemäß schon bei Theokrit³ findet, und seine Abwandlung „Kunst entsteht im Auge des Betrachters“⁴ lässt sich auch auf ‚Blasphemie‘ anwenden: Blasphemie entsteht mit der Deutung des davon Betroffenen.

Das damit bezeichnete Phänomen ist in einer konstruktivistisch-rezeptions-ästhetischen Perspektive zu betrachten. Ganz in diesem Sinne deutet Andrea Bieler in ihrem Beitrag zu diesem Band Blasphemie als ein „Wahrnehmungsereignis“. Die gleiche Karikatur, die dem einen blasphemisch erscheint, kann dem anderen geistreich humorvoll erscheinen. Die ostentative Darstellung der Demütigung und des Leidens Jesu in christlichen Passionsfestspielen oder im Film *The Passion of Christ* von Mel Gibson, die bei Christen tiefe religiöse Gefühle auszulösen im Stande ist, kann Muslimen oder sogar anderen Christen als blasphemisch erscheinen. Ich gehe über Bielers Deutung noch einen Schritt hinaus und verstehe Blasphemie nicht nur als ein Wahrnehmungs-, sondern als ein Kommunikationsereignis. Ich betone also stärker die Dimension der Sozialität gegenüber der Dimension der Ästhetik im weiten Sinne der „Ästhetik“⁵: Blasphemie entsteht in einer (noch näher zu beschreibenden) Kommunikationssituation.

² Es findet sich sinngemäß bei David Hume in seinem *Essay Of Tragedy* (1742): „Beauty in things exists merely in the mind which contemplates them“ (*Essays, Moral and Political*, 22).

³ THEOKRIT, *Idyll*, vi.18.

⁴ FILK, CHRISTIAN/SIMON, HOLGER (Hg.), *Kunstkommunikation: „Wie ist Kunst möglich?“*, Berlin: Kadmos 2010, 19.

⁵ BÖHME, GERNOT, *Ästhetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Fink 2001.

Es geht dabei um Verletzung, Verteidigung und Sicherung der Integrität und Identität des je eigenen Religionsverständnisses und der Religionspraxis sowie um die Bestimmung von deren Grenzen – sowohl inhaltlich als auch im Blick auf die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft.

Blasphemie beschreibt keine objektive Tatsache im Sinne einer Verhöhnung Gottes oder eines Angriffs auf den Glaubenden oder die Riten und Institutionen seines Glaubens, sondern steht für die Themen Inklusion und Exklusion im Blick auf einen bestimmten Glauben. [...] Der Blasphemievorwurf gibt demnach darüber Auskunft, was bzw. wer zum Glauben gehört und was bzw. wer nicht⁶.

Im folgenden Beitrag soll es um das Konzept ‚Blasphemie‘, um seinen Gebrauch und um den Kontext dieses Gebrauchs gehen. Ich beginne mit der Betrachtung eines Spezialfalles im Gebrauch dieses Begriffs: der *juristischen* Fassung und Anwendung. In einem zweiten Schritt versuche ich dann die Grundstruktur der Kommunikationssituation herauszuarbeiten, in der das von dem Begriff angezeigte Phänomen erscheint. Anschließend beschreibe ich drei idealtypische, charakteristisch verschiedene Fälle, in denen dieser Kommunikationsakt vorkommt. Am Ende steht ein Blick in den religions- und christentumsgeschichtlichen Gebrauch des Begriffs in seiner ‚klassischen‘ Wortbedeutung von *Gotteslästerung* und die Entfaltung des theologischen Arguments, dass es sich bei einer solchen Lästerung um eine unmögliche Möglichkeit handelt. Wo dieses Argument von den Betroffenen gehört und ernstgenommen wird, kann das dazu beitragen, die religiösen Erregungen in Blasphemiekonflikten zu besänftigen.

1. Die juristische Anwendung des Blasphemiebegriffs

Interessant im Blick auf die Frage nach Begriff und Begriffsgebrauch der ‚Blasphemie‘ (und seiner Äquivalente) ist der Spezialfall der *juristischen* Anwendung. Diese scheint einem essentialistisch-denotativen Verständnis folgen zu müssen. Denn wenn eine Richterin in einem Land mit Gesetzen zum Schutz der Religion, der Religionsgemeinschaften, der Religionsausübung oder des religiösen Friedens über eine diesbezügliche Klage zu entscheiden hat, dann muss sie feststellen, ob der in diesen Gesetzen beschriebene Tatbestand vorliegt. Sie muss also ein Feststellungsurteil fällen. Dafür sind ihr durch das Gesetz Kriterien an die Hand gegeben.

Ich betrachte in dieser Hinsicht zunächst § 261 des Schweizerischen Strafgesetzbuchs, der die Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit verbietet. Bestraft wird demnach,

⁶ LAUBACH, THOMAS, Blasphemie als moralische Kategorie. Theologisch-ethische Aspekte des Blasphemiediskurses, in: ders./Lindner, Konstantin (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Berlin: LIT-Verlag 2014, 72.

wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt, wer eine verfassungsmässig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet, wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmässig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt.⁷

Seit 1995 gilt eine Erweiterung dieses Paragraphen, in der die Diskriminierung von Menschen oder Menschengruppen aufgrund ihrer Rasse, Ethnie oder Religion unter Strafe gestellt wird.

Der Begriff ‚Blasphemie‘ kommt in diesem Strafgesetz nicht vor. Im zitierten Text werden erstens despektierliche (Sprech-)Akte bezeichnet: die Akte des *Beschimpfens* und *Verspottens*, die Akte der *Verunehrung*, der *böswilligen Verhinderung* und *Störung*. Es werden zweitens Angriffsflächen ausgewiesen: Glaubenssachen, insbesondere der Glauben an Gott, Gegenstände religiöser Verehrung, Kultushandlungen, Orte und Kultgegenstände. Der Grundtatbestand – so kann man sagen – besteht in der Verunehrung des religiös als Ehrwürdigen betrachteten, bzw. dessen, was in den Religionsgemeinschaften verehrt wird. Drittens wird ein Raum genannt: der Raum der Öffentlichkeit. Und viertens hängt die Erfüllung des Tatbestandes vom Vorliegen einer Absicht ab, der Absicht des Verletzenwollens: Die Herabwürdigung muss in gemeiner Weise, also aus niederen Motiven erfolgen.

Neben relativ objektiven Kriterien enthält dieser Paragraph somit Einschätzungen, die sich kaum objektiveren lassen: Liegen eine *gemeine* Beschimpfung und eine *böswillige* Verunehrung vor? Die Antwort fällt in den Ermessensspielraum des Richters. Noch mehr aber ist die Entscheidung darüber, ob es sich überhaupt um eine Herabwürdigung oder Verspottung oder Verunehrung handelt, kaum objektiv zu treffen. Es zeigt sich also auch hier beim juristischen Gebrauch des Begriffs, dass sich der Tatbestand der ‚Blasphemie‘ im Sinne der Religionsverhöhnung nicht direkt an den Phänomenen ablesen lässt. Ihn festzustellen ist ein Urteil *über* die Phänomene, eine Prädikation, eine Zuschreibung. Diese Zuschreibung ist strittig, und sie wird mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Streit erzeugen oder befeuern. Gerade hier also, wo es um die Feststellung von Tatbeständen geht, treten die Schwierigkeiten der Näherbestimmung und der Anwendung des Begriffs ‚Blasphemie‘ oder seiner Äquivalente zu Tage. Diese Anwendung zur Bezeichnung des angezeigten Sachverhaltes ist ein Interpretament, das einen Handlungs- und Kommunikationszusammenhang mit einem Prädikat versieht und ihn damit allererst als Fall von ‚Blasphemie‘ ausweist. Zugespitzt gesagt: Blasphemie liegt nicht als Gegebenheit vor – wie es ein essentialisierender, objektivierender und beschreibender Begriffsgebrauch

⁷ <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19370083/index.html> (besucht 05.08.2017).

unterstellt. Sie wird vielmehr durch den performativen Sprechakt des Urteilspruchs erst erzeugt.

Im Strafrecht der Bundesrepublik Deutschland wurde im Jahre 1969 der § 166 StGB novelliert. Bis dahin galt die Bestimmung des Reichsstrafgesetzbuchs von 1871, nach der erstens die Gotteslästerung, zweitens die (öffentliche) Beschimpfung einer christlichen Kirche oder einer anderen rechtlich anerkannten, innerhalb des Reichsgebiets bestehenden Religionsgesellschaft, ihrer Einrichtungen oder Gebräuche, und drittens die Verübung von Unfug in einer Kirche oder in einem anderen religiösen Versammlungsraum unter Strafe gestellt war. Mit der Novellierung wurde der Straftatbestand der Gotteslästerung gestrichen. Das Verbot galt nunmehr nur der „Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen“.⁸ Bemerkenswert ist dabei, dass nicht nur religiöse, sondern alle weltanschaulichen (auch atheistische) Bekenntnisse unter Schutz gestellt sind. § 167 StGB verbietet die Störung der Religionsausübung, vor allem des Gottesdienstes.⁹

Weder Gott, noch das religiöse Bekenntnis und die Religionsgemeinschaft als solche/s, noch das religiöse Empfinden des einzelnen gilt in § 166 als schützenswertes Rechtsgut, sondern die Wahrung des öffentlichen Friedens. Demnach geht es hier weniger um ein Ehrverletzungsdelikt (vergleichbar der Beleidigung nach § 185 StGB¹⁰) und mehr um ein Vergehen, das der Volksverhetzung (§ 130 StGB) nahe steht, so dass man fragen kann ob es dafür überhaupt eine eigene rechtliche Regelung braucht.¹¹ In § 167 StGB ist dieser Indikator nicht genannt, in § 261 des Schweizerischen StGB auch nicht. Die Schweizer Regelung zielt eher auf den Schutz der Religionsgemeinschaften.

§ 188 des Österreichischen Strafgesetzbuchs bezieht sich demgegenüber nur auf Lehre und Praxisformen der Religionsgemeinschaften, nicht aber auf säkulare und atheistische Weltanschauungen.¹² § 189 verbietet die Störung der Religions-

⁸ Nach § 166 StGB wird bestraft, „wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören“ und „wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.“ (<https://dejure.org/gesetze/StGB/166.html> [besucht 05.08.2017]).

⁹ <https://dejure.org/gesetze/StGB/167.html> (besucht 05.08.2017).

¹⁰ <https://dejure.org/gesetze/StGB/185.html> (besucht 05.08.2017).

¹¹ Siehe dazu: HEINIG, HANS MICHAEL, *Muss/darf/soll das Recht vor Religionsbeschimpfungen schützen?* <https://www.uni-goettingen.de/de/muss--darf--soll--das--recht--vor--religionsbeschimpfungen--sch%C3%BCtzen/503373.html> (besucht 05.08.2017).

¹² Bestraft wird demnach, „wer öffentlich eine Person oder eine Sache, die den Gegenstand der Verehrung einer im Inland bestehenden Kirche oder Religionsgesellschaft bildet, oder eine Glaubenslehre, einen gesetzlich zulässigen Brauch oder eine gesetzlich zulässige Einrichtung einer solchen Kirche oder Religionsgesellschaft unter Umständen herabwürdigt oder verspottet, unter denen sein Verhalten geeignet ist, berechtigtes Ärgernis zu erregen.“ (<https://www.jusline.at/gesetz/stgb/paragraf/188> [besucht 05.08.2017]).

übung.¹³ Auch dabei muss der „Unfug“ geeignet sein, „berechtigtes Ärgernis zu erregen“. Bis 1975 war noch die Beleidigung „des höchsten Wesens“ strafbar.

Sowohl in der deutschen als auch in der österreichischen Gesetzgebung ist also die Verhöhnung der Religion nur dann strafbar, wenn sie bestimmte *Folgen* hat bzw. haben *kann*. Für die Tatbestandsfeststellung ist nicht die tatsächliche, sondern die *potentielle* Störung des öffentlichen Friedens (etwa durch Aufstachelung zum Religionshass nach § 130 StGB¹⁴) maßgebend. Es reicht dafür aus, dass nach einer möglichst objektiven Betrachtung der Situation berechnete Gründe für die Befürchtung bestehen, der öffentliche Frieden könnte gestört werden. Es handelt sich um ein „abstraktes Gefährdungsdelikt“.

Die Problematik dieser Fokussierung auf die potentielle Störung des öffentlichen Friedens liegt darin, dass diese Störung bewusst herbeigeführt werden kann, um dann die Forderung zu erheben, die Lästler seien zur Rechenschaft zu ziehen. Die (besonders nach dem Anschlag auf die Mitarbeiter von *Charlie Hebdo* zu stellende) Frage ist, *wer* in solchen Fällen den öffentlichen Frieden stört: die Zeitschrift, die solche provozierenden Karikaturen publiziert, oder die Fanatiker, die sich davon provozieren lassen. Wer ist der anzuklagende Täter?

Anders als in der staatlichen Gesetzgebung der genannten und anderer europäischer Länder wie Großbritannien¹⁵ und Frankreich¹⁶ wird in der Jurisdiktion der römisch-katholischen Kirche am Tatbestand der Blasphemie festgehalten und seine Bestrafung gefordert.¹⁷ Es ist aber auch hier nicht die Gotteslästerung als solche, die bestraft wird, sondern entweder die moralische Qualität der Äußerung und/oder der damit vollzogene Angriff auf die Kirche und/oder das Schüren von Hass. Weniger der Inhalt und mehr die (verächtlich machende) Art der Darstellung entscheidet über das Gegebensein des Tatbestandes. Für dessen Feststellung ist damit auch hier der Kommunikationskontext und -vollzug der Äußerung von Bedeutung.

¹³ <https://www.jusline.at/gesetz/stgb/paragraf/189> (besucht 05.08.2017).

¹⁴ Diesem Paragraphen zufolge ist es verboten, „zum Hass gegen Teile der Bevölkerung oder gegen eine nationale, rassische, religiöse oder durch ihr Volkstum bestimmte Gruppe aufstacheln“. Nur auf die Religionszugehörigkeit bezogen ist dagegen die Tatbestandsformulierung im *Racial and Religious Hatred Act*, das 2006 in Großbritannien in Kraft trat. Der Tatbestand ist definiert als „hatred against a group of persons defined by reference to religious belief or lack of religious belief“ (<http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2006/1/schedule> [besucht 05.08.2017]).

¹⁵ Durch den *Criminal Justice and Immigration Act* von 2008 wurde der Straftatbestand der Blasphemie abgeschafft.

¹⁶ Schon 1791 wurde die Blasphemie zusammen mit anderen ‚imaginären‘ (weil gegen göttliche Wesen gerichtete) Verbrechen aus dem Strafrecht gestrichen.

¹⁷ Im Canon 1369 des *Codex Juris Canonici* der römisch-katholischen Kirche heißt es: „Wer in einer öffentlichen Aufführung oder Versammlung oder durch öffentliche schriftliche Verbreitung oder sonst unter Benutzung von sozialen Kommunikationsmittel eine Gotteslästerung zum Ausdruck bringt, die guten Sitten schwer verletzt, gegen die Religion oder die Kirche Beleidigungen ausspricht oder Hass und Verachtung hervorruft, soll mit gerechter Strafe belegt werden“ (<http://www.codex-iuris-canonici.de/buch6.htm> [besucht 05.08.2017]).

2. Blasphemie als Kommunikationsakt

Ich verstehe ‚Blasphemie‘ als einen spezifischen Kommunikationsakt¹⁸, den man formal und funktional folgendermaßen charakterisieren kann: Es handelt sich erstens um einen kommunikativen Akt der (intendierten und/oder empfundenen) Beleidigung. In diesem noch nicht spezifisch religiösen Sinne wurde der griechische Begriff *blasphēmía* zur Bezeichnung einer Lästerung, Verleumdung, Schmähung und übler Nachrede gebraucht. Auch in Lasterkatalogen im NT findet er sich in dieser profanen Bedeutung, z. B. in Mk 7,22; Eph 4,32; Kol 3,8. Dieser Akt der Beleidigung richtet sich – zweitens – gegen Menschen oder Menschengruppen mit intensiver Bindung an ihre jeweilige Religion. Auch wenn er die Verhöhnung Gottes und der Symbole der Gottespräsenz zum Inhalt hat, so richtet der Akt sich primär gegen bestimmte Gottgläubige. Leid wird ihnen – drittens – zugefügt, indem das, was ihnen heilig ist, wie etwa die Inhalte, Symbole und Autoritäten ihrer Religion, verächtlich gemacht wird.

Diese elementare Grundstruktur lässt sich im Blick auf ihre Elemente weiter entfalten, wobei dann aber auch die spezifische ‚Inhaltlichkeit‘ in den Blick genommen werden muss.

(a) Zu einem kommunikativen Akt gehören mindestens zwei *Parteien*, in diesem Fall: derjenige (bzw. diejenigen), der (die) den Akt der religiösen Beleidigung, der Verhöhnung religiöser Symbole und der Lästerung von Glaubensinhalten vollzieht (vollziehen), und derjenige bzw. diejenigen, die damit getroffen werden sollen oder sich dadurch getroffen fühlen.

Zumeist handelt es sich dabei nicht um eine unmittelbare verbale, sondern um eine vermittelte *mediale* Kommunikation. *Bildhafte* Medien und Inszenierungen erzielen dabei eine stärkere Wirkung als Texte. Es können dies gezeichnete Karikaturen, Filme und Videos sein, aber auch szenische Darstellungen wie die Verbrennung eines Korans. Blasphemie ist nicht nur eine Sache des Inhalts, sondern auch und vor allem der Darstellungsform. Das Deutungsfeld des Kommunikationsaktes ‚Blasphemie‘ hängt nicht zuletzt von der Deutungsoffenheit der Medien ab, in denen er vollzogen wird.¹⁹

(b) Ein kommunikativer Akt vollzieht sich immer in einem situativen *Kontext*, der aus politischen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten besteht. Diese Gegebenheiten bestimmen die Artikulation und Rezeption des Kommunizierten. In einer spannungsgeladenen und emotional aufgeheizten religiösen Konfliktsituation kann eine leichte Provokation massive Unruhen auslösen, während

¹⁸ Ähnlich: VOGEL, GEREON, *Blasphemie. Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht. zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion*, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1998, 39–41.

¹⁹ Ein Beispiel dafür ist der Deutungsversuch, den Thomas Laubach im Blick auf die Installation des amerikanischen Künstlers und Fotografen Andres Serrano *Immersion (Piss Christ)* unternimmt. Sie zeigt ein im Urin des Künstlers versenktes Plastikkreuz. (LAUBACH, *Blasphemie als moralische Kategorie*, 70 f.).

in einem sozialen System mit einer eingespielten Beziehungskultur zwischen den Religionsgemeinschaften Störungen des Religionsfriedens viel eher aufgefangen werden können.

(c) Zu einem kommunikativen Akt gehört die Frage nach *Absicht und Wirkung*, deren Beantwortung im Falle der ‚Blasphemie‘ besonders heikel ist. Im Blick auf die *Absicht* des Beleidigers stellt sich die Frage, ob es eine absichtliche, also bewusste und gewollte Provokation war oder vielleicht nur ein schlechter Scherz, eine Tollpatschigkeit oder eine Dummheit, die man nicht ernst nehmen kann. Wenn es eine bewusste und gewollte Provokation war, so ist weiter zu fragen, geschah sie in der Absicht, einen Missstand aufdecken zu wollen oder in der Absicht, verletzen zu wollen, war es also (möglicherweise berechtigte) Kritik oder eine aggressive Verhöhnung? Religionskritik oder Religionspolemik? Im Blick auf die *Wirkung* stellt sich die Frage, was die Beleidigung beim Beleidigten auslöste: Wut, Rachegefühle, Aggression oder vielleicht nur ein müdes Schmunzeln oder sogar Selbstironie?

Welches ist also die illokutionäre und welches die perlokutionäre Dimension des Sprechakts? Und welches ist seine tatsächliche Wirkung beim Adressaten? Die mit dem Sprechakt verbundene Intention kann Reaktionen auslösen, die mit der Intention nicht deckungsgleich sind. Eine berechtigte Kritik kann als Verhöhnung aufgefasst werden.

(d) Im Kommunikationsakt der Blasphemie geht es schließlich um die Frage, was der *Inhalt* der religiösen Beleidigung ist. Worauf richtet sie sich? In der Regel wird nicht unmittelbar und direkt eine Person oder Gemeinschaft angegriffen. Der Angriff (bzw. der als Angriff empfundene Sprech- oder Darstellungsakt) vollzieht sich mittelbar und indirekt, indem der Gottesglaube insgesamt oder bestimmte Lehren und Praxisformen, Symbole und Autoritäten einer Religion verhöhnt werden. Der Angriff kann sich gegen die zentrale Offenbarung – Christus oder den Koran – oder gegen das historische Medium, das diese Offenbarung übermittelt hat – die Bibel oder den Propheten Mohammed – oder gegen religiöse Institutionen – wie die Kirche oder das islamische Rechtswesen – richten. Gegenstand kann aber auch Gott selbst sein, wie in machen Karikaturen in *Charlie Hebdo*.

Wiederum kann die Wahrnehmung der Betroffenen von der Stoßrichtung der Lästerer verschieden sein: Auch ein Angriff auf die Religion und die Symbole ihrer Tradition kann vom Betroffenen als Angriff auf Gott selbst aufgefasst werden. Letztlich geht es bei Blasphemie um eine Beschmutzung des ‚Heiligen‘ in seinen religiösen Manifestationsgestalten. Sofern religiöse Symbole das Heilige repräsentieren, wird der Angriff auf ein religiöses Symbol nahezu unvermeidlich auch als Entehrung Gottes aufgefasst.

Was aber gilt als Entehrung Gottes? Die intellektuelle Bestreitung seiner Existenz (also der Atheismus)? Ein Abweichen von dem für eine Religionsgemeinschaft normativen Verständnis Gottes (also die Häresie), indem etwa

die Einzigkeit Gottes geleugnet wird? Ein verhöhnendes Reden über Gott (also Spott)? Der Verstoß gegen Gebote Gottes (also die Missachtung göttlicher Autorität)? Die Entwürdigung von Symbolen Gottes (also Schändung)?

(e) Hinsichtlich des *Standpunkts*, von dem aus (und der *Perspektive*, aus der heraus) eine religiöse Beleidigung vorgetragen und/oder der Blasphemievorwurf erhoben wird, lässt sich unterscheiden zwischen einem externen und einem internen Kommunikationsakt, ja nachdem, ob die (intendierte und/oder empfundene) religiöse Beleidigung ‚von außen‘, also von einer Position außerhalb der Religionsgemeinschaft und -tradition, oder ‚von innen‘ also von religiösen Autoritäten gegen (aus ihrer Sicht) deviante Anhänger der Gemeinschaft oder umgekehrt von devianten Anhängern gegen die Autoritäten verübt wird. Der erste Fall ist etwa in manchen Karikaturen satirischer Zeitschriften wie *Charlie Hebdo* gegeben, der zweite beispielsweise in der Erhebung des Blasphemievorwurfs gegen Unitarier²⁰, aber auch umgekehrt mancher Unitarier – wie Michel Servet – gegen die kirchliche Trinitätslehre²¹.

Die religiöse Beleidigung kann also in einer verbalen oder darstellenden Äußerung bestehen, die von dem oder den davon Betroffenen als blasphemisch empfunden wird (etwa Martin Kippenbergers Skulptur *Zuerst die Füße* (1990), die einen gekreuzigten Frosch zeigt), aber auch in der Erhebung des Blasphemievorwurfs selbst (etwa von Seiten radikaler Muslime gegen Andersglaubende). Sie kann in einem beleidigenden Akt bestehen, der den Vorwurf auslöst. Der Vorwurf kann aber auch selbst der beleidigende Akt sein. Im zweiten Fall wird der Glaube einer religiösen Gemeinschaft durch Anhänger einer anderen religiösen Gemeinschaft verteufelt. Im ersten Fall ist der Vorwurf Teil der Verteidigung, im zweiten Fall Teil des Angriffs.

Der zuletzt genannte Fall zeigt, dass der Blasphemievorwurf nicht bloß nach außen, gegen säkularistische Gottesleugner und Religionskritiker, und nicht nur nach innen, gegen vermeintliche Häretiker, sondern auch interreligiös erhoben werden kann. Wenn der christliche Glaube an die Göttlichkeit Jesu Christ von jüdischer Seite als *schittuf*, also als ‚Vermischung‘ von Göttlichem mit Menschlichem und von muslimischer Seite als *shirk*, also als ‚Beigesellung‘ göttlicher Wesen und damit als Verrat an der Einheit und Einzigkeit Gottes aufgefasst wird, dann ist dieser Glaube damit – und sei es implizit – als Blasphemie gebrandmarkt. Auch die biblische Klage vor Gott, die zuweilen die Grenze zur zornigen Anklage Gottes überschreitet, kann von Muslimen als blasphemisch empfunden werden. Jacques de Saint Victor spricht von der „Hiob’schen Blas-

²⁰ SCHULMAN, FRANK, *Blasphemous and Wicked: The Unitarian Struggle for Equality*, 1813–1844, Oxford: Harris Manchester College 1997.

²¹ In *De trinitatis erroribus* p. 64b fordert Servet, die Trinität solle als blasphemische und philosophische Unterscheidung vom Verstand der Menschen getilgt werden (*blasphema et philosophica distinctio a mentibus hominum eradicetur*).

phemie“: „Hiob, der Gott zürnte, weil dieser ihn auf die Probe gestellt hatte.“²² Saint Victor kommentiert: „Das Buch Hiob gibt zu verstehen, dass die Blasphemie eine ‚reinigende‘ Funktion haben kann, wenn sie die Auswüchse einer Tradition anprangert, die es mit ihrer Strenge übertreibt“²³

Je weiter man geht beim Versuch, zu bestimmen, was unter ‚Blasphemie‘ zu verstehen ist, umso weiter und diffuser wird das Feld möglicher Interpretationen und offener Fragen. Mit einer Definition ließe sich das Feld begrenzen (‚finis‘), etwa indem man als Gegenstand des Kommunikationsakts, bei dem ein religiöser Mensch religiös beleidigt wird oder sich beleidigt fühlt, nur die Lästerung Gottes als Definitionsmerkmal akzeptiert.²⁴ Religions- und Kirchenverhöhnung fielen dann nicht unter diese Definition. Damit wäre sie aber verengt. Viele ‚Blasphemiekonflikte‘ entzündeten sich nicht an einer unmittelbaren Lästerung Gottes, sondern etwa an der Schmähung Mohammeds oder des Koran, des Papsttums oder der Kirche. Es scheint deshalb sinnvoller, den Blasphemiebegriff nicht mit einer scharfkantigen Definition fassen zu wollen, sondern ihn als Markierung eines Phänomenfeldes mit offenen Rändern aufzufassen und zu gebrauchen. Seine (formale und funktionale) Grundbedeutung besteht in der Umschreibung des zu Beginn dieses Abschnittes skizzierten Kommunikationsakts.

3. Verletzung religiöser Gefühle?

Diese Beschreibung der Blasphemie als Kommunikationsakt religiöser Beleidigung ist zu unterscheiden vom juristischen Verbot der Religionsbeschimpfung. Bei der Betrachtung der einschlägigen Paragrafen in den Strafgesetzbüchern Deutschlands, Österreichs und der Schweiz zeigte sich, dass man dort nicht auf die Verletzung religiöser Gefühle (und damit auf Akte der Beleidigung) rekurriert, denn dieser Sachverhalt ist nicht objektivierbar.²⁵ Josef Isensee konstatiert: „So sind denn religiöse Gefühle kein mögliches Objekt einer staatlichen Schutzpflicht. [...] Das Schutzgut muss objektiv und allgemein sein.“²⁶ Wenn Blasphemie primär oder ganz durch die Verletzung religiöser Gefühle definiert wäre, dann läge die Indikation für das Auftreten und die Erscheinungsformen

²² SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie. Geschichte eines imaginären Verbrechens*, Hamburg: Hamburger Edition 2017, 18.

²³ SAINT VICTOR, *Blasphemie. Geschichte eines imaginären Verbrechens*.

²⁴ Wie etwa bei SUÁREZ, FRANCISCO, *De Religione, tractatus iii, lib. I, cap. iv, n. 1*.

²⁵ ROX, BARBARA, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012; PAWLIK, MICHAEL, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, in: Isensee, Joseph (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen* (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 42), Berlin: Duncker & Humblot 2007, 31–62.

²⁶ ISENSEE (Hg.), *Religionsbeschimpfung*, 117.

von Blasphemie im Empfinden und Verhalten der religiös Beleidigten. Und manche Gläubige sind sehr schnell beleidigt.

Wie aber kann man Beleidigtsein von wirklich zugefügtem und empfundenem Leid unterscheiden? Wie kann man hypersensiblen religiösen Kleingeist von echter Kränkung unterscheiden? Und wie kann man verhindern, dass aus dem Gefühl der religiösen Beleidigung soziale Ansprüche abgeleitet werden, etwa die Ansprüche, dass bestimmte Theaterstücke nicht aufgeführt werden dürfen, was dann wiederum umgekehrt als Angriff auf die Grundwerte der liberalen Gesellschaft empfunden wird? Es gibt keine festen Maßstäbe für die Grenzziehung zwischen Satire und Blasphemie. Sie müssen in gesellschaftlichen Debatten ausgehandelt werden.

Bei der Beschreibung von ‚Blasphemie‘ als Akt der Beleidigung geht es also nicht um eine juristische (normative) Bestimmung, sondern um eine Betrachtung in einer deskriptiven, und dabei einer sozialen und ethischen Perspektive. Bei Akten religiöser Beleidigung – im tieferen Sinn der Zufügung psychischen Leids – handelt es sich um eine Verletzung dessen, was einer Person heilig ist und in diesem – wiederum tieferen Sinne – um die Verletzung ihrer Gefühle.

Eine Beleidigung dessen, was ein Mensch (oder eine Gemeinschaft) ‚hoch und heilig‘ hält, kann von diesem als Angriff auf seine Würde erfahren werden. Sie betrifft seinen persönlichen Kern, sein sinnstiftendes Identitätszentrum. Der Respekt gegenüber religiösen Sensibilitäten gehört zur Wahrung der ‚Personwürde‘ und auch der sich daraus ergebenden Persönlichkeitsrechte.

Zu Recht weist Hans-Joachim Höhn auf die Problematik der Rede von der „Verletzung religiöser Gefühle“ auch in theologischer Hinsicht hin. Sie steht in der Gefahr, Religion als irrationale Gefühlswallungen darzustellen, die sich in Affekthandlungen äußert, und kann damit leicht in religionskritische Diskurse eingeführt werden.²⁷ Der Protest gegen religiöse Beleidigung ist nicht einfach als Ausdruck unkontrollierter Gefühle abzutun. Es geht darin um die Forderung nach Persönlichkeitsschutz (im Kontext der positiven Religionsfreiheit). Juristisch mag dieser Schutz nicht leicht einzufordern sein, weil das die Beleidigung einer individuellen Person voraussetzen würde. Es geht dabei aber eben nicht in erster Linie um eine juristische, sondern um eine sozialetische Frage: um die freiwillige Selbstbeschränkung im Blick auf religionsverhöhrende Darstellungen aus Respekt vor den Menschen, denen die Darstellungsinhalte heilig sind. In dieser Hinsicht bleibt nur das Vertrauen in die Selbstregelungsmechanismen gesellschaftlicher Diskurse. „Takt, Anstand und Achtung in einem weit verstandenen Sinne lassen sich auf vielfältigste Weise (in der Schule, über

²⁷ HÖHN, HANS-JOACHIM, Empört – verletzt – beleidigt. Recht und Grenzen emotionaler Reaktionen auf Blasphemie, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br.: Herder 2013, 91–108.

öffentlich-rechtliche Medien, über gesellschaftliche Debatten) vermitteln, aber nicht mit den Mitteln des Rechts erzwingen.“²⁸

4. Drei idealtypische Fälle von ‚Blasphemie‘

Die drei im Folgenden zu beschreibenden idealtypischen Fälle, in denen der Kommunikationsakt der religiösen Beleidigung vollzogen wird, unterscheiden sich vor allem durch die damit verbundene *Absicht*. Die Absicht, die hinter einer Darstellung steht, ist für die Wahrnehmung dieser Darstellung als ‚blasphemisch‘ von hoher Bedeutung. Die vom Rezipienten *unterstellte* Absicht kann aber von der *tatsächlichen* Absicht des Autors abweichen. Was als Beleidigung empfunden wird, muss nicht als Beleidigung gemeint gewesen sein. In solchen Fällen kann die Metakommunikation über die Intention der Darstellung aufklärend und damit konfliktbefriedigend wirken. Es gibt aber auch Fälle, die sich der folgenden Klassifizierung der Absichten entziehen.

(a) Der erste der idealtypischen Fälle besteht darin, dass jemand in bewusster (böswilliger) Absicht – aus Hass oder anderen ‚niederen Motiven‘ – eine Handlung vornimmt, die die Angehörigen einer anderen Religionsgemeinschaft zu verletzen und dort zu treffen imstande ist, wo es ihnen am meisten weh tut, indem sie das verhöhnt, woran ihr Herz hängt und was ihnen heilig ist.

Ein Beispiel dafür ist die Koranverbrennung durch den evangelikalen Pfarrer Terry Jones in Florida. Jones leitete von 1978 bis 2008 in Köln eine Freikirche und wurde dann wegen Geltungssucht, unhaltbarer theologischer Aussagen und wohl auch finanzieller Unregelmäßigkeiten von der Gemeinde entlassen. Nach seiner Rückkehr in die U.S.A. übernahm er die Leitung des *Dove World Outreach Center* in Gainesville, FL, einer fundamentalistischen freikirchlichen Gemeinschaft mit ca. 50 Anhängern. Für den 11. September 2010 hatte Jones den *International Burn a Koran Day* ausgerufen. In Gainesville und anderen Orten auf der Welt sollten Koranausgaben verbrannt werden. Aufgrund vielfacher Proteste von christlicher, islamischer und zivilgesellschaftlicher Seite und auch aufgrund politischer Interventionen (aus Sorge um die Sicherheit US-amerikanischer Soldaten in Afghanistan) sagte er die Aktion ab. Dennoch kam es zu gewalttätigen Protesten in Indonesien, Pakistan und Afghanistan, bei denen Kirchen und Christen angegriffen wurden.

Ein Jahr später – am 21. März 2011 – wurde die Verbrennung dann allerdings durchgeführt. Nach einem Scheinprozess gegen den Koran im Kirchengebäude der Gemeinschaft wurden Exemplare des Koran verbrannt. Daraufhin kam es

²⁸ HEINIG, *Muss/darf/soll das Recht vor Religionsbeschimpfungen schützen?*, 13, mit Verweis auf VOBKUHLE, ANDREAS, *Religionsfreiheit und Religionskritik – Zur Verrechtlichung religiöser Konflikte*, in: *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 2010, 537–543.

in Afghanistan zu gewalttätigen Protesten. Sieben UN-Mitarbeiter wurden dabei getötet und 76 Menschen verletzt.

Nicht aufgrund dieser Aktion, sondern weil er den Film *Innocence of Muslims* unterstützt hatte, wurde im November 2012 von einem ägyptischen Gericht über Jones und sieben andere Männer in Abwesenheit wegen Gotteslästerung die Todesstrafe verhängt. In diesem (von einem in den U.S.A. lebenden Kopten produzierten) Film wird der Prophet Mohammed als Betrüger, Verführer von Frauen und Dummkopf dargestellt.

(b) Die in mancher Hinsicht mit diesem Film vergleichbare Darstellung Jesu in der Monty-Python-Satire *Das Leben des Brian* (1979) ist von der Koranverbrennung und dem Film *Innocence of Muslims* deutlich zu unterscheiden und soll hier als Beispiel für den zweiten Fall angeführt werden. Dabei handelt es sich nicht um einen böswilligen, weil auf Verletzung zielenden Angriff, sondern um eine humorvolle Persiflage in unterhaltender Absicht, bei der die Geschichte Jesu mit typisch britischem Humor veralbert wird. Die jüdische Religion und der römische Staat (einschließlich der Gruppen, die gegen die Römer kämpfen) werden darin ebenso verspottet. Und nicht zuletzt geht es um eine Persiflage auf Jesus-Filme.

Aber selbst wenn man über diesen Film nicht lachen will oder kann, kann man doch den Geistesreichtum nicht verkennen, mit dem hier das Menschsein Jesu stilisiert wird. Es handelt sich jedenfalls nicht um eine böswillige Schmähkritik. Selbst in der christlichen Religionspädagogik werden zuweilen Comics eingesetzt, um niederschwellige und humorvolle Einstiegs- und Anknüpfungspunkte für die Beschäftigung mit biblischen Überlieferungen, theologischen Inhalten und ethischen Reflexionen anzubieten.

Die Absicht, belustigen zu wollen, ist etwas anderes als die Absicht, schmähen zu wollen. Doch auch ein solches Sich-lustig-Machen über Zentralinhalte einer Religion kann als blasphemisch empfunden werden. Interessant ist in dieser Hinsicht die Auseinandersetzung um die Bochumer *Initiative religionsfrei im Revier*, die den Film am Karfreitag 2013 als bewusste Provokation öffentlich aufgeführt hatte. Das Rechtsamt der Stadt belegte sie dafür mit einem Bußgeld, weil die Aufführung dieses Films am Karfreitag gegen das in Nordrhein-Westfalen geltende Feiertagsgesetz verstoße. Nach § 6 Abs. 3 Nr. 3 dieses Gesetzes ist „die Vorführung von Filmen, die nicht vom Kultusminister oder der von ihm bestimmten Stelle als zur Aufführung am Karfreitag geeignet anerkannt sind, bis zum nächsten Tag 6 Uhr“ verboten. Der Film *Das Leben des Brian* fällt unter dieses Verbot. Das Verfahren gegen die Initiatoren der Vorführung wurde allerdings eingestellt. Am Karfreitag 2014 wiederholten sie diese Aktion und erhielten dafür wiederum einen Bußgeldbescheid, der am 14. Dezember 2015 vom Amtsgericht Bochum bestätigt wurde. Dagegen beantragte der Veranstalter der Vorführung die Zulassung der Rechtsbeschwerde. Dieses Ersuchen wurde am 27. Mai 2016 vom Oberlandesgericht Hamm als unbegründet verworfen. Die Ini-

tianten erhoben eine Verfassungsbeschwerde²⁹, weil sie sich durch den Bußgeldbescheid in ihren Grundrechten eingeschränkt sahen. Das Bundesverfassungsgericht lehnte eine Entscheidung ab, weil die Initiative die Möglichkeit gehabt hätte, eine Ausnahmegenehmigung für die Vorführung des Films zu beantragen. Diesem Antrag wäre wohl stattgegeben worden.

Es ging und geht bei dieser Auseinandersetzung nicht um den Film selbst und die Frage, inwiefern es sich dabei um eine Verhöhnung des christlichen Glaubens handelt, sondern um den Schutz eines kirchlichen Feiertags durch ein staatliches Gesetz und damit letztlich um die Beziehungsbestimmung zwischen Religion und Staat. Der Film war nur das Medium. Dass er als solches aber ausgewählt wurde für den bewussten und gewollten Verstoß gegen das Feiertagsgesetz, mit dem Ziel, dieses gerichtlich überprüfen zu lassen, hängt mit seinem Inhalt zusammen, der als Verhöhnung des christlichen Glaubens empfunden werden kann. Die potentielle ‚Blasphemizität‘ des Films machte ihn für diesen Zweck besonders geeignet.

(c) Neben offenkundig böswilligen, weil verletzen wollenden Angriffen auf das, was Menschen heilig ist (Fall a), und satirischen Darstellungen, die durch Belustigung provozieren wollen und mit Tabubrüchen spielen (Fall b), gibt es aber auch Formen der vermeintlichen Gottes- und Religionslästerung, die mit einem Wahrheitsanspruch verbunden sind und eine ernst zu nehmende Kritik artikulieren. Sie wollen problematische Seiten der Religion ans Licht bringen, also aufklären, entschleiern, die Wahrheit entbergen. Auf den ersten Blick sind sie nicht von verhöhnenden Darstellungen zu unterscheiden und können als solche interpretiert werden. Sie *wollen* das vielleicht sogar, um damit Aufmerksamkeit zu erregen. Erst auf den zweiten Blick – beim vertieften Nachdenken über die eigentliche Stoßrichtung – enthüllen sie ihre religionskritische Botschaft. Sie wollen den Schleier des Heiligen lüften, das Menschlich-Allzumenschliche darunter zum Vorschein bringen und kritische Einstellungen zu den dargestellten Erscheinungen hervorrufen oder bekräftigen und einschärfen. Sie wollen deren Autorität gezielt untergraben.

Ein Beispiel dafür ist die Karikatur *Christus mit der Gasmaske* von Georg Grosz aus dem Jahr 1927. Darin wird der gekreuzigte Christus mit einer Gasmaske und mit Soldatenstiefeln dargestellt. In der linken Hand hält er ein kleines Kreuz in segnender Geste. Die Bildunterschrift besagt „Maul halten und weiter dienen“. Auf den ersten Blick verspottet die Zeichnung Christus. Wenn man sie aber in den historischen Kontext ihrer Entstehungszeit einordnet, wird deutlich, dass sie die Segnung von Waffen im Ersten Weltkrieg kritisiert. Sie wendet sich also gegen die Kriegsverherrlichung durch die Kirchen und damit gegen einen Missbrauch der Religion. Im Medium der provozierenden Darstellung Jesu

²⁹ <https://hpd.de/artikel/verfassungsbeschwerde-gegen-feiertagsgesetz-eingereicht-13270> (besucht 04.08.2017)

wird hier ein ernst zu nehmender religionskritischer Einspruch erhoben. Im Medium einer augenscheinlichen Verhöhnung wird die *eigentliche* Verhöhnung angeprangert. Deshalb wurden George Grosz und der Verleger Wieland Herzfelde nach einem dreijährigen Prozess von der Anklage der Gotteslästerung freigesprochen.³⁰

In dieser Zeichnung, die als Blasphemie angesehen und angeklagt wurde, brachte sich eine sinnvolle Aussage in humaner Absicht zum Ausdruck. Das gilt auch für andere Darstellungen, die religiöse Selbstgerechtigkeit, Bigotterie, Verlogenheit, Heuchelei anprangern wollen. Dazu bedienen sie sich der blasphemieverdächtigen Überzeichnung und des bewussten Tabubruchs als Stilmitteln. Wenn sich eine Religion auf eine Botschaft der Nächstenliebe gründet und doch eigennützig handelt, wenn sie Barmherzigkeit predigt und dann doch Gewalt hervorbringt, kann das in Darstellungen angeprangert werden, die Anhänger dieser Religion als blasphemisch empfinden!

Im Rückblick auf diese drei Fälle wird klar, wie sehr die Bewertung einer vermeintlich blasphemischen Darstellung von der Feststellung der *Absicht* abhängt, die dahintersteht oder dahinter vermutet wird. Dabei ist es zunächst weniger die faktische Absicht des Autors und mehr die vom Rezipienten *unterstellte* Absicht. Und selbst wenn der Autor seine Absicht offenlegt und zu erkennen gibt, dass er eigentlich gar nicht verletzen, sondern aufklären wollte, kann das vom Rezipienten trotzdem als Verletzung empfunden werden. Diese Empfindung ist nicht in jedem Fall auf eine Übersensibilität auf Seiten des Betroffenen zurückzuführen, sondern kann ihren guten Grund auch in der Erkenntnis haben, dass die Absicht, aufklären zu wollen, Teil einer feindseligen Ideologie ist und lediglich zur Legitimation des böswilligen Angriffs herangezogen wird. Auch Terry Jones wollte mit seiner Aktion über die in seinen Augen ‚wahre Natur‘ des Islam aufklären.

Absicht und Wirkung sind oft nicht kongruent, ebenso wie die vom Rezipienten unterstellte und die beim Autor tatsächlich vorhandene Absicht. In vielen Fällen bleibt die Absicht im Dunkeln, in manchen Fällen kann sie bewusst verdeckt oder vorgetäuscht sein. Wenn der Papst als Esel und die katholische Kirche als Hure dargestellt wird, liegt die Absicht nicht klar auf der Hand. Ist es blanker Hohn oder die (vielleicht berechnete) Klage über das Auseinanderfallen von Anspruch und Wirklichkeit, also einen Mangel an Authentizität?

Was wollte Herbert Achternbusch in seinem Film *Das Gespenst* (1982) zum Ausdruck bringen, als er eine Christusfigur in einer bayrischen Klosterkirche vom Kreuz steigen und als ‚Ober‘ an der Seite der Oberin des Klosters durch Bayern ziehen ließ. In München bittet dieses Gespenst um „Scheiße“ und wird am Ende als Blindschleiche im Schnabel der in einen Greifvogel verwandelten

³⁰ Siehe dazu CONRAD, ANDREAS, „Christus mit der Gasmasken“ als Corpus delicti. Der Gotteslästerungsprozess gegen George Grosz und Wieland Herzfelde, in: ders., *Dichter, Diven und Skandale. Berliner Geschichten*, Berlin: Argon 1990, 116–121.

Oberin in den Himmel getragen. In einer Szene sind drei gekreuzigte Frösche zu sehen.³¹

Der damalige Innenminister Friedrich Zimmermann verweigerte dem Filmemacher die Filmförderung, was seinerseits wieder Proteste auslöste. Für die einen war der Film der Skandal, für andere die vermeintliche Beschneidung der Kunstfreiheit. Die Münchner Staatsanwaltschaft erhob Anklage wegen Verstoßes gegen § 166 StGB. Das Verfahren vor dem Landgericht wurde aber eingestellt, weil der Film in die strafrechtlich irrelevante „Kategorie des Dürftigen, Läppischen, Albernem und Geschmacklosen“ falle.³² In Österreich wurde der Film dagegen nach § 188 verboten, in der Schweiz vorübergehend beschlagnahmt.

Das oben entfaltete Schema zur Unterscheidung der Absichten religionsverhöhrender (oder als religionsverhöhrend empfundener) Äußerungen kommt hier an seine Grenzen, weil nicht klar ist, ob in diesem Fall überhaupt eine solche Absicht vorliegt. Handelt es sich um eine intentionale performative Darstellungshandlung? Dass der Film die *Wirkung* einer religiösen Beleidigung hatte, ist unbestreitbar. Doch war das sein Vorsatz? Selbst die Selbstauskunft des Autors lässt es nicht zu, eine Absicht im Sinne der oben genannten drei Kategorien auszumachen. Achternbusch hatte in einem Interview erklärt, er habe mit diesem Christus nichts Positives im Kopf gehabt. Der Film sei kein Beitrag zu einer theologischen Diskussion, sondern ein derb-komischer sowie poetischer Entwurf, der Jesus als Suchenden, naiv Fragenden darstellt, als Verlorenen in einer Welt, die ihn zwischen Unverständnis, Brutalität und Ignoranz zermürbt.³³ Achternbusch hatte damit vermutlich sein eigenes Lebensgefühl cineastisch darzustellen versucht. Es ging ihm nicht um eine nach außen gerichtete Attacke, sondern um ein nach innen gerichtetes Abarbeiten an einer Religionskultur, die er als sinnleer und repressiv erlebte. Dieser Religion nimmt er den Schutzschild des Heiligen und stellt ihre Sinnlosigkeit in einer sinnlosen, komisch-seinwollenden Weise dar. Es war Lust an der Provokation.

5. Religionsgeschichtliche Betrachtungen und theologische Überlegungen

In den bisherigen Reflexionen habe ich den Begriff und den Begriffsgebrauch von ‚Blasphemie‘ in drei Perspektiven auszuleuchten versucht, um auf diese Weise den damit bezeichneten Phänomenbereich in den Blick zu nehmen. Ich habe nach der juristischen Verwendung gefragt, die zeigt, wie der Tatbestand der ‚Gotteslästerung‘ aus den Rechtssystemen vieler westlicher Länder verdrängt

³¹ VOLK, STEFAN, *Skandalfilme. Cineastische Aufreger gestern und heute*, Marburg: Schüren 2010, 215–222.

³² Zitiert nach VOLK, *Skandalfilme*, 220.

³³ Nach: ZUR NEDDEN, DIETRICH, Art. Das Gespenst, in: Metzler Film Lexikon² (2005), 254.

und in einen Schutz der Religionsgemeinschaften, der Religionsausübung, der persönlichen religiösen Identitäten und/oder des öffentlichen Friedens transformiert wurde. Ich habe in sprachanalytischer, kommunikationstheoretischer und ethischer Perspektive ‚Blasphemie‘ als Kommunikationsgeschehen zu deuten versuchen und dabei die Sprechakttheorie mit ihrer Betonung der performativen Funktion von Sprache herangezogen. Und ich habe in phänomenologischer Perspektive drei idealtypische Fälle beschrieben, in denen der Blasphemievorwurf im engeren oder weiteren Sinn erhoben wurde. Im letzten Teil dieses Beitrages sollen nun theologische Überlegungen zur ‚Blasphemie‘ angestellt werden. Dabei wird die engere Bedeutung im Sinn der *Gotteslästerung* wieder in den Vordergrund treten.

Im Blick auf die Religions- und Christentumsgeschichte lässt sich Blasphemie verstehen als respektloses Vor- und Eindringen in die Sphäre des Heiligen, die in allen Religionen als ehrfürchtig zu achten angesehen wird. Religionen verstehen sich als Hüterinnen dieser Heiligkeit und reagieren empfindlich auf deren Verletzung. Es geht ihnen immer auch um den Schutz ihrer Anhänger, aber primär eben doch um die Wahrung des sakrosankten göttlichen Bereichs. Die heilige Sphäre kann durch unangemessenes, d. h. ihre Heiligkeit missachtendes Reden, Schreiben und Zeichnen ebenso verletzt werden wie durch darstellendes oder bewirkendes Handeln, das die darin befindlichen heiligen Orte und/oder Gegenstände entweiht, kultische Vollzüge stört oder Glaubensinhalte verhöhnt. Dem Heiligen unangemessenes Sprechen kann sich im Missbrauch des Namens Gottes artikulieren, im Schimpfen und Fluchen, aber auch im profanen Reden vom *fanum*.

Hans Kippenberg zitiert ein Blasphemiegesetz aus Maryland von 1723, in dem auch die profane Rede vom Heiligen als Indikation von Blasphemie genannt ist:

If any person, by writing or speaking, shall blaspheme or curse God, or shall write or utter any profane words of and concerning our Saviour Jesus Christ, or of and concerning the Trinity, or any of the person thereof, he shall on conviction be fined not more than one hundred dollars, or imprisoned not more than six months, or both fined and imprisoned as aforesaid, at the discretion of the court.³⁴

Letztlich geht es um einen Akt der Verunreinigung des schlechthin Reinen, der Erniedrigung des schlechthin Erhabenen, der Missachtung des schlechthin Achtung Gebietenden, um eine Berührung des Unberührbaren mit schmutzigen Händen. Mit dem Begriff ‚Frevel‘ ist dieses Vergehen in der Geschichte des Christentums beschrieben worden.³⁵ Damit war die Vorstellung verbunden, dass

³⁴ KIPPENBERG, HANS G., Die Kontroverse um Salman Rushdie *Satanische Verse* und der aktuelle Rechtsdiskurs über Blasphemie, in: Reuter, Astrid/ders. (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 259–289, 260 f., Anm. 5.

³⁵ ANGENENDT, ARNOLD, Gottesfrevel, in: Isensee (Hg.), *Religionsbeschimpfung*, 9–29; ders., Gottesfrevel oder: das Problem des freien Eintritts und freien Austritts, in: Laubach (Hg.), *Kann man Gott beleidigen?*, 21–36.

sich der Frevler an Gott ‚versündigt‘ und damit den Zorn Gottes auf sich zieht. Die göttliche Strafe bleibt dabei nicht auf den individuellen Frevler beschränkt, sondern betrifft die gesamte Gemeinschaft. Daher ist es Pflicht und Schuldigkeit auch der politischen Obrigkeit, solchen Frevler zu verfolgen und auszumerzen. Das auch deshalb, weil sich die Obrigkeit zur Legitimation ihres Machtanspruchs auf Gott berief und Gotteslästerung daher immer auch als Majestätsbeleidigung galt. Der Kampf gegen Blasphemie war auf diese Weise immer auch ein obrigkeitliches Disziplinierungsinstrument zur Herstellung von sozialer Ordnung und Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse.

In der Aufklärung wurden religiöse Rechtsbegründungen zugunsten von vernunft- und naturrechtlichen zurückgedrängt. Der Gedanke, dass Blasphemie bestraft werden muss, weil sie den Zorn Gottes erregt, der dann auf die Gemeinschaft, die eine solche Entehrung zugelassen hat, zurückfällt, verschwindet ebenso aus den westlichen Rechtssystemen wie der Gedanke, dass die Verhöhnung der Religion die geistigen Grundlagen von Staat und Gesellschaft unterhöhlt. Aus dem gegen Gott gerichteten ‚metaphysischen‘ Vergehen und dem gegen den Staat gerichteten politischen Vergehen wird ein moralisches, das sich gegen Menschen und ihre religiösen Gemeinschaften richtet.³⁶

Am Beginn der Geschichte des Christentums steht ein Blasphemievorwurf, der nicht nur gegen die ersten Christen (etwa gegen Stefanus, Apg 7,57 f.), sondern gegen Jesus selbst erhoben worden ist. Von den jüdischen Autoritäten wurde ihm vorgeworfen, göttliche Würde und Vollmacht für sich in Anspruch genommen zu haben, indem er sich anmaßte, Sünden zu vergeben, Dämonen auszutreiben und Kranke zu heilen. Er wurde also der Grundsünde Adams bezichtigt; sein zu wollen wie Gott. Nach der Heilung eines Gelähmten empören sich die Schriftgelehrten: „Wie redet der so? Er lästert (*blasphêmēi*) Gott! Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?“ (Mk 2,7) Nach seiner Gefangennahme wurde Jesus vom Hohepriester verhört und dabei gefragt, ob er „der Christus, der Sohn des Hochgelobten“ sei. Jesus antwortete: „Ich bin’s“ und kündigte das Kommen des Menschensohnes an. Da zerriss der Hohepriester seine Kleider und sprach: „Ihr habt die Gotteslästerung (*thês blasphêmías*) gehört“ Daraufhin wurde er verurteilt, weil er mit diesem Vergehen des Todes schuldig sei (Mk 14, 61–64).

Damit folgte das Gericht der Vorschrift aus Lev 24,16: „Wer den Namen des Herrn schmätzt, wird mit dem Tod bestraft; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen.“³⁷ Diese Vorschrift ist gewissermaßen die Ausführungsbestimmung zum Gebot: „Du sollst den Namen deines Herrn nicht missbrauchen, denn der Herr lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.“ (Ex 20,7) Die Vergöttlichung von ‚Geschöpflichem‘ ist ein solcher Missbrauch, denn dabei handelt es um ein ungebührliches Eindringen in die Sphäre des Heiligen. Hinzu

³⁶ So etwa im preußischen *Allgemeinen Landrecht* von 1794, II, 20, § 214–228.

³⁷ Siehe auch Ps 34,22.

kommt noch das Gebot, sich kein Bild von Gott zu machen und auf diese Weise Gott der Anschaulichkeit auszusetzen. Das wird aber in Kol 1,15 von Jesus Christus gesagt: dass er das Ebenbild des unsichtbaren Gottes sei – für die Gegner des Christusglaubens eine blasphemische Aussage.

In Ex 22,27 heißt es: „Gott sollst du nicht schmähen“. In Gal 6,7 ist dieser Vers aufgenommen: „Gott lässt sich nicht spotten (*mykthêrizetai*). Denn was ein Mensch sät, das wird er auch ernten.“ Gott mit ganzem Herzen zu fürchten und zu lieben, bedeutete in der Geschichte des Christentums immer auch, Gotteslästerungen mit ‚heiligem Zorn‘ entgegenzutreten, um die Ehre Gottes zu wahren und sich selbst nicht den Zorn Gottes zuzuziehen.

In einem Brief an Niklaus Zurkinden in Bern, der sich – wie Castellio – für religiöse Toleranz ausgesprochen hatte, schreibt Calvin 1559: „Wo es um meines Gottes Ehre und Wahrheit geht, will ich lieber rasen als nicht zürnen, damit der Schimpf, mit dem seine heilige Majestät befleckt wird, nicht auf mein Haupt zurückfalle“.³⁸

Andererseits lässt das Neue Testament keinen Zweifel daran, dass die Gottesrache Sache Gottes selbst ist. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30), in dem Gott selbst am Ende die Scheidung zwischen Weizen und Unkraut vornimmt, wurde zum Grundtext für die Begründung von Toleranz im Christentum, ebenso wie das Wort des Paulus in 1. Kor 13,7: *caritas tolerat omnia*. An die Aussage aus 1. Kor 11,19 „es muss Parteiungen geben“ konnte sich die Auslegung anschließen, dass Häretiker zur Auffindung der Wahrheit beitragen können.

Nach Jean-Pierre Wils ist das Verständnis der Gotteslästerung als Ehrverletzung Gottes an die archaischen „Kulturen der Ehre“ gebunden. Die Götter seien nach Art von ehrsüchtigen Herrschern verstanden worden, die empfindlich auf Kränkungen reagieren. Diesen Kulturen stellt Wils die modernen „Kulturen der Menschenwürde“ entgegen, in denen die Transzendenz und Unantastbarkeit Gottes betont werde.³⁹ Diese Unterscheidung zweier Kulturtypen und die Zuordnung unterschiedlicher Gottesverständnis zu ihnen, erscheint allerdings nicht unproblematisch. Gerade in der islamischen Welt – wenn natürlich auch nicht bei allen Muslimen – ist die Vorstellung der Transzendenz und Unantastbarkeit Gottes stark ausgeprägt.⁴⁰ Sogar im strengen pakistanischen Religionsrecht gelten zwar Beleidigungen Mohammeds und des Korans als strafbar, nicht aber die Beleidigung Gottes selbst.⁴¹ In seiner Allmacht ist er darüber erhaben und weiß sich selbst dagegen zu verteidigen.

³⁸ CO 17,466, Nr. 3023, zitiert nach KARL BARTH, *Die Theologie Calvins 1922* (Karl Barth Gesamtausgabe Bd. 23), Zürich: Theologischer Verlag 1993, 167.

³⁹ WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007, 58–76.

⁴⁰ Siehe dazu den Beitrag von Klaus von Stosch in diesem Band.

⁴¹ Siehe die Zusammenstellung der Gesetze in: https://en.wikipedia.org/wiki/Blasphemy_

Dieses Argument, dass es sich bei Blasphemie um eine unmögliche Möglichkeit handelt, dass man Gott zwar beleidigen kann, dass er sich aber nicht beleidigen lässt, findet sich nicht erst in der westlichen Philosophie- und Theologiegeschichte der Neuzeit – etwa bei Baruch Spinoza oder im Deismus –, wenn man auch sagen kann, dass es in den Transformationen der philosophischen Gotteslehre in dieser Zeit deutlich an Kraft gewann. Das Gottesbild wurde dabei vom anthropomorphen Modell eines auf seine Ehre bedachten Herrschers gelöst und im Sinne der Vorstellung Gottes als einer unendlichen schöpferischen Natur, die in allem mit innerer Notwendigkeit wirkt, oder als rationalen Konstrukteur eines gesetzmäßig funktionierenden Kosmos reformatiert.

Wenn Gott aber nicht eine auf die Wahrung seiner Ehre bedachte himmlische Majestät ist, an der man eine Majestätsbeleidigung begehen könnte, dann kann man ihn in seiner Ehre auch nicht verletzen. Er ist unendlich erhaben gegenüber solchen Angriffen. Blasphemie kann sich also nicht gegen *Gott*, sondern nur gegen die *Religion* richten. Je mehr zudem die Religion als geschichtliche Größe angesehen wurde und wird, in der sich ein kulturbedingtes Gottesbewusstsein, kultische Gottesverehrung und Leben aus der Orientierung am Willen Gottes vollzieht und formiert, umso mehr kommt es zur Unterscheidung von Gott und Religion.

Blasphemie vermag nach diesem Verständnis Menschen zu verletzen, nicht aber die Ehre Gottes, denn diese Ehre ist unverletzbar. In einem juristischen Lehrbuch aus dem Jahr 1801 heißt es: „Dass die Gottheit injuriert werde, ist unmöglich; dass sie wegen Ehrbeleidigung sich an Menschen räche, undenkbar; dass sie durch Strafe ihrer Beleidigung versöhnt werden müsse, Thorheit“.⁴²

Aus theologischen Gründen, die sich aus dem Gottesverständnis ergeben, plädiere ich dafür, die Lästerung Gottes als unmögliche Möglichkeit anzusehen. Die Bestreitung der Existenz Gottes ficht den souveränen Gott ebenso wenig an wie die Verhöhnung seiner Symbole. Gott ist berührbar von der Demütigung, die seine Geschöpfe ertragen müssen – auch von der Demütigung durch religiöse Beleidigung – und von dem ihnen damit zugefügten Leid, aber nicht von ihrem Übermut, mit dem sie *ihn* demütigen wollen. Wenn die Ehre Gottes unantastbar ist, kann sie nicht eigentlich verletzt werden; und wenn sie nicht verletzt werden kann, braucht man nicht für sie zu kämpfen. Deshalb können die Gottgläubigen in relativer Gelassenheit mit Schmähungen und Verächtlichmachungen umgehen. Solche Verhöhnungen beschmutzen vielleicht das *Gottesbild*, nicht aber Gott selbst. Selbst wenn eine karikierende Darstellung relativ klar als böswillige Provokation zu erkennen ist (wie es bei manchen Karikaturen in *Charlie Hebdo* der Fall war, in denen Gott als Mörder dargestellt

law_in_Pakistan#Laws (besucht 05.08.2017). Siehe auch ABBAS, SHEMEEM BURNEY, *Pakistan's Blasphemy Laws: From Islamic Empires to the Taliban*, Austin: University of Texas Press 2013.

⁴² FEUERBACH, PAUL JOHANN ANSELM, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen Peinlichen Rechts*, hrsg. v. Mittermaier, Carl J.A., Gießen: Heyer, 1847¹⁴ (ND Aalen 1973), 488 f.

wurde), gibt es keinen theologischen Grund, sich provozieren zu lassen. Selbst die übelste Verleumdung rechtfertigt keine gewalttätige Reaktion darauf. Es gilt das (reformatorische) Prinzip *non vis sed verbo*: Auseinandersetzungen sind einzig mit geistigen (bzw. geistlichen) Mitteln zu führen. Und manchmal besteht das beste geistige und geistliche Mittel in der souveränen Ignoranz.

Literaturverzeichnis

- ABBAS, SHEMEEM BURNEY, *Pakistan's Blasphemy Laws: From Islamic Empires to the Taliban*, Austin: University of Texas Press 2013.
- ANGENENDT, ARNOLD, Gottesfrevel, in: Isensee, Joseph (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen* (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 42), Berlin: Duncker & Humblot 2007, 9–29.
- : Gottesfrevel oder: das Problem des freien Eintritts und freien Austritts, in: Thomas Laubach (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br.: Herder 2013, 21–36.
- BÖHME, GERNOT, *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Fink 2001.
- CONRAD, ANDREAS, „Christus mit der Gasmaske“ als Corpus delicti. Der Gotteslästerungsprozess gegen George Grosz und Wieland Herzfelde, in: ders., *Dichter, Diven und Skandale. Berliner Geschichten*, Berlin: Argon 1990, 116–121.
- DE SAINT VICTOR, JACQUES, *Blasphemie. Geschichte eines imaginären Verbrechens*, Hamburg: Hamburger Edition 2017.
- FEUERBACH, PAUL JOHANN ANSELM, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen Peinlichen Rechts*, hrsg. v. Mittermaier, Carl J.A., Gießen: Heyer, 1847¹⁴ (ND Aalen 1973).
- FILK, CHRISTIAN/SIMON, HOLGER (Hg.), *Kunstkommunikation: „Wie ist Kunst möglich?“*, Berlin: Kadmos 2010.
- HÖHN, HANS-JOACHIM, Empört – verletzt – beleidigt. Recht und Grenzen emotionaler Reaktionen auf Blasphemie, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br.: Herder 2013, 91–108.
- KARL BARTH, *Die Theologie Calvins 1922* (Karl Barth Gesamtausgabe Bd. 23), Zürich: Theologischer Verlag 1993.
- KIPPENBERG, HANS G., Die Kontroverse um Salman Rushdies *Satanische Verse* und der aktuelle Rechtsdiskurs über Blasphemie, in: Reuter, Astrid/ders. (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 259–289.
- LAUBACH, THOMAS, Blasphemie als moralische Kategorie. Theologisch-ethische Aspekte des Blasphemiediskurses, in: ders./Lindner, Konstantin (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Berlin: LIT-Verlag 2014, 67–88.
- MATTHES, JÖRG, *Framing*, Baden-Baden: Nomos 2014.
- PAWLIK, MICHAEL, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, in: Isensee, Joseph (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen* (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 42), Berlin: Duncker & Humblot 2007, 31–62.
- ROX, BARBARA, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

- SCHULMAN, FRANK, *Blasphemous and Wicked: The Unitarian Struggle for Equality, 1813–1844*, Oxford: Harris Manchester College 1997.
- VOGEL, GEREON, *Blasphemie. Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht. Zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion*, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang 1998.
- VOLK, STEFAN, *Skandalfilme. Cineastische Aufreger gestern und heute*, Marburg: Schüren 2010.
- VOBKUHLE, ANDREAS, Religionsfreiheit und Religionskritik – Zur Verrechtlichung religiöser Konflikte, in: *Europäische Grundrechte-Zeitschrift* 2010, 537–543.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.
- ZUR NEDDEN, DIETRICH, Art. Das Gespenst, in: *Metzler Film Lexikon*² (2005), 254.

Die Medien der Blasphemie

Religionswissenschaftliche Beobachtungen und religionspolitische Überlegungen

JÜRGEN MOHN

Blasphemie ist ein Straftatbestand in einigen, wenn auch nicht in allen europäischen Strafgesetzbüchern. In der Schweiz orientiert sich der Straftatbestand zunächst am Delikt selbst, in Deutschland eher an der durch ihn herbeigeführten Störung der öffentlichen Ordnung.¹ Fälle von Blasphemie kennen wir aus der Spätantike, dem Mittelalter, aus Prozessakten der frühen Neuzeit und aus der Gegenwart – hier insbesondere unter Abwägungen gegenüber der Kunstfreiheit oder der freien Meinungsäußerung. Gegenstand des rechtlichen Schutzes können der Gläubige, das Geglaubte (also insbesondere die göttlichen bzw. sakralen Angelegenheiten) oder der Staat und seine öffentliche Ordnung sein. Auch die Form des Vergehens, ob Fluchen, Schwören oder im engeren Sinne die Akte der Leugnung und Verunglimpfung sowie die mediale Dimension, ob Rede, Schrift, Bild oder Film und digitale Medien, wandeln und verändern sich. Blasphemie hat also ein sehr disparates Erscheinungsbild. Wie aber kann Blasphemie aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive als ein einheitliches Phänomen bestimmt werden? Ist Blasphemie überhaupt außerhalb spezifischer religionsinterner oder strafrechtlicher Kontexte ein vergleichend zu beschreibender Gegenstand der Religionswissenschaft oder gar ein metasprachlicher Begriff zur komparativen Analyse von religionsgeschichtlichen Strukturen, Ereignissen und Vorgängen? Anders gefragt: Wann werden Fälle von Blasphemie über ihre historischen Kontexte hinaus als Gegenstand der Religionsgeschichte zu einem Gegenstand komparatistischer Forschung in der Religionswissenschaft?

Beginnen wir mit dem Beispiel eines bekannten Witzes:

Ein Rabbiner, dessen Sohn sich hat taufen lassen, schluchzt bitterlich. Plötzlich hört er die Stimme Gottes: „Warum weinst du?“ Der Rabbiner: „Weil ich mich furchtbar schäme.“

¹ Vgl. hierzu die Artikel von Gerhard Fiolka und Andreas Stöckli im Band.

Mein einziger Sohn hat seinen Glauben verworfen und ist zum Christentum übergetreten.“ Gott: „Was, deiner auch?“²

Einen weiteren bekannten Witz teilt die Historikerin Francisca Loetz mit:

Eva wendet sich eines Tages an Gott: „Alles schön und gut hier im Paradies, aber ich habe genug von der Einsamkeit, und Äpfel kann ich auch keine mehr sehen.“ Gott hat ein Einsehen: „Also gut, ich erschaffe Dir einen Mann. Aber er wird von sich eingenommen sein, er wird dich betrügen und krumme Dinger drehen.“ „Klingt spannend“, antwortet Eva, „Und wo ist der Haken?“, „Du darfst ihm wegen seiner Selbstverliebtheit niemals verraten, dass ich dich als erste geschaffen habe. Das bleibt unser Geheimnis. Du weißt schon, von Frau zu Frau.“³

Ist das – also der Inhalt des Witzes und seine Formulierung und öffentliche Äußerung – strafbare Blasphemie, charmante Gotteslästerung, theologisch-süffisante Aufklärung oder nur ein – je nach Geschmack – gelungener oder geschmackloser Witz? Um diese Fragen zu beantworten, müssen verschiedene Voraussetzungen expliziert werden. Aus welcher Sicht sollen diese Fragen beantwortet werden? Aus christlicher oder jüdischer Sicht? Doch was bedeutet hierbei christlich oder jüdisch? Aus juristischer Sicht? Das hängt dann vom Rechtssystem, von gegebenen oder nicht gegebenen Blasphemieparagraphen ab und auch von der argumentativen Sophistik der Richterinnen und Richter und deren Rechtsauffassung. Und die Religionswissenschaft? Kann sie die Fragen aus religionswissenschaftlicher Sicht – wie es so schön und ebenso unzutreffend oft gefordert wird – ‚neutral‘ beantworten? Nein – kann sie nicht, weil es sich um keine religionswissenschaftlichen, sondern religiöse oder ggf. rechtliche Fragen handelt. Aber die Religionswissenschaft kann die Struktur des Problems der Blasphemie herausarbeiten und darlegen. Und sie könnte in einem weiteren, zweiten Schritt über sich selbst hinausgehen und ihre Analysen in religionspolitische Überlegungen zur gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedeutung der Blasphemie münden lassen. Diesen beiden Wegen – der eher trockenen religionswissenschaftlichen Strukturanalyse und der religionspolitischen Gegenwartsreflexion – soll im Folgenden nachgegangen werden.

Vorweg ist zu bedenken, dass Blasphemie kein etabliertes Thema der religionswissenschaftlichen Forschung ist, weil der Begriff nur schwer über den abrahamitischen bzw. römisch-christlichen Religionskreis hinaus komparativ erweiterbar zu sein scheint. Denn je nach engerer oder weiterer Bestimmung des blasphemischen Deliktes kann gefragt werden, ob es beispielsweise im buddhistisch-ostasiatischen Kontext überhaupt ein solches Vergehen geben könne, wenn

² Den Witz teilt Evelyn Finger mit: Was heißt Blasphemie?, in: ZEIT-Online Nr. 3/2015, 15.01.2015, <https://www.zeit.de/2015/03/blasphemie-islam-judentum-christentum> (besucht 20.08.2019).

³ LOETZ, FRANCISCA, Fluchen, Schwören, Gott schmähen. Vom Provokationswert der Blasphemie in der Frühen Neuzeit, in: Schüttpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.), *Begeisterung und Blasphemie*, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2015), 289–294, 289.

sozusagen das Objekt der Lästerung im Sinne eines ‚Gottes‘ nicht gegeben ist.⁴ Allerdings kann an die Stelle eines Gottes natürlich auch ein anderes ‚sakrales‘ Objekt treten, dessen Verunglimpfung anstößig bis strafbar sein kann. Es handelt sich also bei der Identifizierung von blasphemischen Delikten um einen binnenreligiös akzentuierten Begriff, der innerhalb einer religiösen Gemeinschaft in Bezug auf den Schutz des Kerngehalts ihrer Ordnung und deren Grundlagen steht. So beschrieben – und das möchte ich nun im Laufe des Beitrags weiter ausführen – handelt es sich um ein potentiell in jeder religiösen Gemeinschaft denkbare Phänomen der Beleidigung tiefster Überzeugungen in Bezug auf ein diese Überzeugungen repräsentierendes sakrales Objekt: im Kontext der abrahamitischen Religionen ist Blasphemie als Verunglimpfung Gottes und seiner symbolisch-materiellen Repräsentationsmedien (Symbole, Texte, Aussagen, Kultobjekte, Personen usw.) bekannt und benannt.

Sehen wir uns die Religionsdiskurse und insbesondere die Religionskonflikte der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart an, muss sich die Religionswissenschaft dem Thema Blasphemie engagierter annehmen und sich über die Struktur des Phänomens ebenso Gedanken machen wie sich den damit einhergehenden religionspolitischen Problemen stellen. Daher soll im Folgenden aus diesen beiden unterschiedlichen Perspektiven auf das Thema zugegangen werden. Einerseits soll die nötige begriffliche Struktur des Phänomens herausgearbeitet werden, andererseits sollen gegenwartsbezogen religionspolitisch und damit post-religionswissenschaftlich akzentuierte Überlegungen vorgetragen werden. Zudem soll im Sinne des Beitragstitels eine besondere Aufmerksamkeit der Mediengeschichte und den medialen Voraussetzungen blasphemischer Phänomene gewidmet werden.

1. Beobachtungen zur Struktur des blasphemischen Delikts

Losgelöst von konkreten historischen Fällen der Blasphemie, aber doch unter deren Berücksichtigung, soll in einem heuristischen Sinne die Struktur des blasphemischen Phänomens bzw. Delikts skizziert werden. Blasphemie ist heutzutage zunächst ein Begriff der Empfindsamkeit, der persönlichen Verletzung, des Beleidigt-Seins und der ‚blank liegenden Nerven‘: Es geht im öffentlichen Blasphemiediskurs primär um die Verletzung sogenannter religiöser Gefühle. In dem öffentlich erhobenen Vorwurf der Blasphemie wird der Begriff zu einem reaktiven Begriff, der die Betroffenheit durch einen zuvor vorgenommenen Akt der Verletzung von etwas für die Gruppe oder Gemeinschaft Wesentlichem und zunächst in diesem Sinne ‚Sakralem‘ anzeigt und letztlich durch die Betroffenen zur Anklage (in der Öffentlichkeit und auch vor Gericht) gebracht wird. Diese

⁴ Vgl. hierzu den Beitrag von Christoph Kleine im Band.

Anklage kann, muss aber nicht rechtliche Verfahren nach sich ziehen. Eine Person als Teil einer Gruppe, einer Gemeinschaft fühlt sich zunächst durch eine Handlung, natürlich auch durch eine Sprachhandlung, angegriffen, weil dieser Akt den höchsten Wert, die zentrale Norm, die sakrale Grundlage seiner Gemeinschaft und damit seiner Identitätsgarantie angreift und somit diese selbst beleidigt, bedroht oder zumindest hinterfragt. Die interaktionale Struktur der Blasphemie ist demnach durch eine dreipolige Relation gekennzeichnet: 1. der Blasphemiker und sein Akt der Lästerung (die Blasphemie im engeren Sinne), 2. das Objekt der Lästerung bzw. das blasphemische Objekt und 3. das Kollektiv, das eine intime Beziehung zu dem entsprechenden Objekt unterhält und das einen solchen Akt als Vergehen blasphemischer Art ansieht. Die Differenz besteht also zwischen dem unterschiedlichen bzw. konterkarierenden Bezug, den der Blasphemiker im Akt der Profanierung gegenüber dem Objekt bzw. Signifikat einnimmt, das für eine Gemeinschaft nur durch einen tabuisierenden, sakralisierenden Akt in Bezug genommen werden darf.

Ein Beispiel neuerer und komplexer Art ist die Fatwa, also der Rechtspruch, gegenüber Salman Rushdie und dem aus der Sicht der Vertreter einer bestimmten muslimischen Religionsgemeinschaft als Blasphemie festgestellten Akt der Abfassung eines Romans, dessen inhaltliche Gestaltung als Verspottung Muhammeds verstanden wurde. Salman Rushdie hat in dem Medium Roman einen Bezug auf die Lebensgeschichte des Propheten Muhammed hergestellt, der von einer bestimmten Gemeinschaft als profanierend gegenüber einer sakralen, tabuisierten Geschichte, die adäquat nur im Medium des Koran repräsentiert werden darf, empfunden wurde.⁵ Durch diesen Akt der romanhaften Neurahmung der Lebensgeschichte Muhammeds und dem damit einhergehenden Entzug und der Entfremdung der Geschichte aus ihrem sakralen Erzählkontext und dem entsprechend sakralen Medium Koran, geschieht – aus der Sicht einer Gemeinschaft, die den sakralen Charakter ihrer Gründungsgeschichte als sakral zu bewahren hat – ein Akt der Blasphemie. Nur wenn alle drei Pole dieser Struktur zusammenkommen und der Antagonismus des unterschiedlichen Bezugs auf die transzendierenden Grundlagen der Gemeinschaft vorliegt – indem das, was den einen heilig ist, gelästert und verspottet wird –, ereignet sich aus der Sicht der Ankläger das Delikt der Blasphemie; – egal, ob aus der Sicht des mutmaßlich gotteslästerlichen Akteurs Blasphemie intendiert war oder nicht. Ist die Gemeinschaft der einzige Kontext, dem auch der Blasphemiker zugehört, stellt sich dieser im blasphemischen Akt außerhalb der Gemeinschaft und kann dementsprechend in einem Verfahren des Vergehens der Blasphemie angeklagt und entsprechend sanktioniert werden. Die Beispiele aus der Religionsgeschichte

⁵ Gl. Hierzu die religionswissenschaftliche Arbeit von: VOGEL, GEREON, *Blasphemie. Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht. Zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23), Frankfurt/M.: Lang 1998.

sind überwiegend diesem Normaltyp der Blasphemie zuzuordnen.⁶ Aber schon bei dem Fall der *Satanischen Verse* stellt sich die Frage, ob diese einfache Struktur hinreicht, um den Fall zu verstehen. Wir müssen uns hierzu den Kontext näher ansehen.

Der Begriff Blasphemie ist von einem historisch-gesellschaftlichen Kontext abhängig, von einer primären Rahmung im Sinn Erving Goffmans.⁷ Diese Rahmung der Blasphemie ist immer eine bestimmte Gruppe, Gemeinschaft oder Gesellschaft, die durch eine spezifische Form der Öffentlichkeit einerseits und der Repräsentation ihrer Ordnung andererseits gekennzeichnet ist. Verunglimpfung und Lästerung, die sich auf ein bestimmtes Gegenüber beziehen, das in einem repräsentierenden Verhältnis zur Gemeinschaft steht, ist somit der Sachverhalt, um den es geht. Damit geht es um Öffentlichkeit und um ein Gegenüber der Blasphemie, des blasphemischen Aktes, auf den es in dieser Öffentlichkeit in einem besonderen Maße ankommt. Das Gegenüber, das Objekt, gegen das sich der blasphemische Akt richtet, ist dabei zentral. Traditionell steht im römisch-christlichen Kontext an dieser Stelle Gott oder eine die göttliche Sphäre repräsentierende Figur oder es ist ein repräsentierendes Symbol intendiert. Das Objekt des blasphemischen Aktes steht also in einem ganz besonderen Bezug zu der Gemeinschaft bzw. Gruppe oder Gesellschaft, in deren Rahmung sich das Delikt der Blasphemie abspielt.

Mit der Französischen Revolution und der Unterordnung religiöser Gemeinschaften unter das Prinzip der Nation und der Menschenrechte, mit der Entstehung religionspluraler Nationalstaaten und schließlich moderner rechtsstaatlicher Demokratien und erst recht im Kontext einer massenmedial hergestellten weltgesellschaftlichen Öffentlichkeit ändert sich die Rahmung dieser blasphemischen Normalstruktur, auch wenn sich das inhaltliche Verständnis von Blasphemie kaum ändert. Es entsteht – und das zeigt der Fall Rushdie deutlich – ein Metakontext, eine neue Rahmung, die zwischen der Gemeinschaft, die Blasphemie empfindet und entsprechend den Vorwurf der Blasphemie erhebt, und der Instanz, der das gesellschaftliche Recht auf Feststellung des Vergehens und entsprechender Sanktionierung zukommt, eine Differenz aufkommen lässt. Die durch Blasphemie betroffene Gemeinschaft und die gesellschaftliche Instanz der Feststellung und Sanktionierung von Blasphemie fallen nicht mehr zusammen, sondern treten auseinander, wodurch neue Spielarten blasphemischer Konflikte entstehen. Zudem stehen im Kontext der Menschenrechte andere Rechtsgüter in

⁶ Vgl. zur Übersicht: CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Böhlau 1999; SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650* (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven), Konstanz: UVK 2005 und zuletzt WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

⁷ Vgl. das klassische Werk Goffmans zur Rahmenanalyse: GOFFMAN, ERVING, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper & Row 1974; (dt. Rahmen-Analyse, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980).

Abwägung gegen Blasphemie und garantierter Religionsfreiheit bzw. dem Schutz religiöser Gefühle: Die Meinungs- und Pressefreiheit beispielsweise können die mögliche Rechtsprechung in Bezug auf Blasphemie erheblich einschränken.

Die tripolare Struktur der Blasphemie wandelt sich in dieser gesellschaftlichen Lage sozusagen zu einer vierpoligen Struktur, die zwei hierarchisch aufeinander bezogene oder auch auf gleicher Augenhöhe gegenüberstehende Formen von Gemeinschaft beinhaltet. Sowohl in Bezug auf eine partielle Religionsgemeinschaft als auch in Bezug auf das gesellschaftliche Rechtssystem kann Blasphemie nun in unterschiedlicher Weise thematisch werden. Was für eine bestimmte Religionsgemeinschaft ein deutlicher Fall von Blasphemie im Kontext ihres Rechts- und Gemeinschaftsempfindens ist, muss für die staatliche, an Strafrecht und Grundrechte rückgebundene und abzuwägende Rechtsprechung keinesfalls dem Fall eines blasphemischen Deliktes entsprechen. Der Bezug der drei Player (Blasphemikerin, Blasphemierte und Rechtsinstanz) auf das ihnen je transzendente Objekt des blasphemischen Aktes ist jedoch ein unterschiedlicher. Der Blasphemiker spottet dem Objekt, die blasphemierte Sakralgemeinschaft adoriert es und die Rechtsinstanz der Gesellschaft hat ein ambivalentes Verhältnis zu ihm, je nachdem, wie sehr die Religionsgemeinschaft (z. B. die Kirche) mit dem Rechtssystem historisch oder auch strukturell verwoben ist, und je nachdem, wie die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung eingeschätzt wird.

Komplexer werden der Sachverhalt und die Konfliktlinien also genau dann, wenn eine Religionsgemeinschaft in einer übergeordneten Gesellschaft mit anderen religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften und gesellschaftlich autonomen Funktionssystemen wie der Kunst, der Wirtschaft und dem Recht auskommen muss und der rechtskonstitutive Metakontext moderner Gesellschaften zur Letztinstanz wird, der die verschiedenen Interessen und Logiken der Teilsysteme und religiösen Organisationen rechtlich regeln muss. Hierbei spielen nun der innere Frieden und die Ordnung der Gesellschaft die tragende Rolle, weswegen Blasphemie nur dann zu ahnden ist, wenn der gesellschaftliche Zusammenhalt, also die öffentliche Ordnung und der Frieden der Gesellschaft selbst bedroht sind. So steht es teils sogar explizit in den entsprechenden Rechtsparagrafen wie dem Paragraphen 166 des Strafgesetzbuches der Bundesrepublik Deutschland über

Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen

(1) Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Ebenso wird bestraft, wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschau-

ungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.⁸

Die meisten modernen rechtsstaatlichen Demokratien mit jüdisch-christlicher Religionsvergangenheit kennen aus ihrer Geschichte heraus weiterhin einen Blasphemieparagrafen, sind selbst aber nicht mehr oder nur noch in einem geringen und formalen Maße einem transzendenten Objekt verpflichtet, dessen Verunglimpfung sie nur deswegen zu ahnden hätten, wenn mit dem sakralen Objekt die gesellschaftliche Ordnung selbst in Frage gestellt wäre. Das demokratische Rechtssystem verhandelt Blasphemie in Bezug auf die ihnen zum Schutz überantworteten partiellen Religionsgemeinschaften, deren religiösen Kultausübungen und glaubensbezogenen Empfindlichkeiten im Sinne der positiven Religionsfreiheit zu schützen sind. Es kennt aber Schranken und muss daher den Vorwurf der Blasphemie gegenüber dem Recht auf freie Meinungsäußerung oder dem auf Freiheit der Kunst oder gegenüber wirtschaftlichen Interessen (in der Werbung beispielsweise) abwägen. Hier hat also eine Verdoppelung des Kontextes bzw. der Rahmung von Blasphemie und damit des Interesses an dem Delikt der Blasphemie stattgefunden. Im deutschen Strafgesetzbuch ist das oberste Rechtsgut der öffentliche Frieden, in der Schweiz hingegen lautet es im Art. 261 des Strafgesetzbuches zur „Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit“:

Wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt, wer eine verfassungsmässig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet, wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmässig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt, wird mit Geldstrafe bis zu 180 Tagessätzen bestraft.⁹

Hier steht also nicht explizit oder primär der öffentliche Frieden, sondern die Glaubens- und Kultusfreiheit als geschütztes Gut im Vordergrund. Um so mehr muss die Abwägung zu anderen Freiheitsgütern wie der Kunst- und Meinungsfreiheit in den Mittelpunkt der Rechtsprechung treten. Nun sieht man aber auch, dass die Grundlage der rechtsstaatlichen Verhandlung von Blasphemie eine ganz spezifische mediale Voraussetzung hat: Erstens die Medien der Rechtskodifizierung und der Rechtsprechung und zweitens die massenmediale Grundstruktur der modernen Gesellschaften, die wesentlichen Einfluss auf den öffentlichen Frieden nimmt. Dieser Bedeutung der Mediengeschichte der Blasphemie und damit der medialen Konstituierung des Phänomens soll in einem weiteren

⁸ Siehe zum § 166: <https://dejure.org/gesetze/StGB/166.html> und https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_166.html (besucht 20.08.2019).

⁹ Vgl. zum Schweizerischen Strafgesetzbuch die Online-Version mit Stand vom 1. Juli 2019 als PDF: <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19370083/201907010000/311.0.pdf> (besucht 20.08.2019).

Schritt nachgegangen werden, bevor dann anhand des Beispiels von *Charlie Hebdo* und dem Medium des Comics ein Fallbeispiel näher erläutert werden soll.

2. Mediale Bedingungen der Blasphemie

Damit die eben beschriebene Struktur zu einem Ereignis werden kann, damit also ein performativer Akt als Blasphemie wahrgenommen, empfunden und als Vorwurf erhoben werden kann, sind mediale Voraussetzungen im Spiel. Der blasphemische Akt als auch das Objekt der Blasphemie müssen medial vermittelt sein; sie liegen also immer nur in konkreten Sinnmedien vor. Dabei gehe ich von einem weiten Verständnis des Medialen aus, das unter Medium die materielle Sinnvoraussetzung versteht, die notwendig gegeben sein muss, damit überhaupt etwas erfahren und wahrgenommen werden kann.¹⁰

Beginnen wir mit dem Objekt der Blasphemie: Gott, Götter oder Heiliges allgemein müssen medial verfasst sein, damit es überhaupt sagbar, sichtbar, singbar, denkbar oder ansprechbar und damit angreifbar und verletztbar, also verspottet werden kann. Hierbei kommen verschiedene Möglichkeiten in Betracht: die Performanz des Rituals (im Gottesdienst beispielsweise), die Lesbarkeit in einem Buch (Buchrollen, Kodizes oder gedruckte bis digitalisierte Bücher), die Sichtbarkeit in einem Bild oder einer Statue, die Vergöttlichung in einem Altar, die Symbolisierung oder gar Vergegenwärtigung in einem Sakrament. Das Signifikat bedarf des Signifikanten und dieser ist immer als ein Medium der Wahrnehmung zu verstehen. Nur so ist auch zu begreifen, warum etwas Heiliges, Göttliches – die Gesellschaft und Gemeinschaft prinzipiell Transzendierendes – zu einem Objekt der Blasphemie werden kann. Das transzendente, aber in seinen Medien geheiligte Objekt der Blasphemie kann nur dann das Zusammenleben garantieren, wenn es in und für die Gemeinschaft präsent ist. Aber auch erst dann und in genau diesen medialen Formen ist es angreifbar und mit ihm die Ordnung des Zusammenlebens der jeweiligen Gemeinschaft. Jede Handlung, jede Äußerung, jede bildliche Verzerrung und Verspottung der Signifikanten des transzendenten Signifikats sind also Akte, die sich vermittelst über das immer nur medial repräsentierte Objekt der Blasphemie (also Gotteslästerung) prinzipiell auch gegen seine Gemeinschaft und gegen jedes einzelne Mitglied dieser Gemeinschaft richten.

¹⁰ Vgl. hier den Medien- und Kommunikationsbegriff von Luhmann (LUHMANN, NIKLAS, *Aufsätze und Reden*, Stuttgart: Reclam 2001, 31–136 und in Bezug auf das grundlegende Sinnmedium Religion: LUHMANN, NIKLAS, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 15–24) und im Ausgang von Luhmann den Medienbegriff erweiternd Jahraus: JAHRAUS, OLIVER, *Das Medienabenteuer. Aufsätze zur Medienkulturwissenschaft* (Film – Medium – Diskurs), Würzburg: Königshausen & Neumann 2017.

Aber der Akt der Blasphemie ist – eigentlich eine banale Feststellung – natürlich selbst auf Medien der Artikulation eben dieses Aktes angewiesen. Es ergibt sich auch hier ein breites Spektrum an Medien: Es kann sich um einen Akt der materiellen Zerstörung handeln, der direkt auf den sakralisierten Signifikanten abzielt. Es kann sich aber auch um eine indirekte Bezugnahme oder eine kontextuelle Umbesetzung des intendierten Objektes, auf das sich die Blasphemie bezieht, handeln. Eine indirekte Bezugnahme besteht dann, wenn das Wort, das Bild oder eine anders gestaltete Symbolisierung Gottes umgedeutet, gelegnet, negiert, verunglimpft oder verspottet wird. Schon die Umbesetzung Gottes in das Medium Comic ist also per se eine tendenzielle Verfremdung und dadurch Verunglimpfung der Gottesfigur. Das betrifft im Prinzip jedes Sakralobjekt, das verzerrend und entkontextualisierend (also entsakralisierend) in den Comic-Modus versetzt wird. In den überwiegenden, wenn auch nicht in allen Selbstverständnissen von Muslimen ist bereits die Umbesetzung Mohammeds aus Sprache und Schrift in das Medium Bild, ohne dass dieses im Medium von Comics Mohammed zugleich verfremden müsste, ein tendenzieller Akt der Blasphemie.

Eine kontextuelle Umbesetzung liegt dann vor, wenn die Geschichte, die Symbole, die Vorstellungen oder eine Aussage über das transzendente Signifikat in ein ihnen inadäquates Medium umbesetzt wird und damit dem heiligen bzw. geheiligten Medium entzogen und entfremdet wird. Wenn die biblischen Geschichten im Mund eines Lästerers, im Roman, im Film, im Cartoon oder Comic profaniert werden und dem allgemeinen und nicht mehr dem spezifisch rituellen Gebrauch übergeben werden.¹¹ Ohne die Notwendigkeit medialer Vermittlung des Sakralen, gäbe es auch keine Profanierung und kein Sakrileg und somit auch nicht das Vergehen der Blasphemie.

Nun gibt es eine dritte Ebene der Medien der Blasphemie: die Verrechtlichung in den Medien des Rechtssystems. Die Kodifizierung des Delikts setzt die Verbalisierung des Vergehens in Schrift und im jeweiligen kodifizierenden Medium der Schriftüberlieferung des Gesetzbuches und seiner Kommentare voraus. Die Anklage setzt die Medien der Rechtsprechung, die wiederum die Techniken des Rechtsprechens beeinflussen, voraus.¹² Hieraus ergibt sich, dass für die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit eine Handlung oder ein Ereignis erst dann zu einem blasphemischen Akt wird, wenn die Rechtsprechung auf der Grundlage von Gesetz, bestehenden Üblichkeiten der Rechtsprechung, juristischer Verfahrenstechniken (Urteilsverkündung) und medialer Verbreitung des Urteils ein Vergehen identifiziert, das sie unter Anwendung des Straftat-

¹¹ Vgl. zu dem hier verwendeten Begriff der Profanierung Agamben: AGAMBEN, GIORGIO, *Was ist ein Dispositiv?*, Zürich/Berlin: diaphanes 2008 (it. 2006), 33–38, wo er auf die Bedeutung des „medialen Dispositivs“ in Bezug auf Profanierung verweist und allgemeiner in: AGAMBEN, GIORGIO, *Profanierungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 70–91.

¹² Vgl. VISMANN, CORNELIA, *Medien der Rechtsprechung*, Frankfurt/M.: Fischer 2011, 97.

bestands der Blasphemie entsprechend ahndet. Damit werden die Medien der Rechtssprechung zu den entscheidenden Medien der Wahrnehmung und Zuschreibung von Blasphemie; sie lösen die religionsgemeinschaftlichen Medien und Instanzen zur Identifizierung von Blasphemie ab. Den Vorwurf der Blasphemie gegen die Medien der Rechtssprechung durchzusetzen, ist mit rechtsstaatlichen Mitteln dann nicht mehr möglich. Wenn die eigenen sakralen Medien (Buch, Ritual, Sakrament usw.) nicht mehr die höchste gesellschaftliche Instanz der Wahrnehmung und Erfahrung von Orthodoxie und Blasphemie sind, bleibt nur der Konflikt, bleiben der Protest auf der Straße, der verbale öffentliche Einspruch und letztlich auch die Selbstjustiz. Fremde Medien haben in aller Öffentlichkeit die eigene Gemeinschaft ihres höchsten sakralen Objekts beraubt und beispielsweise in einem Comic zum gesellschaftlich sanktionierten Objekt des Spottes degradiert. Religionsinterne und gesellschaftliche Wahrnehmung driften auseinander. Entweder erklärt man den gesellschaftlichen Kontext für irrelevant oder man wehrt sich gegen ihn: So sehen zwei extreme Reaktionen aus dem Bereich der nicht mehr oder noch nie hegemonial gewesenen Religionsgemeinschaften oder einzelner ihrer Vertreter aus.

3. Blasphemie im Comic-Modus

Die gegenwärtig diskutierte Aktualität von Blasphemie als Wiederkehr der Religionsdelikte hat also einen gewandelten gesellschaftlichen Kontext, aber auch eine entsprechend massenmedial erzeugte globale und auch multireligiöse Rahmung zur Voraussetzung. Vier Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit sind für die hieraus entstehenden blasphemischen Deliktkonstellationen typisch. Erstens die Fatwa gegenüber Salman Rushdie und seinem Roman *Die satanischen Verse*, zweitens der sogenannte Karikaturenstreit im Anschluss an die Veröffentlichung von 12 Mohammed-Karikaturen im September 2005 durch die dänische Zeitung *Jyllands-Posten*, drittens die Proteste, Drohungen und Aufstände im Anschluss an Filme über das Leben von Muhammeds (so bereits 1976 aufgrund des britischen Films *Der Gesandte Gottes* von Moustapha Akkad und schließlich in jüngerer Vergangenheit aufgrund des Films *Innocence of Muslims* von Mark Basseley Youssef) und viertens die Anschläge in Folge der publizierten Comics und Cartoons der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo*.

Alle Beispiele sind dadurch gekennzeichnet, dass erstens der Kontext der Konflikte eine massenmedial konstruierte globale Öffentlichkeit ist, und dass zweitens die Medien der blasphemischen Äußerungen im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stehen, die deutlich keine traditionell-religiöse Herkunft aufweisen: vom Roman über Cartoons und Film bis hin zu Comics. Alle diese Medien haben jedoch eine gesellschaftlich-kulturelle Tradition in der Behandlung religiöser Themen, die diese allerdings den religionsgemeinschaftlichen

Kontexten entziehen. Scharfe bildlich akzentuierte Satire auch gegen religiöse Autoritäten und sakrale Objekte hat eine lange Tradition in Frankreich, die u. a. auf die scharfe Sprache der Bildpublizistik der Französischen Revolution zurückgeht. Hier haben sich Sprach- und Bildtraditionen herausgebildet, die sich dem Vorwurf der Blasphemie auch im Kontext des seit den 20. Jahrhundert selbstverständlichen laizistischen Staatsverständnisses ausgesetzt sehen, aber juristisch immer weniger geahndet werden. Damit werden sie aber auch der gesellschaftlichen Wahrnehmung und Erfahrung von Blasphemie entzogen. Die katholische Kirche hat beispielsweise in Frankreich 14 Prozesse gegen *Charlie Hebdo* geführt und alle verloren. Was noch im 18. Jahrhundert dem Blasphemievorwurf aus christlicher Sicht ausgesetzt war, gesellschaftlich als solcher wahrgenommen und sanktioniert wurde, ist nun aufgrund der Durchsetzung von Meinungsfreiheit und Freiheit der Kunst immer mehr akzeptabel und führte in Einzelfällen zu entsprechenden Protesten, aber kaum zu entsprechenden juristischen Verurteilungen und gesellschaftlichen Ächtungen. Somit hat sich das Verständnis für blasphemische Grenzüberschreitungen deutlich gewandelt.¹³

Die Bildsprache in den Cartoons und Comics von *Charlie Hebdo* hat sich seit ihrer Gründung 1992 an der katholischen Kirche, aber insbesondere auch an Politikern geschärft herausgebildet. Aber diese Bildsprache wurde auch auf den Islam und Muhammed-Darstellungen übertragen. Bereits 2006 wurden die dänischen Karikaturen nachgedruckt und um eigene ergänzt. Der Dachverband der französischen Muslime hatte dagegen geklagt, *Charlie Hebdo* wurde allerdings von dem Vorwurf der Beleidigung im Medium des Rechts freigesprochen. Massive Bedrohungen folgten dementsprechend und 2011 kam es schließlich zu einem ersten Brandanschlag auf die Redaktionsräume. Die Redakteure nahmen für sich weiterhin Rede- und Pressefreiheit und das Recht auch und gerade auf Religionssatire in Anspruch. Auch in Deutschland wurde die Debatte aufgegriffen und führte seitens einiger Vertreter der Kirchen, von Muslimen und einigen Politikern zur Forderung, den Paragraphen 166 zu verschärfen, was seitens der Regierung allerdings abgelehnt wurde. Schließlich wurde am 2. Januar 2013 die Comic-Biographie *La vie de Mahomet* veröffentlicht, was zu Protesten seitens der iranischen Regierung und zum Mordaufruf gegen Charb (Charbonnier) seitens von Zweigen der *Al-Qaida* führte. Die zwei Comic-Bände über das Leben Muhammeds waren jedoch über Jahre hinweg weiterhin an französischen Kiosken zu kaufen. Letztlich mündete der Konflikt in dem Attentat vom 7. Januar 2015, in dessen Folge die Kontroverse über Blasphemie und die diversen Blasphemieparagraphen in den verschiedenen Ländern verstärkt geführt wurde. Dabei ist die Eigenlogik der westlichen Gesellschaften

¹³ Vgl. zu der Geschichte der Blasphemieprozesse und zur aktuellen Debatte um *Charlie Hebdo* als Ausdruck einer religiösen Krise: BOULÈCUE, JEAN, *Le blasphème en procès 1984–2009*, Paris: nova éditions 2010; und TODD, EMMANUEL, *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse*, Paris: Seuil 2015.

zu sehen, die im Medium des Rechts nicht an der Feststellung von Blasphemie aus binnenreligiösen Argumenten heraus interessiert sind, sondern primär an der Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens und der Abwägung zu anderen Grundrechten als dem der Religionsfreiheit.

Wie hat sich also die Situation gegenüber zurückliegenden Blasphemiedelikten und -kontroversen verändert? Nachdem die Kirchen sich zunehmend aus dem Blasphemiediskurs aufgrund verlorener Rechtsprechungen verabschiedeten und einen *modus vivendi* mit den blasphemischen Tendenzen von Kunst und Medien in den Gesellschaften wohl oder übel eingingen, ist mit dem Islam eine prinzipiell andere Einstellung zur Feststellung und zum Sanktionieren von Blasphemievorwürfen, die von Apostasie, Häresie, Unglaube bis zur Verunglimpfung reichen, in die westlichen Gesellschaften immigriert. Die Verhandlung der Lebensgeschichte Muhammads in einem Comic mit entsprechend verzerrender Verunglimpfung der bildlich gestalteten Erscheinung des Propheten ist für einige, wenn nicht viele Muslime prinzipiell unakzeptabel. Und nicht jeder ist gewillt, die Comics zu übersehen oder zu ignorieren. Der Konflikt entzündet sich also nicht nur an den Inhalten, sondern auch an der formalen Gestaltung religiöser Themen und Figuren in einem Medium, das für nicht angemessen zur Behandlung religiöser Themen gilt. Schon die Übersetzung in die Sprache des Mediums Comic ist ein blasphemisches Vergehen. Wird zudem die Sanktionierung solcher Vergehen aus dem Medium des Rechts entzogen, dann ist die Wiederkehr der Religionsdelikte und religiöser Selbstjustiz auch ein Konflikt, der auf den gegenwärtigen Medienumbruch zurückzuführen ist: auf einen Medienkonflikt zwischen populären Massenmedien und gesellschaftlich enteigneten Sakral-Medien. Wie ist damit religionspolitisch in demokratischen Rechtsstaaten umzugehen? Welche Schlüsse können aus diesem Medienkonflikt um religiöse Inhalte und deren Verunglimpfung gezogen werden?

4. Religionspolitische Überlegungen: zivilreligiöse Interessen an der Blasphemie im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau

In diesem angesprochenen Zusammenhang den Begriff der säkularen Gesellschaft einzuführen, wurde bewusst vermieden, denn er würde erstens suggerieren, dass die Religionsdelikte eine Folge mangelnder Selbstsäkularisierung bestimmter religiöser Gemeinschaften seien, und zweitens, dass der Staat völlig religionsfrei das Medium Recht einsetzen könnte. Geht man auf die Überlegungen Jean-Jacques Rousseaus zur Religion allgemein und zur Zivilreligion bzw. der Religion des Bürgers im Besonderen zurück, sieht die religionspolitische Lage etwas komplexer aus. Auch der demokratische Rechtsstaat kennt notwendigerweise höchste ‚sakrale‘ Werte und setzt zu schützende Inhalte in eine nicht zu hinterfragende, ihn selbst transzendierende Position. Kennt er daher auch Blasphemie nicht nur

in Bezug auf ihn untergeordnete und dem Schutz anheimgegebene Religionsgemeinschaften, sondern in Bezug auf ihn selbst und seine ‚zivilreligiösen‘ Grundlagen?

Es geht bei der Zivilreligion laut Rousseau um die Grundsätze des Rechts und das Verhältnis des Bürgers zu diesen rechtlichen Grundsätzen des Gesellschaftsvertrages.¹⁴ Hinsichtlich ihrer Ansichten, auch der religiösen (also auch in Bezug auf die Feststellung von Blasphemie), sind die Untertanen oder Bürger dem Souverän „nur insoweit Rechenschaft schuldig, als diese für das Gemeinwesen erheblich sind.“¹⁵ (150) Der ‚öffentliche Nutzen‘ steht im Vordergrund jeder Gesetzgebung und jedes politischen Handelns des Souveräns. Und in diesem Zusammenhang wird für Rousseau die Religion zur Voraussetzung des Gemeinwesens. Träger der Religion ist der Bürger. Diese Religion des Bürgers interessiert den Staat aber nur insoweit, als sie die öffentlichen Belange betrifft und dem Bürger seine Pflichten lehren und moralisch handeln lässt. Rousseau geht idealtypisch von zwei Seiten der Religion oder zwei Religionen aus, die sich gegenseitig bedingen – alle anderen seien Mischformen und dem Staat schädlich.

Welche Religionsformen sind das? Die eine ist auf das Diesseits, auf das Zusammenleben und auf die Einhaltung, ja sogar die Liebe zu den Gesetzen ausgerichtet, und die andere kann zum Beispiel auf das Jenseits, auf das künftige Leben ausgerichtet sein. Die erste bezieht sich also auf das öffentliche Zusammenleben in einem Staatswesen. Die andere kann sich auf Heilsziele und Erlösungsvorstellungen richten, die aber nicht auf die öffentlichen Belange Einfluss nehmen dürfen. Idealerweise ist die eine die den Gesellschaftsvertrag garantierende Zivilreligion und die andere – beispielsweise in christlicher Perspektive – die Religion des Evangeliums. Von der einen mag es so viele geben wie es Staatswesen gibt. Von der anderen so viele wie es Erlösungsvorstellungen bzw. Heils- oder Gottesvorstellungen geben mag. Letztere sollte den Staat nicht interessieren, insofern sie nicht einen negativen Einfluss auf das Gemeinwohl im Staat nimmt. Aus dieser zivilreligiösen Sicht würde den Staat das Delikt der Blasphemie nur dann interessieren, wenn dieses sich direkt auf die Grundlagen des Staates beziehen würde, nicht aber auf partielle Glaubensbekenntnisse seiner Bürger. Der Staat braucht daher ein „rein bürgerliches Glaubensbekennt-

¹⁴ Vgl. zu den folgenden Ausführungen zu Rousseau: MOHN, JÜRGEN, Religionskritik als Religionsbegründung: Das funktionale Religionskonzept in Jean Jacques Rousseaus *Contract social* zwischen Christentumskritik und Apologie der Religion civile, in: Berner, Ulrich/Quack, Johannes (Hg.), *Religionen in der pluralen Welt*, Berlin: LIT-Verlag 2012, 221–241, und MOHN, JÜRGEN, Zur Ambivalenz von Religion, Recht und Säkularisierung: Religionstheoretische Interpretationen nach Giorgio Agamben, in: Mohn, Jürgen/Kühler, Anne/Hafner, Felix (Hg.), *Interdependenzen von Recht und Religion*, Würzburg: Ergon 2014, 161–185.

¹⁵ Die im Text zitierte Ausgabe ist: ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, in Zusammenarbeit mit Pietzcker, Eva neu übers. u. hrsg. v. Brockard, Hans, Stuttgart: Reclam 1977, 150. Im Folgenden werden die Seitenangaben in Klammern an die Zitate angefügt.

nis“ seiner Bürger. Es handelt sich hierbei um eine „Religion“ der „Gesinnung des Miteinander“. Ohne eine solche Religion des Miteinander und der Liebe zu den Gesetzen sei es – nach Rousseau – nicht möglich, ein „guter Bürger oder ein treuer Untertan zu sein“ (151). Daher sei Gottlosigkeit – also auch Blasphemie in diesem Sinne – kein Grund, einen Bürger aus dem Staat zu verbannen, sondern nur dann sei das möglich, wenn sich ein Bürger „dem Miteinander widersetzt und unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Notfall der Pflicht zu opfern.“ (151).

Zu den wichtigsten positiven Dogmen der Zivilreligion gehören daher nicht nur „das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen“, sondern insbesondere die „Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze“. Alle Kulte bzw. alle Religionen oder Religionsgemeinschaften, die sich der Zivilreligion widersetzen, unterliegen einem einzigen negativen Dogma: dem der Intoleranz. In Konsequenz geht Rousseau so weit zu sagen, dass es nur eine Form von Intoleranz geben könne: die bürgerliche oder präziser die zivilreligiöse. Intoleranz aus anderen als zivilreligiösen Gründen – also aus christlichen oder anderen religiösen Gründen – müsse der Staat ausschließen. Denn ließe er partikulare religiöse Intoleranz zu, würde der Staat die eigenen religiösen Voraussetzungen in Frage stellen lassen, wäre der Souverän nicht einmal im Weltlichen mehr souverän (152). Religiöse bzw. religionsgemeinschaftliche Intoleranz ist also höchste Gefährdung der Liebe zu den Gesetzen, weil sie diese im Namen einer nichtweltlichen, nichtstaatlichen Instanz in Frage stelle. Damit ist das Prinzip begründet, nach dem auch in der Französischen Revolution und in den Menschenrechten Religion – im Sinne partikularer religiöser Bekenntnisse – verhandelt wird: sie ist den Gesetzen des Staates absolut untergeordnet – und zwar im Namen einer anderen Religion: im Namen der Zivilreligion.

Aus diesen Überlegungen zum Verhältnis der partiellen Religionsformen zu der übergeordneten Religion der Bürger, die als transzendenten Kern die *Sakralität des Gesetzes* setzt, ergeben sich auch in Bezug auf die Frage nach der Blasphemie deutliche Hinweise. Das sakrale Objekt für die verfassungsrechtlich organisierte und zivilreligiös gegründete Gesellschaft ist der Gesellschaftsvertrag, also die Medien des Rechts selbst. Werden diese angegriffen, müsste der Staat zu seinem eigenen Schutz den Blasphemie-Vorwurf gegen seine Kritiker erheben. Partielle religionsgemeinschaftlich ohne Zustimmung des Rechtssystems erhobene Vorwürfe der Blasphemie würden dann selbst zu blasphemischen Akten, da sie sich anmaßen, anstelle des Staates eine Sakralität ihrer Medien im öffentlichen Raum der Gesellschaft einzuklagen. Würde der Staat anderen Gemeinschaften erlauben, Blasphemie festzustellen, würde er sich selbst der Autonomie seiner Gesetzesgrundlagen und damit der Sakralität der Gesetze entledigen. In Konsequenz zu den Überlegungen von Rousseau müsste daher der Schutz der Glaubensfreiheit nur dann gewährleistet werden, wenn dadurch die öffentliche Ordnung und damit das Rechtssystem nicht in Frage stünde, eher

müsste der Staat den Schutz der religiösen Gefühle und der Glaubensfreiheit im Sinne der bestehenden Blasphemieparagraphen sogar abschaffen und ein neues Blasphemiegesetz inaugrieren, das die Verunglimpfung seiner eigenen Grundlagen, also die Verspottung und Leugnung der Menschenrechte, der Demokratie und des Gesetzes im Sinne des Gesellschaftsvertrages zu einem strafbaren Vergehen werden lässt. Der Staat vermag sich gegen die Infragestellung durch partielle Gemeinschaften nur dann zu schützen, wenn er die rechtlichen Grundlagen des Zusammenlebens selbst im Sinne Rousseaus in einen sakralen Charakter setzt und die Verspottung seiner rechtlichen Lebensvoraussetzungen zu einem blasphemischen Delikt unter Strafandrohung erhebt. Zumindest wäre auch diese Möglichkeit zu diskutieren, wenn in den westlichen Demokratien weiterhin über die Verschärfung oder Abschaffung des Blasphemieparagraphen debattiert wird.

Literaturverzeichnis

- AGAMBEN, GIORGIO, *Profanierungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
 –, *Was ist ein Dispositiv?*, Zürich/Berlin: diaphanes 2008 (it. 2006).
 BOULÈCUE, JEAN, *Le blasphème en procès 1984–2009*, Paris: nova éditions 2010.
 CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Böhlau 1999.
 FINGER, EVELYN, Was heißt Blasphemie?, in: ZEIT-Online Nr. 3/2015, 15.01.2015, <https://www.zeit.de/2015/03/blasphemie-islam-judentum-christentum> (besucht 20.08.2019).
 GOFFMAN, ERVING, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper & Row 1974 (dt. Rahmen-Analyse, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980).
 JAHRAUS, OLIVER, *Das Medienabenteuer. Aufsätze zur Medienkulturwissenschaft* (Film – Medium – Diskurs), Würzburg: Königshausen & Neumann 2017.
 LOETZ, FRANCISCA, Fluchen, Schwören, Gott schmähen. Vom Provokationswert der Blasphemie in der Frühen Neuzeit, in: Schüttpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.), *Begeisterung und Blasphemie*, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2015), 289–294.
 LUHMANN, NIKLAS, *Aufsätze und Reden*, Stuttgart: Reclam 2001.
 –, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
 MOHN, JÜRGEN, Religionskritik als Religionsbegründung: Das funktionale Religionskonzept in Jean Jacques Rousseaus Contract social zwischen Christentumskritik und Apologie der Religion civile, in: Berner, Ulrich/Quack, Johannes (Hg.), *Religionen in der pluralen Welt*, Berlin: LIT-Verlag 2012, 221–241.
 –, Zur Ambivalenz von Religion, Recht und Säkularisierung: Religionstheoretische Interpretationen nach Giorgio Agamben, in: Mohn, Jürgen/Kühler, Anne/Hafner, Felix (Hg.), *Interdependenzen von Recht und Religion*, Würzburg: Ergon 2014, 161–185.
 ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, in Zusammenarbeit mit Pietzcker, Eva neu übers. u. hrsg. v. Brockard, Hans, Stuttgart: Reclam 1977.
 SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650* (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven), Konstanz: UVK 2005.
 TODD, EMMANUEL, *Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse*, Paris: Seuil 2015.
 VISMANN, CORNELIA, *Medien der Rechtssprechung*, Frankfurt/M.: Fischer 2011.

- VOGEL, GEREON, *Blasphemie. Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht. Zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23), Frankfurt/M.: Lang 1998.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M., Leipzig: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

Das „imaginäre Verbrechen“

Über die Zukunft der Blasphemie

JEAN-PIERRE WILS

„Wer keinen Geschmack hat, bringt es nicht fertig, sich einer Sache zu enthalten. Geschmacklosigkeit ist immer ein Nicht-nicht-tun-können.“
(Giorgio Agamben)¹

„Bei jeder Frage, jeder Rede, jedem Gespräch ist letztlich entscheidend, in wessen Namen gesprochen wird.“ (Giorgio Agamben)²

1. Die Blasphemie schläft nicht

Von dem französischen Rechtshistoriker Jacques de Saint Victor stammt der Satz, die Blasphemie sei „ein Wort wie eine Moorleiche aus den Sümpfen einer fernen, längst überwunden geglaubten Vergangenheit“.³ In der Tat mutet die Gotteslästerung auf den ersten Blick wie ein Relikt aus einer religiös noch vitalen Vorzeit an, aus einer Vorzeit, der spätestens in der europäischen Aufklärung ihr Glaube an die Lästerbarkeit Gottes ausgetrieben worden ist. Seitdem, so lautet die Annahme, geistert die Blasphemie wie ein unheimlicher Wiedergänger in den trüb-religiösen Schattenzonen unserer Kultur und wie ein exotisches Phänomen in den Randbezirken des Strafrechts herum. Aber anders als angenommen war diese angebliche Moorleiche niemals ganz tot.

Wer über die Zukunft der Blasphemie spricht, setzt offenbar voraus, dass es für sie eine solche gibt. Mithin ist sie am Leben. Zum Anachronismus erstarrt ist sie nämlich keineswegs, nicht einmal in den Gefilden des sogenannten Wes-

¹ AGAMBEN, GIORGIO, Was ist der Schöpfungsakt?, in: ders., *Die Erzählung und das Feuer*, Frankfurt/M.: Fischer 2017, 37–58, 45.

² AGAMBEN, GIORGIO, In wessen Namen?, in: ders., *Die Erzählung und das Feuer*, Frankfurt/M.: Fischer 2017, 65–72, 66.

³ SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie. Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, Hamburg: Hamburger Edition 2017, 10.

tens. Wer auf das Erlöschen – auf das *finale* Erlöschen – der Blasphemie gehofft hat, sieht sich getäuscht. Der Appell an die Rachebereitschaft im Falle als gotteslästerlich bezeichneter Praktiken oder Kunstwerke läuft in großen Teilen der Welt nicht ins Leere, sondern gilt dort als wirksames Fanal der Mobilisierung eines fanatisierten Mobs. Wenn man mit Jürgen Osterhammel den Westen probeweise als „Konfrontationsbegriff“ bezeichnen möchte, dann gleicht die Gotteslästerung einem Konter-Konfrontationsbegriff: „Der Westen verlangt sein Gegenteil“.⁴

Wer verspürte nicht das leichte Beben, das sich unterhalb der dünner werdenden Haut bloss gewordener, auf Sanftheit und Systemarrangements setzender religiöser Haltungen ankündigt? Erfahren wir nicht nahezu täglich, wie der moralische *Common Sense* rissiger wird und teils buchstäblich gesprengt wird? Steht ein neuer Nihilismus vor der Tür, ein ‚moralischer Nihilismus‘, der gesonnen ist, die Menschen zu befreien „von der Allgegenwart der Schuldgefühle, des Sündenbewusstseins, des schlechten Gewissens“;⁵ um sie zu einem guten Gewissen zu ermuntern, das Bedenken nicht kennt, weil es sich zu einer solch kriminellen Besinnungslosigkeit aufgrund einer höheren religiösen Bestimmung legitimiert zu sein vorkommt?

Während der Niederschrift dieses Beitrags meldeten einige Medien,⁶ dass pakistanische Studenten auf dem Campus der Universität von Mardan im Nordwesten des Landes ihren 23-jährigen Kommilitonen Mashal Khan wegen Beleidigung des Islam, also wegen Gotteslästerung, gelyncht hätten. Khan, der als ein engagierter und sich, wie es hieß, für Humanismus, Sozialismus und Sufismus interessierender Student galt, hatte einige Tage zuvor die Universitätsverwaltung wegen Missmanagements und anderslautender Verfehlungen öffentlich kritisiert. Die Hintermänner der Tat werden dann auch in der Universitätsverwaltung vermutet. Zu den 22 Verdächtigen, die festgenommen wurden, zählten laut Polizeibericht sechs Angestellte der Universität. Offenbar sind solche und ähnliche Fälle in Pakistan keine Seltenheit. Das Land kennt ein drakonisches Blasphemiegesetz, so dass Beleidigungen des Islam schnell mit der Todesstrafe sanktioniert werden.

Dieses Gesetz hat eine dreifach fatale Wirkung, wie Kritiker hervorheben. Vor allem fördert es den religiösen Fanatismus. Es ermuntert dort, wo man die Verurteilung des Betreffenden durch dieses Gesetz nicht abwarten kann, zur Lynchjustiz und es provoziert konstruierte, aber erfolversprechende, also die baldige Tötung in Aussicht stellende Vorwürfe der Gotteslästerung, wo immer man eine unliebsame Person aus dem Weg räumen möchte. Anders als angenommen

⁴ OSTERHAMMEL, JÜRGEN, Was war und ist „der Westen“?, in: ders., *Die Flughöhe der Adler. Historische Essays zur globalen Gegenwart*, München: C. H. Beck 2017, 101–114, 104.

⁵ SCHRÖDER, WINFRIED, *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart: Frommann Holzboog 2002, 9.

⁶ Ich beziehe mich auf die *Süddeutsche Zeitung* vom 19.04.2017, 7.

verhindern solche Blasphemiegesetze das Delikt demnach nicht, sondern vermehren es. Ihre Auswirkungen sind kaum zu kontrollieren. Sie erhöhen die Tötungsbereitschaft. Und sie öffnen der Willkür Tür und Tor.

2. ‚Sinn‘, ‚Moral‘ und ‚Krise‘

Aus einer *religionsdiagnostischen* Perspektive, also mit Blick auf die vielfältigen Transformationen, denen religiöse Auffassungen und Praktiken unterworfen sind, scheint die Rückkehr der Blasphemie bzw. des Blasphemievorwurfs auf die Grenzen des Säkularisierungsnarrativs hinzuweisen. Dieses mittlerweile höchst strittige Narrativ⁷ ging nicht nur von der stetig sinkenden Präsenz von Religion in modernen Gesellschaften aus, sondern unterstellte ebenso eine bestimmte Transformation verbliebener Religionspraktiken bzw. eine Veränderung der *Funktionen* von Religion. Diese angenommene Transformation kann man mittels der Kategorien ‚Sinn‘, ‚Moral‘ und ‚Krise‘ charakterisieren. Um diese Verwandlung angemessen zu verstehen, benötigen wir eine elementare Genealogie, die uns verdeutlicht, welche Religionsfunktionen auf welche Weise abgelöst werden. Von Martin Riesebrodt stammt ein einfaches, aber äußerst fruchtbares Schema, das Religion im Wesentlichen auf drei Praktiken bezieht: auf *diskursive*, *verhaltensregulierende* und *interventionistische* Praktiken.⁸

Stellt man verhaltensregulierende Praktiken in den Mittelpunkt, erscheint Religion primär als Moral oder Ethik. Rückt man diskursive Praktiken ins Zentrum, erscheint Religion primär als Medium der sprachlichen Etablierung eines Weltbildes sowie einer damit verknüpften Herrschaftsordnung. Stellt man interventionistische Praktiken ins Zentrum, gelangt man [...] zur Selbsteutung von Religion als System der Abwehr von Unheil, als Krisenbewältigung und Heilstiftung.⁹

Nun spricht Einiges dafür, diese drei Praktiken zivilisationstheoretisch in einer zeitlichen Reihenfolge zu verorten: Die *interventionistischen* Praktiken sind die ältesten, weil sie das hohe Stressniveau gewaltgesättigten Lebens in frühen Gesellschaften reduzieren konnten.¹⁰ Der Gewalt kann nur mittels Gewalt begegnet werden. Opferkulte, die zu den ältesten Bestandteilen dieser Praktiken gehören, können als *Riten gewaltabwehrender und gewaltabführender Gewalt* bezeichnet werden. Unterschiedlichste Studien zum Sakralen zeigen ihrerseits auf dessen konstitutiven Bezug zur Gewalt. Es hat keinen Sinn, solche Praktiken

⁷ Vgl. JOAS, HANS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzau-berung*, Berlin: Suhrkamp 2017.

⁸ RIESEBRODT, MARTIN, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München: C. H. Beck 2007, 114–116.

⁹ RIESEBRODT, *Cultus*, 127.

¹⁰ Vgl. TÜRCKE, CHRISTOPH, *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, München: C. H. Beck 2005; ders., *Philosophie des Traums*, München: C. H. Beck 2008.

mit den Moralkategorien eines viel späteren Zeitalters zu beurteilen. Ethnopsychologische, auf Stressabfuhrmechanismen gerichtete Rekonstruktionen sind da hilfreicher. Ohne eine rudimentäre Stabilisierung sowohl psychischer als auch sozialer Strukturen kann an Moral nicht gedacht werden.

Erst nachdem eine solche elementare Bewältigung des Bedrohungspotentials anfänglicher Lebensbedingungen gelungen war, sind *verhaltensregulierende* Praktiken entstanden. Moralvorstellungen setzen eine rudimentäre Stabilisierung der Lebensumstände voraus. Sie reflektieren geradezu eine solche Stabilisierung im Medium eines einfachen ethischen Codes. Die *diskursiven* Praktiken sind Spätprodukte. Es hat lange gedauert, bis ein explizit religiöses und als verbindlich betrachtetes Wissen das Licht der Welt erblickte. Orthodoxien mitsamt ihrer komplexen Interpretationsleistungen, die in der Lage sind, einen Glauben zu buchstabieren und den Bestand von Institutionen zu legitimieren, lassen lange auf sich warten. Die diskursiven Praktiken sind, wie Riesebrodt zurecht sagt, „die Grundlage religiöser Deutungskulturen“.¹¹ Solche Deutungskulturen sind Spätphänomene, weshalb man mit Riesebrodt davon ausgehen darf, dass „die interventionistischen Praktiken den Schlüssel zur Erklärung von Religion“ darstellen.¹²

Wenn das tatsächlich so ist, dann sagt deren Schlüsselfunktion auch etwas über die Beharrungskraft der drei unterschiedenen Praktiken aus. Blickt man auf die Transformation der Religion in der europäischen Moderne, dann sieht es so aus, dass die ältesten Praktiken – also genau jene interventionistischen Praktiken – über das größte Beharrungsvermögen verfügen. Die radikale Religionskritik der frühen Aufklärung ist im Wesentlichen *Glaubenskritik*. In seinem monumentalen Opus *Ursprünge des Atheismus*¹³ hat uns Winfried Schröder die intellektuelle Wucht vor Augen geführt, mit der seit dem frühen 17. Jahrhundert die ersten Angriffe auf das Christentum stattgefunden haben. Weitestgehend ausgespart von einer radikalen Kritik blieben zunächst die *verhaltensregulierenden* Praktiken: Als Kern der Religion vermuteten nicht wenige Aufklärer eine Art natürliche, also universalistische Menschheitsmoral, weshalb sie den Atheismus vor allem als eine Bedrohung einer solchen Moral und als eine Bedrohung der Stabilität von Gesellschaften ansahen. Nachdem die Glaubensorthodoxie ihre Autorität eingebüßt hatte und infolgedessen religiöse Institutionen zur Legitimation politischer Macht immer weniger benötigt wurden, sollte die originäre Moralkompetenz der Religion *nicht* angefochten werden. Eine solche gefährliche Anfechtung stellte aber der Atheismus dar.

Die interventionistischen Praktiken haben sich als die beharrlichsten erwiesen. So ist das Ritenrepertoire angesichts menschlicher Krisensituationen, die

¹¹ RIESEBRODT, *Cultus*, 114.

¹² RIESEBRODT, *Cultus*, 115.

¹³ SCHRÖDER, WINFRIED, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: Frommann Holzboog 1998.

mit einer geradezu anthropologischen Konstanz unsere Leben begleiten, erstaunlich stabil geblieben. Geburt, Adoleszenz, Sexualität, Krankheit, Unglück, Sterben und Tod gehören zum phänomenologischen Grundbestand religiöser Riten, die sogar in ihren säkularen Varianten noch eng mit den Formationen ihres religiösen Herkommens verschwistert sind. Jedenfalls scheint Religion als Krisenintervention über ein erhebliches Reservoir an Symbolen und Riten zu verfügen und Verhaltensweisen zu markieren, die als solche Interventionen gelesen werden können. Die große Anhängerschaft, über die beispielsweise Pilgerreisen heute verfügen, bestätigen diese Sichtweise. Die vielfach als säkular empfundenen Neo-Riten im Umgang mit den genannten Krisensituationen zehren in hohem Maße immer noch von religiösen Prägungen. Beide Praktiken greifen in Lebenssituationen, die in einem weiten Sinne des Wortes als krisenhaft empfunden werden. Diskursive Pflichten im Sinne eines orthodoxen Glaubensbekenntnisses werden hier allerdings ebenso wenig vorausgesetzt wie ein strenger Moralcode, der als wesentlicher Bestandteil der religiösen Überlieferung aufgefasst werden muss. Die Transformation aller drei Praktiken in Gesellschaften des europäischen Westens hat längst eingesetzt.

Dennoch spielt ‚Moral‘ eine wichtige Rolle, allerdings in veränderter Gestalt. Sie hat ihre orthopraktische Signatur weitestgehend abgestreift und will sich nicht gängeln lassen von klerikalen oder theologischen Kommentaren und Begründungen, sondern gleicht vielmehr einem sanften Universalismus in menschenfreundlicher Absicht. ‚Moral‘ wird solchermaßen auch zum Ausweis, dass die betreffende Religion unschädlichen Charakters ist oder gar einen konstitutiven Beitrag zur Menschheitsverständigung zu leisten imstande sei. Das diskursive Profil hat sich ebenfalls verändert: Religion wird nun unter den *Sinninstanzen* verbucht. ‚Sinn‘ als Kategorie religiöser Identifikationen signalisiert die Absicht, das orthodoxe Gefüge von Glaubenswahrheiten zu relativieren zugunsten seiner Fähigkeit, zum geglückten Leben des Einzelnen einen Beitrag zu leisten.

Diese Skizze deutet auf einen bemerkenswerten Wandel hin: das Aufkommen einer *weichen* Religion, die in einem hohen Maße systemkompatibel ist. Mit Systemkompatibilität ist zweierlei gemeint. Erstens: Weiche Religion kompensiert die Defizite ihrer gesellschaftlich-kulturellen Umgebung, indem sie beispielsweise „Entschleunigungssoasen“¹⁴ bereitstellt. Im „Zeitalter der Erschöpfung“¹⁵ gelten Religionen als glaubwürdige Zeugen von Zeitaltern menschenförderlicher Langsamkeit, deren heilsames Potential nur darauf wartet, verwirklicht zu werden. Diese Kompensationskompetenz von Religion wird aber selten system-

¹⁴ ROSA, HARTMUT, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2013, 48.

¹⁵ Vgl. MARTYNEKOWICZ, WOLFGANG, *Das Zeitalter der Erschöpfung. Die Überforderung des Menschen durch die Moderne*, Berlin: Aufbau 2013.

kritisch eingesetzt. Es reicht, wenn der Einzelne sich ihrer bedienen kann, weshalb Systemkompatibilität – zweitens – einen individuellen Index aufweist.

Das von Martin Riesebrodt inspirierte und von uns chronologisch, also religionshistorisch gewendete Schema, das bisher verwendet wurde, darf allerdings nicht überstrapaziert werden. Es repräsentiert seinerseits eine säkularisationstheoretische Annahme, die nicht unstrittig ist. Charles Taylor gehört seines großen Opus *Ein säkulares Zeitalter* wegen zu den späten Advokaten dieses Entwicklungsmodells. Dieses verfißt die These, dass in dem diagnostizierten *säkularen* Zeitalter Religion nicht verschwindet, sondern eine *spiritualitätssensible* Gestalt annimmt, die im Wesentlichen auf die Lebensführung Einzelner ausgerichtet ist. Taylor spricht am Ende seines Werkes sogar von der „wechselseitigen Durchdringung von Eros und spirituellem Leben“.¹⁶ Diese Durchdringung atmet den Geist jener *weichen* Religion, die soeben umrissen worden ist. Bemerkenswerterweise hat Taylor in einem späteren Aufsatz mit dem Titel *What Does Secularism Mean?* die konzeptuelle Bindung von Säkularismus an Religion selber infrage gestellt. „We think“, so Taylor, „that secularism (or laïcité) has to do with the relation of the state and religion; whereas in fact it has to do with the (correct) response of the democratic state to diversity.“¹⁷ Diversität betrifft nicht bloß Religion, sondern ebenso die vielfältigen Lebensbedingungen und Lebenspläne zeitgenössischer Individuen in Gesellschaften westlicher Prägung. Gegen diese Diversität opponiert der Vorwurf der Gotteslästerung.

Mit dieser Erweiterung, also mit der Emanzipation des Säkularismus von der Religion, nähern wir uns der Gotteslästerung. Das Säkularismusschema mit seiner narrativen Chronologie erweist sich nämlich als voreilig. Es ist – erstens – *lokal gebunden*. Der Prozess der Säkularisierung ist keineswegs globalisiert und nur bedingt globalisierungsfähig. Es sieht – zweitens – danach aus, als würde der Säkularisierungsprozess ebenso wenig ein konstitutives Band mit *Modernisierungsprozessen* aufweisen. Modernisierungsschübe und Säkularisierungsschübe bilden nicht die zwei Seiten einer Medaille. Darüber hinaus ist dieser Prozess – drittens – *umkehrbar*. In Taylors Werk, das *im Kern* die philosophisch-geisteswissenschaftliche Rekonstruktion eines Säkularisierungsvorganges europäischer Prägung darstellt, fehlen nämlich fast gänzlich die Hinweise auf die gewaltbereiten, politisch reaktionären und gegenmodernen Manifestationen des Christentums. Als Gegenbegriff zur ‚weichen‘ Religion nennen wir diese Manifestationen ‚harte‘ Religion. Letztere ist keineswegs verschwunden, auch wenn sie im Westen ein Minderheitenprofil besitzt. Im globalen Maßstab ist diese ‚harte‘ Religion dagegen eine wachsende Realität, die das Christentum, so hat es den Anschein, etwas weniger betrifft als andere Religionen.

¹⁶ TAYLOR, CHARLES, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, 1270.

¹⁷ TAYLOR, CHARLES, *What Does Secularism Mean?*, in: ders., *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 2011, 303–325, 310.

Harte Religion ist in aller Regel eine harsch ins Politische intervenierende Religion,¹⁸ wobei sie wegen ihres apokalyptischen Repertoires auch als *Krisenstimulierende* Religion bezeichnet werden kann. Sowohl die verhaltensregulierenden als auch die diskursiven Praktiken werden radikalisiert: Die schärfste Ablehnung aller Komponenten der ‚weichen‘ Religion kennzeichnet jene Religionsgestalt. In diesem Zusammenhang hat man den Eindruck, dass die vorhin umrissene Chronologie hier rückwärtsgehend widerrufen wird: Was in der ‚weichen‘ Religion ‚Sinn‘ genannt wird, wird nun in bekehrungswütiger Absicht auf einen eisernen Kernbestand orthodoxer Überzeugungen umgepolt, deren Radikalität oftmals eher das Produkt fiktiver und erfundener als authentischer Traditionen darstellt. Anschließend wird die als lax empfundene Moral ‚westlicher‘ Individuen mittels einer teils kruden Sondermoral unerbittlichen und oppositionellen Zuschnitts zum Feind erklärt. Diversität wird in dieser Lesart zum Paradebeispiel einer religionsfeindlichen Dekadenz. Der Weg zum weltanschaulichen oder gar politischen Kampf gegen den Verfall ist dann nicht mehr weit und vollzieht sich häufig im Milieu einer zweifachen Verweigerung. Man verweigert sich nicht nur der als ‚westlich‘ empfundenen, angeblich imperialistischen Kultur, sondern bricht auch mit der eigenen Kultur, die als infiziert durch die erste gilt. Olivier Roy hat diese Dynamik in seinem Buch *Heilige Einfalt*¹⁹ eindrucksvoll beschrieben.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Blasphemie als *Kampfbegriff* bezeichnen. Seine schauerliche Prominenz in jenen Konfrontationszonen, in denen politisch ambitionierte und religiös fanatisierte Überzeugungskollektive auf säkulare oder auch nur andersreligiöse Gegner treffen, ist unübersehbar. Das politische Mobilisierungspotential der Blasphemieanklage ist jedenfalls enorm gestiegen. In westlichen Gesellschaften wurde der Blasphemievorwurf im letzten Jahrhundert eher selten laut. Er richtete sich fast ausschließlich auf die Kunst, blieb dann in aller Regel aber ohne Aussicht auf strafrechtliche Konsequenzen. Das kulturelle Klima hat sich seitdem stark aufgeheizt. Mittlerweile ist die freie Kunst zum bevorzugten Objekt regelmäßig vorgetragener Blasphemie-empfindlicher Angriffe geworden.

Aus den verstaubten Abstellkammern ewig gestriger Modernitätsverweigerer bahnt sich der Gotteslästerungsvorwurf langsam seinen Weg in die Kunstdiskurse der Gegenwart. Das hat zweifelsohne mit einem wachsenden Religionsdruck zu tun, dessen Fürsprecher mit Argusaugen auf die Kunstwelt blicken und sie zum repräsentativen Milieu einer verdorbenen Moderne erkoren haben. Aber auch im rechts-populistischen Spektrum stoßen wir auf wilde Advokaten eines versprengten Abendlandes, die ihren nationalistischen Furor in ebenso schlag-

¹⁸ Vgl. TRIMONDI, VICTOR/TRIMONDI, VICTORIA, *Krieg der Religion. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München: Fink 2006.

¹⁹ ROY, OLIVIER, *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. Aus dem Französischen von Ursel Schäfer, München: Siedler 2010.

artige wie von keinem religiösen Wissen beschwerte Bekehrungen zu einem fiktionalen Christentum umleiten, das die Sündigen in einer als bindingslos empfundenen Kunstwelt erblickt.

Im Folgenden wird zwischen Blasphemie als einem Politicum und Blasphemie als einem Aestheticum unterschieden. Beide hängen selbstverständlich zusammen, aber während sich im Falle eines politisch ambitionierten Blasphemievorwurfs die Fronten ziemlich leicht identifizieren lassen und die Wertung keine allzu großen Schwierigkeiten bereitet, ist dies im Falle der Blasphemie als Aestheticum durchaus nicht der Fall. Dessen Komplexität speist sich sowohl aus genuin-religiösen als auch aus kunstinternen Gesichtspunkten.

3. Das Politicum der Blasphemie

Die Blasphemie gehört zu den heißen Eisen der europäischen Strafrechtsgeschichte. Die Wege ihrer Einhegung, die schließlich während der Aufklärung zur langsamen Umwandlung der *Gotteslästerung* in ein *Religionsdelikt* geführt haben, sind vielfältig und verschlungen. Auf diesen Pfaden stoßen wir auf Wegmarken, welche die Namen von Michel de Montaigne, Baruch de Spinoza, Samuel von Pufendorf, Charles-Louis de Montesquieu und anderen tragen. Besser als der Rechtsgelehrte Paul Anselm von Feuerbach, der Obervormund und Gönner Kaspar Hausers, es getan hat, kann man den obsolet gewordenen Charakter des Blasphemievorwurfs nicht zusammenfassen. In seinem berühmten, im Jahre 1801 erschienenen *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts* heißt es: „Dass die Gottheit injuriert werde ist unmöglich, dasz sie wegen Injurie sich an Menschen räche, ist undenkbar, dasz man sie durch Strafe ihrer Beleidiger versöhnen müsse, ist Torheit.“²⁰ Gott ist hier zur „Gottheit“, also zu einem namenlosen Abstraktum mutiert, dessen *Affektlosigkeit* jeglicher Blasphemie die Grundlage entzieht. Sobald Gott nicht länger ein ehrempfindliches, zornbereites und rachsüchtiges Wesen ist, stößt die Lästerung ins Leere, in eine leere Transzendenz, der alles Menschliche fremd ist.

Erst auf dem Fundament dieser Abstraktionsleistung können die Meinungs-, die Religions- und die Kunstfreiheit als Grundrechte gedeihen. Der Abstraktionschub, von dem soeben die Rede war und der in hohem Maße auf Spinozas Ausbürgerung der Affekte aus dem Gottesbegriff zurückgeht, kommt einer nahezu kompletten Enttheologisierung gleich – gemessen an den Gottesprädikaten der christlichen Tradition. Diese Enttheologisierung des Gottesbegriffs bildet in der Tat die Voraussetzung für ein bis in die feinsten Nervenbahnen säkulares Strafrecht, das in Deutschland nur noch in einem Sonderfall das einstige

²⁰ Zitiert bei WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007, 170.

Delikt der – allerdings bis zur Unkenntlichkeit verwandelten – Gotteslästerung gelten lässt, nämlich in der transformierten Form einer „Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören“ (StGB § 166). Über die Interpretation des letzten Satzes sollte man kein Missverständnis aufkommen lassen: Religionsbezogene Äußerungen, Aktionen oder Kunstwerke stören nur dann den öffentlichen Frieden, wenn die Sicherheit der Zielgruppe, also die Sicherheit eines religiösen Kollektivs durch sie bedroht wird, aber nicht, wie Dieter Grimme völlig zurecht hervorhebt, „wenn die Zielgruppe ihrerseits die Sicherheit anderer bedroht. Sonst müsse eine Religionsgruppe nur mit Gewalt drohen, um unerwünschte Äußerungen verhindern zu können.“²¹

Wenn dagegen Blasphemie- oder Religionsgesetze *nicht* eindeutig auf die Verhinderung der Sicherheit von bestimmten Zielgruppen ausgerichtet sind, werden sie zum willfährigen Instrument zur Bekämpfung von Meinungen, Religionspraktiken und Kunstwerken, die ein religiöses Kollektiv als inkompatibel mit den eigenen Auffassungen empfindet. Genau aus diesem Grund muss der säkulare Rechtsstaat²² sich aller *theologischen* Diskussionen enthalten, denn diese würden – gewollt oder ungewollt – den *Religionsschutz* in ein Zeitalter der *Gotteslästerung* zurückkatapultieren. Indem sie über die Angemessenheit von Gottesbildern eine aus theologischer Sicht erforderliche und auf Verbindlichkeit ausgerichtete Aussage miteinschließen würde, hätte eine solche Regression die Erosion des Fundaments der Meinungs-, Religions- und Kunstfreiheit zur Folge. Solchermaßen würde der Rechtsstaat sich zum Handlanger einer „Einschüchterung des Denkens machen“.²³ Statt die Freiheit der Religion zu schützen, würde er ein Dogma gegen Kritik immunisieren. Statt die Meinungsfreiheit zu verteidigen, würde er dieser einen erheblichen Schaden zufügen, denn das Delikt der Blasphemie besaß immer eine unübersehbare Nähe zum Delikt der Häresie, zum Inkriminieren abweichender Meinungen. Statt die Kunstfreiheit zu befördern, würde er dieser empfindliche Restriktionen aufbürden.

Die Turbulenzen, die eine Auflösung der strikten Grenzmarkierung zwischen Gotteslästerung und Religionsschutz zur Folge hätte, hängen damit zusammen, dass das Verbrechen der Gotteslästerung ein „imaginäres Verbrechen“ darstellt, wie der bereits zitierte Jacques de Saint Victor es genannt hat. Gerade deshalb, also wegen seines Charakters als Ein-Bildung, als Ins-Bild-Setzen eines Bildlosen, ist das Verbrechen zu vielerlei Zwecken einsetzbar. Es stellt keineswegs nur eine religiöse Missetat dar, sondern war über lange Zeit *auch eine politische* Verfehlung. Wie Saint Victor in seiner auf Frankreich seit dem 16. Jahrhundert

²¹ GRIMME, DIETER, Was schuldet der Staat der Religion?, in: *Süddeutsche Zeitung*, 25.09.2012, Nr. 222, 12.

²² Vgl. DREIER, HORST, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München: C. H. Beck 2017.

²³ SAINT VICTOR, *Blasphemie*, 9.

bezogenen Schrift über *Blasphemie* überzeugend nachweist, beruhte deren Verfolgung auf intrinsisch politischen Absichten. Zur Stabilisierung der Monarchie benutzte diese immer wieder das Majestätsverbrechen der Blasphemie. Wenn die Einheit des Staates bedroht war, erwies sich die Blasphemieverfolgung als ein wirkmächtiges Instrument. Sie wurde zu einem „identitären Verbrechen“.²⁴ Die Geschichte seiner Abschaffung ist auch in Frankreich Teil einer dramatischen Verteidigung des weltlichen Rechts gegen religiöse und politische Übergriffe. Seine Neutralisierung und die Versuche seiner Rückgängigmachung finden auf einem umkämpften Terrain statt, das bis heute an Brisanz kaum eingebüßt hat. Wie bereits hervorgehoben wurde, ist es gerade die Imagination als Produzentin dieses Verbrechens, die sich schwer bändigen lässt.

Ihrem ganzen Wesen nach ist die Blasphemie ein fiktives Vergehen, ein Verbrechen ohne Opfer, zumindest ohne direktes. Gott konnte schließlich nicht als Kläger auftreten. Um die Blasphemie als Delikt zu verfolgen, musste also die Anzeige eines Dritten vorliegen. Der Vorwurf der Blasphemie wurde somit zu einer bequemen Waffe in der Hand derer, die keine Skrupel kannten.²⁵

Im Zuge der Revolution wurde das Verbrechen abgeschafft. Die Formulierung „imaginäres Verbrechen“ stammt aus diesem Zusammenhang. Sie wurde von Le Peletier de Saint Fargeau geschaffen und findet sich in seinem *Rapport sur le projet de code pénal* aus dem Jahr 1791. Auf Dauer verschwunden war das Blasphemieverbrechen freilich nicht. Die Restauration bediente sich seiner ausgiebig, und das sogenannte „Gesetz de Serre“ von 1819, welches das Delikt des „Verstoßes gegen die öffentliche und religiöse Moral“ einführte, wurde als „vorzeigbare“ Wiedereinführung des Delikts aufgefasst. Flaubert und Baudelaire gelten als prominente Opfer der durch das „Gesetz de Serre“ aufflammenden Verfolgung. In der Zeit der Republik trat es durch die Einführung des Pressegesetzes von 1881 außer Kraft. Übrig blieben zwei „Pressedelikte“ – das der Schmähung und das der Diffamierung.

„Diffamierung“ wurde definiert als jede Form der Tatsachenbehauptung, die die Würde einer Person oder Institution antastete, und „Schmähung“ als jede Form der Verächtlichmachung oder Verunglimpfung, die keine Tatsachenbehauptung enthielt.²⁶

Die Trennung von Recht und Religion war somit eine Tatsache – bis auf Weiteres. Denn Saint Victor ist beunruhigt über die Tendenz, angesichts islamisch motivierter Religionskonflikte zur vermeintlichen Pazifizierung der Lage eine Wiedereinführung des Blasphemiedelikts in Erwägung zu ziehen. Nicht selten sind es konservative (bis reaktionäre) Katholiken, die (in Frankreich) solche politischen Initiativen unterstützen. Nach allem, was wir wissen, würde eine solche Wiedereinführung – also die Verbindung des Religionsdelikts mit dem einstigen Delikt

²⁴ SAINT VICTOR, *Blasphemie*, 31.

²⁵ SAINT VICTOR, *Blasphemie*, 52.

²⁶ SAINT VICTOR, *Blasphemie*, 81.

der Gotteslästerung – die Spannungen zwischen den Religionen untereinander einerseits und zwischen den Religionen und dem liberalen Rechtsstaat andererseits nicht reduzieren, sondern im Gegenteil wachsen lassen. Wer Schmähungen und Diffamierungen bekämpfen will, dem steht bereits jetzt das Beleidigungsstrafrecht zur Seite.

Letzten Endes handelt es sich hier um die empfindliche Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Rechten und dem Guten. Ein liberaler Rechtsstaat setzt die Priorität des Rechten vor dem Guten, also vor religiösen, weltanschaulichen und ethischen Überzeugungen, voraus. Damit ist keine *blanke* Neutralität gemeint. Gegenüber den Grundprinzipien des liberalen Rechtsstaats kann dieser nicht seinerseits neutral sein. Aber dieser Rechtsstaat verhält sich *partiell* neutral, d. h. neutral gegenüber jenen vielfältigen und wechselnden Überzeugungen über das Gute, die seine Bürger und Bürgerinnen favorisieren. Dieses Prinzip heißt ‚selektive Neutralität‘. „Der Vorrang des Rechten“, so Stefan Huster in seiner eindrucksvollen Abhandlung über *Die ethische Neutralität des Staates*,

stellt eine strukturelle Anforderung: Die Konzeptionen des Guten müssen mit den Grundprinzipien einer liberalen Ordnung zumindest insoweit vereinbar sein, dass ihre Anhänger diese Prinzipien in ihrem Verhalten respektieren können.²⁷

Diese Maxime richtet Anforderungen an beide Seiten – an die Seite des Staates wie an die Seite seiner Bürger und Bürgerinnen. Von diesen wird erwartet, dass sie dort, wo ihre religiösen, weltanschaulichen oder ethischen Überzeugungen den Wirkungsbereich privaten, rechtsirrelevanten Handelns verlassen, jene Rechtsprinzipien anerkennen, die *auch* dazu beitragen, dass sie unbehelligt jenen Überzeugungen gemäß leben können. Auf Seiten des Staates hat dies zur Folge, dass von ihm eine Begründungsneutralität²⁸ in dem Sinne erwartet werden kann, dass er weder zur Installierung noch zur Verteidigung jener Rechtsprinzipien und der aus ihnen folgenden Gesetze zu partikulären, beispielsweise religiösen²⁹ Gründen Zuflucht sucht oder religiöse Überzeugungen über den Schutzbereich der Grundrechte hinaus positiv sanktioniert. Die Revitalisierung eines Gotteslästerungsstrafrechts würde dieser „strukturellen Anforderung“ widersprechen.

4. Das Aestheticum der Blasphemie

Während die politische Signatur der Blasphemie eine verhältnismäßig eindeutige Antwort auf ihre polemische Gegenwart erlaubt, ist dies auf dem Terrain der

²⁷ HUSTER, STEFAN, *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 123 f.

²⁸ HUSTER, STEFAN, *Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Grenzen*, Berlin: Walter de Gruyter 2004, 6–8.

²⁹ Vgl. DREIER, HORST, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.

Kunst *nicht* der Fall. Hier herrscht eine andere Komplexität vor, die kunstimmanente, vor allem bildimmanente Gründe hat. Dabei geht es nicht nur um die Freiheit der Kunst, sondern auch um die Frage, weshalb die Kunst in der Moderne immer wiederum Blasphemie-umwittert zu sein scheint, während doch der klassische Blasphemievorwurf sich auf die Beleidigung Gottes (und seiner Heiligen) *in Gedanken, Worten und Taten* bezog, um ein Kürzel zu gebrauchen. Die Kunst spielte in diesem historischen Zusammenhang lediglich eine marginale Rolle. Das ändert sich in der Moderne.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich – in aller Kürze – auf Max Webers berühmte *Zwischenbetrachtung* in seinen *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* zurückzugreifen. Jene *Zwischenbetrachtung* trägt den Untertitel „Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“ und in der Tat kündigt Weber bereits im ersten Satz an, er wolle sich nun – „im schärfsten Kontrast gegen China“ – der „indischen Religiosität“ zuwenden, weil diese „die Wiege der theoretisch und praktisch weltverneinenden Formen von religiöser Ethik“ sei.³⁰ Dabei kommen zwei „polare“ Begriffe – die Begriffe „Askese“ und „Mystik“ – zum Einsatz. Diese beiden Typen weltablehnender Religion bilden das elementarste Strukturgefüge dieser Abhandlung und werden mit den Prädikaten „aktiv“ und „kontemplativ“ versehen.

Die aktive Askese: ein gottgewolltes Handeln als Werkzeug Gottes einerseits; andererseits: der kontemplative Heilsbesitz der Mystik, der ein „Haben“, nicht ein Handeln bedeuten will, und bei welchem der Einzelne nicht Werkzeug, sondern „Gefäß“ des Göttlichen ist, das Handeln in der Welt mithin als Gefährdung der durchaus irrationalen und außerweltlichen Heilszuständigkeit erscheinen muss.³¹

Von diesem Gegensatz gibt es eine radikale und eine mildere Fassung, wobei die radikale Fassung die Strukturlogik der *Zwischenbetrachtung* prägt.

Radikal ist der Gegensatz, wenn auf der einen Seite die Askese des Handelns sich innerhalb der Welt als deren rationale Gestalterin zur Bändigung des kreatürlich Verderbten durch Arbeit im weltlichen „Beruf“ auswirkt (innerweltliche Askese) und wenn die Mystik ihrerseits die volle Konsequenz der radikalen Weltflucht zieht (weltflüchtige Kontemplation).³²

Bekanntlich konzentriert Weber sich auf die soeben genannte „innerweltliche Askese“, die er als die eigentliche Antriebskraft eines Prozesses der Rationalisierung und der Entzauberung betrachtet.³³ Das asketische Ideal kann nämlich nicht ohne „die große Bedeutung der Konzeption des überweltlichen Schöp-

³⁰ WEBER, MAX, *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1978, 536–573, 536.

³¹ WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 538 f.

³² WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 539.

³³ ‚Rationalisierung‘ wird von Weber häufig als ein Äquivalent für oder im Zusammenhang mit ‚Systematisierung‘ gebraucht.

fungsgottes“ verstanden werden. Größer kann der Hiatus zwischen Transzendenz und Welt hier nicht gedacht werden.

Dagegen sei die kontemplative Mystik „mit der Verunpersönlichung und Immanenz der göttlichen Macht“ durchaus verwandt.³⁴ Denn nebst ihrer konsequent weltflüchtigen Variante existiert auch eine „innerweltliche Mystik“, der Immanenzvorstellungen nicht fremd sind. Alle diese Varianten haben sich im Laufe der Entwicklung erst aus „magischen Voraussetzungen“ befreien müssen,³⁵ denn kennzeichnend für die Magie ist gewissermaßen die Annahme, die Gottheit mittels unterschiedlichster Praktiken beeinflussen zu können, was ihrer Überweltlichkeit jedoch zutiefst widerspricht. Je transzendenter die göttliche Instanz ist, desto unwirksamer erweist sich die Magie.

Weber sichtet nun im Wirkungsfeld jener aktiven, also handelnden, innerweltlichen Askese eine eigentümliche Dialektik: Der Welt-entthobene Gott bildet gleichsam eine *meta-territoriale* Größe. Seine Meta-Territorialität impliziert bereits im Kern eine universalistische Ausweitung der Verpflichtungen, die seine Anhänger gegenüber anderen Menschen verspüren. Diese „Brüderlichkeitsethik“ verlangt dabei eine „rationale Systematisierung der Lebensführung“.³⁶ Aber gerade aufgrund dieser Systematisierung und angesichts des Universalismus seiner Ethik lässt dieser Typus asketischer Religion eine Spannung entstehen, die *in* allen Lebensbereichen gleichsam reproduziert wird – die Spannung *zu* diesen innerweltlichen Lebensbereichen. Letztere erweisen sich, erst recht im Kontext einer weltintervenierenden Askese, als radikal unterschieden vom Brüderlichkeitsethos *und* als innerweltliche Sphären mit „innere(n) Eigengesetzlichkeiten“.³⁷ Dialektisch kann diese Spannung genannt werden, weil die Autonomie dieser innerweltlichen Sphären sowohl das *Produkt* jener Weltablehnung ist als auch zum Motor einer *Transzendenzverschärfung* werden konnte. Die religiös motiviert „rationale Systematisierung der Lebensführung“ ist nur die eine Seite einer Medaille, deren andere Seite die wachsende Autonomie der innerweltlichen Lebensbereiche darstellt. Weber hat diese Dialektik sowohl für die Ökonomie als auch für die Politik, die Ethik, die Erotik *und* die Kunst durchexerziert.

Die Behauptungen, dass Schönheitsformen tief in den biologisch-evolutionären Prozessen verankert sind³⁸ und dass Kunst bis in die Anfänge der Zivilisationsgeschichte zurückreicht,³⁹ sind Gemeinplätze. In Webers Konstruktion, in der die ‚magische Religiosität‘ eine Frühstufe bildet, sind die Artefakte dieser Anfänge ebenfalls Zeugnisse frühester Kunst. Gemäß der soeben angesprochenen

³⁴ WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 538.

³⁵ WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 540.

³⁶ WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 540.

³⁷ WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 541.

³⁸ Vgl. REICHHOLF, JOSEPH H., *Der Ursprung der Schönheit. Darwins größtes Dilemma*, München: C.H. Beck 2011.

³⁹ Vgl. MENNINGHAUS, WINFRIED, *Das Versprechen der Schönheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

Dialektik kommt es auch im Bereich der Kunst zu Spannungen zwischen dieser und dem weltablehnenden, asketischen Erlösungsversprechen.

Für die religiöse Brüderlichkeitsethik ebenso wie für den apriorischen Rigorismus ist die Kunst als Trägerin magischer Wirkungen nicht nur entwertet, sondern direkt verdächtig. Die Sublimierung der religiösen Ethik und Heilssuche einerseits und die Entfaltung der Eigengesetzlichkeit der Kunst andererseits neigen ja schon auch an sich zur Herausarbeitung eines zunehmenden Spannungsverhältnisses. Alle sublimierte Erlösungsreligiosität blickt allein auf den Sinn, nicht auf die Form, der für das Heil relevanten Dinge und Handlungen.⁴⁰

Kunst konkurriert mit der Religion, weil sie gewissermaßen zum Auffangbecken der Restbestände der einstigen magischen Religion geworden ist. Die „Kraft der Kunst“⁴¹ konserviert die Energie magischer Religion und zeigt sich als Gegenentwurf zu einer unter Modernisierungsdruck geratenen Erlösungsreligion. Auch hier, wie bereits in den anderen Sphären, bildet sich ein autonomer Bereich, der von aller religiösen Vormundschaft emanzipiert ist und seinen eigenen Formgesetzen folgt. Die ästhetische Form löst sich von einer funktionalen Auffassung, die auf die Sinnträgerschaft von Kunst im Hinblick auf Religion setzt.

Indessen die Entfaltung des Intellektualismus und die Rationalisierung des Lebens verschieben diese Lage. Die Kunst konstituiert sich nun als ein Kosmos immer bewusster erfasster selbständiger Eigenwerte. Sie übernimmt die Funktion einer, gleichviel wie gedeuteten, innerweltlichen Erlösung vom Alltag und, vor allem, auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus. Mit diesem Anspruch aber tritt sie in direkte Konkurrenz zur Erlösungsreligion.⁴²

Überspitzt ausgedrückt: Was einst Religionskunst war, zeigt sich jetzt als Kunstreligion. Dabei lässt sich – aus Sicht des Weberschen Schemas – eine gewisse Tragik nicht übersehen: Der Rationalismus des modernen Alltags war bereits seinerseits das Produkt erlösungsreligiösen Drucks auf die ‚Welt‘, das Produkt eines Drucks, der nun durch die Kunst in ihrer quasi-religiösen Wirkung kompensiert wird. Die Konkurrenz, die auf diesem Wege entsteht, betrifft nicht nur die asketische Variante der Weltablehnungsreligion, sondern auch deren mystische Variante.

Die irrationalste Form des religiösen Sichverhaltens aber, das mystische Erlebnis, ist in seinem innersten Wesen nicht nur form-fremd, unformbar und unaussagbar, sondern formfeindlich, weil es gerade im Gefühl der Sprengung aller Formen das Eingehen in das jenseits jeder Art von Bedingtheit und Formung liegende All-Eine erhoffen zu können glaubt. Ihm kann die unzweifelhafte psychologische Verwandtschaft der künstlerischen mit der religiösen Erschütterung nur ein Symptom des diabolischen Charakters jener bedeuten.⁴³

⁴⁰ WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 554 f.

⁴¹ MENKE, CHRISTOPH, *Die Kraft der Kunst*, Berlin: Suhrkamp 2013.

⁴² WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 555.

⁴³ Alle Zitate aus: WEBER, *Zwischenbetrachtung*, 556 f.

Selbstverständlich ist die Entwicklungslogik, die Weber uns zeigen möchte, in hohem Maße schematisch. Vermutlich wird man an vielen Stellen erhebliche Korrekturen anbringen müssen. Aber sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht kann sie als Interpretationshilfe im Hinblick auf die in der Tat spannungsreiche Beziehung zwischen Kunst und Religion angewandt werden, nicht zuletzt hinsichtlich der Gotteslästerungsproblematik. Es ist vor allem das *Bild*, das regelmäßig zu heftigen Konflikten führt – vom Byzantinischen Bilderstreit über die ikonoklastischen Wellen im Wirkungsfeld der Reformation bis hin zu den modernen Blasphemieprozessen. Um eine schöne Formulierung von Hans Belting zu benutzen: Es gab Zeiten, wo „Bildfragen als Glaubensfragen“ behandelt wurden und um „das echte Bild“ mehr oder weniger friedlich gerungen wurde.⁴⁴

Aber auch heute noch, wie beispielsweise im Werk von Navid Kermani,⁴⁵ lassen sich jene Bildfragen als Fragen „ungläubigen Staunens“ in überaus frommer Absicht interpretieren. Kunstbilder sind nach der Reformation allerdings keine Kultbilder mehr, jedenfalls nicht primär und immer seltener. Insofern bildet das 16. Jahrhundert eine Zäsur zwischen einem Zeitalter, in dem das Bild, jedenfalls das religiöse Bild, verehrt wurde, und dem anbrechenden Zeitalter autonomer Kunst. Wiederum ist es Hans Belting, der diesen Bruch treffend beschrieben hat:

Die Kunst wird entweder zur Religion zugelassen oder von ihr ausgeschlossen, aber sie ist kein eigentlich religiöses Phänomen mehr. In dem Funktionsbereich „Kunst“ spezialisieren sich die Bilder auf Sonderaufgaben der Bildung und der ästhetischen Erfahrung. So ging ein allgemeiner Bildbegriff verloren, auch wenn der Sammelbegriff „Kunst“ diese Parzellierung verschleiert. Der objektive Bildbegriff, der nicht an der Vorstellung von Kunst hing, war dem modernen Bewusstsein nicht mehr adäquat. Seine Abschaffung öffnete den Raum für eine ästhetische Neubestimmung des Bildes, für das die „Regeln der Kunst“ galten.⁴⁶

Es liest sich diese Passage wie ein Kommentar auf Webers Anmerkungen zur Kunst in der soeben umrissenen *Zwischenbetrachtung*. Das Bild büßt auf den ersten Blick seine Magie – seine „Macht des Erscheinens“⁴⁷ – ein und muss einer nunmehr überwiegend ästhetischen Interpretation weichen. Dies ist die Geburtsstunde der künstlerischen Freiheit. Das Bild inkarniert in keiner Weise seinen religiösen Gegenstand – es muss weder verehrt noch angebetet werden. Mit der einsetzenden Auslagerung der Kunst aus dem Bereich religiöser Vorgaben dogmatischer oder kultischer Natur rückt der Künstler in eine zentrale Position.

⁴⁴ Vgl. BELTING, HANS, *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München: C. H. Beck 2005.

⁴⁵ Vgl. KERMANI, NAVID, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München: C. H. Beck 2005.

⁴⁶ BELTING, HANS, *Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München: C. H. Beck 1991, 511.

⁴⁷ SEEL, MARTIN, Form als eine Organisation der Zeit, in: ders., *Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007, 39–55.

Der Maler ist nun ein Dichter und hat deswegen den Anspruch auf dichterische Freiheit. Mit ihr interpretiert er auch die religiösen Wahrheiten. Das religiöse Thema ließ sich vom Künstler nur noch erfinden. Man konnte es ja nicht wirklich sehen wie die Gegenstände von Stilleben und Landschaft. Die Präsenz des Werks ist etwas anderes als die einstige Präsenz des Heiligen *im* Werk. Aber worin besteht diese Präsenz? Es ist eigentlich eine Idee, die man im Werk sichtbar macht: die Idee der Kunst oder die Idee, die sich der Künstler von seinem Werk gemacht hat.⁴⁸

Die zentrale Kategorie in diesem Zitat ist die der ‚Präsenz‘. Belting sagt präzise, um welche Präsenz es sich da handelt, nämlich um die „einstige Präsenz des Heiligen *im* Werk“. Das Kultbild ist nämlich deshalb Gegenstand kultischer Handlungen, weil es die ‚Präsenz des Heiligen‘ gleichsam *enthält*. Das im Bild dargestellte Heilige präsentiert sich im strengen Sinne des Wortes. Es ist in ihm, dem Bild, anwesend. Vielleicht kann man in diesem Zusammenhang von einer *Realsymbolik* des Bildes sprechen. Dieser seltsame Begriff, der augenscheinlich Inkommensurables – Realität und Symbolik – kombiniert, drückt dennoch aus, um was es hier geht: Das Bild *symbolisiert* zwar das Dargestellte und soll deshalb mit Letzterem nicht verwechselt werden, aber *gleichzeitig realisiert* es dessen eigentümliche Präsenz: „Das Bild tritt an die Stelle der unzugänglichen Sache.“⁴⁹ Mit dieser realsymbolischen Bildauffassung hat das ästhetische Bild allerdings nur noch wenig zu tun. Die Verehrung weicht der ästhetischen Erfahrung.⁵⁰

Das Bild stellt eine ‚Idee‘ dar, wie Belting sagt. Es sichert nicht länger die *Präsenz* des Dargestellten, sondern bildet die Repräsentation jener ‚Idee‘. Die Kunst betritt nun das Zeitalter ihrer *Deutung*. Und jede Deutung ist einem Prozess der hermeneutischen Vervielfältigung, einem Vorgang der *Vervieldeutigung* unterworfen. Mit Jan Assmann könnte man, um diesen Übergang zu markieren, probeweise auf die Kategorien der ‚Repetition‘ und ‚Interpretation‘ zurückgreifen, die er „funktionell äquivalente Verfahren in der Herstellung kultureller Kohärenz“ nennt.⁵¹ Kultureller Sinn lässt sich vermitteln über rituelle Kohärenz, bei der die Wiederholung dominiert, aber auch über textuelle Kohärenz, die zur Interpretation zwingt. Die Bildung eines Kanons kann das Ausmaß an Interpretation zwar eine Zeit lang bändigen, aber irgendwann sprengt die Interpretationsarbeit diese Limitierung. Auch kanonische Texte werden früher oder später Gegenstand freier Deutung. Bezogen auf den Unterschied zwischen Kultbild und Kunstbild heißt das: Das Kultbild ist Gegenstand der Repetition, Objekt einer sich wiederholenden, rituellen Verehrung. Das Kunstbild dagegen ist Gegenstand einer Interpretation, Objekt einer unlimitierten Deutung seines

⁴⁸ BELTING, *Bild und Kunst*, 51f.

⁴⁹ WEIGEL, SIGRID, *Grammatologie der Bilder*, Berlin: Suhrkamp 2015, 15.

⁵⁰ Vgl. BUBNER, RÜDIGER, Zur Analyse ästhetischer Erfahrung, in: ders., *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 52–69.

⁵¹ ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck 1999, 89.

Sinnes. Ein direkterer Anschluss an Beltings Terminologie findet sich bei Hans Ulrich Gumbrecht, der – ebenfalls im Zeitalter der Reformation – einen Bruch diagnostiziert: Die einstige ‚Präsenz‘-Kultur weicht einer ‚Sinn‘-Kultur, einer hermeneutischen Kultur.⁵² Auf unsere Fragestellung bezogen heißt das, dass im Übergang von einer Bildkultkultur zu einer Bildkunstkultur sich der Übergang von einer Präsenz- zu einer Sinnkultur vollzieht.

Nun wäre es aber ein Fehler, diesen Übergang allzu scharf und als irreversibel zu konturieren. Bilder mögen zwar ihren Kultstatus in den nachreformatoren Zeitaltern weitgehend verloren haben, aber ihre Ästhetisierung und Hermeneutisierung, also ihre Einschnürung in das Korsett von Kunst und Interpretation, sollte tunlichst vermieden werden. Das Bild verliert zwar in einem hohen Maße seine religiöse Signatur, aber seine Wirkung ist keineswegs begrenzt auf die Anregung unserer Deutungen und auf die korrespondierenden ästhetischen Erfahrungen. Es sind nicht bloß Ideen, die entschlüsselt werden wollen, und die ästhetische Erfahrung beschränkt sich keineswegs auf ein neutrales Genießen. Bereits in der Verabschiedung des Kultbildes zeichnete sich eine eigentümliche Zweideutigkeit ab. Bezogen auf den historischen Bildersturm spricht Horst Bredekamp von dem „Dilemma des Ikonoklasmus“:

Der Bildersturm bekräftigt, was er ablehnt: Er hält die Bilder für leblos, aber indem er diese vernichtet, als wären sie lebendige Verbrecher, Hochverräter oder Ketzler, vermittelt er ihnen das zunächst abgesprochene Leben. Gemessen am Grad seiner Aktivität gegenüber dem Bild, wird der Bilderstürmer stärker durch die Bilder geleitet als der Bildverehrer. Im Glauben daran, dass mit dem Bild das von ihm Dargestellte vernichtet wird, sind Ikonoklasten die Agenten der destruktiven Ausprägung des substitutiven Bildaktes.⁵³

Nun braucht es nicht den Furor der Ikonoklasten, damit das Bild sich seiner ‚Präsenz‘ wieder bemächtigen kann.⁵⁴ Dennoch hat Belting ein genaues Gespür für die Wiederaufladung des Bildes mit einer energischen Gegenwärtigkeit, die mit der Austreibung des Sakralen vermeintlich ihrem Ende entgegenseh. Das Bild *als Bild* rückt nun ins Zentrum der Aufmerksamkeit und dabei zeigt sich, dass es nur deshalb Träger einer religiösen Präsenz sein konnte, weil es *selbst* über Energien der Präsenzschöpfung verfügte. Mit anderen Worten: Das „Heilige“, wie es Belting nannte, vermochte nur deshalb präsent zu sein, weil bereits die Bilder selber eine Kraft der Präsenzherstellung enthielten. Bredekamp nennt das den „Bildakt“. Er fragt sich,

welche Kraft das Bild dazu befähigt, bei Betrachtung oder Berührung aus der Latenz in die Außenwirkung des Fühlens, Denkens und Handelns zu springen. Im Sinne dieser Frage

⁵² GUMBRECHT, HANS ULRICH, *Diessets der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, 98–100; vgl. KOERNER, JOSEPH LEO, *Die Reformation des Bildes*, München: C. H. Beck 2017.

⁵³ BREDEKAMP, HORST, *Theorie des Bildaktes*, Berlin: Suhrkamp 2010, 210.

⁵⁴ „Präsenz“ ist ein häufig wiederkehrender Begriff in den Schriften von Hans Belting und Hans Ulrich Gumbrecht.

soll unter dem Bildakt eine Wirkung auf das Empfinden, Denken und Handeln verstanden werden, die aus der Kraft des Bildes und der Wechselwirkung mit dem betrachtenden, berührenden und auch hörenden Gegenüber entsteht.⁵⁵

Zweifelslohne kann man daran festhalten, dass der Übergang vom Kultbild zum Kunstbild die substanzielle Präsenz religiöser Gehalte geschwächt hat. Diese Schwächung hat mit Sicherheit *auch* mit einem schlichten Themenwechsel zu tun. Und es gibt keinen Grund daran zu zweifeln, dass die (nachreformatorische) Ästhetisierung des Bildes zusammen mit dem wachsenden Stellenwert der Interpretation, also mit der *Hermeneutisierung* der Kunstbetrachtung, jene Schwächung noch vorangetrieben hat. Es gibt jedoch *keinen* Grund anzunehmen, dass der Bildakt selber damit auf Abstand gehalten worden sei. Dort, wo das Hermeneutische prävaliert, haben wir natürlich mit einer gewissen Dominanz des Intellektuellen und somit mit einer distanzschaffenden Reflexivität zu tun. Es bleibt aber ein „Diesseits der Hermeneutik“, worin nach wie vor eine „Produktion von Präsenz“ stattfindet.⁵⁶

Was hat diese Entwicklung mit der Blasphemie zu tun? In historischer Perspektive fällt zunächst auf, dass das Delikt der Blasphemie im Laufe der frühen Moderne sein Charakteristikum als ‚Zungensünde‘ und als gedankliche Beleidigung Gottes langsam abtritt und in den Kunstbereich hinein wandert. Die Schändung religiöser Kultbilder oder religiöser Objekte wurde natürlich auch in vormodernen Zeiten strafrechtlich sanktioniert, aber unter modernen Vorzeichen ist Blasphemie als Beleidigung Gottes von einem Kultdelikt hauptsächlich zu einem *Kunstdelikt* geworden. Das ist nicht überraschend, weil die kritische Auseinandersetzung mit der (christlichen) Religion nicht nur im politischen und akademischen Milieu zu finden ist, sondern ebenso im Milieu der Künste. Kunst wird zum Träger religionskritischer Äußerungen.

Diese Erklärung, die sich auf die *Thematik* dieser Kunstprodukte richtet, reicht aber längst nicht aus. Die Empfindlichkeit angesichts religionskritischer Bilder hängt ebenso mit ihrem *Bildstatus* zusammen, mit ihrem *Aktvermögen*, mit ihrer Fähigkeit, wie Bredekamp es formulierte, „in die Außenwirkung des Fühlens, Denkens und Handelns zu springen“. Kunstkritische Bilder lassen sich jedenfalls nicht immer auf ihre jeweilige Idee reduzieren, die zur Interpretation und zur intellektuellen Auseinandersetzung zwingt. Dies kann nur deshalb geschehen, weil es eine Art „Nachleben der Bilder“ gibt,⁵⁷ ein Nachleben der

⁵⁵ BREDEKAMP, *Bildakt*, 52.

⁵⁶ Die beiden Zitate sind dem Titel von Hans Ulrich Gumbrechts bahnbrechender Studie *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz* entnommen. Vgl. in diesem Zusammenhang auch GUMBRECHT, HANS ULRICH, *Nach 1945: Latenz als Ursprung der Gegenwart*, übers. v. Born, Frank, Berlin: Suhrkamp 2012; ders., *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*, München: Hanser 2011; ders., *Unsere breite Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp 2010.

⁵⁷ DIDI-HUBERMAN, GEORGES, *Das Nachleben der Bilder*, Berlin: Suhrkamp 2010.

Kultbilder in den Kunstbildern. Das Sein der Bilder betrifft (und provoziert) unsere Existenz, unser „Fühlen, Denken und Handeln“ gleichermaßen. Was für die einen als Kunstgenuss gilt und als die ästhetisch initiierte Anregung von Kunstinterpretationen, stellt für andere eine Präsenz dar, die als substantiell religiös gilt.

5. Pavel Florenskij und die Verwerfung der Moderne

Zu den bedeutendsten Stimmen einer gegenmodernen Bildauffassung zählt Pavel Florenskij, der russische Physiker, Mathematiker, Dichter und Priester, der im Jahre 1937 in einem sowjetischen Lager den Tod fand. Florenskijs Theorie der Ikone lässt sich als ein höchst instruktives, aber auch eigenwilliges Beispiel für jenen Bruch zwischen Kult- und Kunstbild handhaben, den wir bereits ausführlicher behandelt haben. Im Falle Florenskijs ist dieser Bruch aufgeladen mit einer radikalen Abwertung des Kunstbildes und einer damit eng verknüpften Ablehnung der Moderne. Im Grunde ist das Kunstbild für ihn bereits als solches ein blasphemisches Geschehen. Dennoch lohnt es sich, seine Theorie der Ikone zur Kenntnis zu nehmen. Florenskij siedelt den genannten Bruch allerdings ein Jahrhundert früher an als Belting, nämlich in der Frührenaissance des 15. Jahrhunderts. Dabei steht im Vordergrund, was man die Selbstermächtigung des Künstlers nennen könnte. Mit der absoluten Privilegierung des künstlerischen Auges geht eine Entwertung des Raums mitsamt seinem religiösen Inhalt einher.

Alle Orte des Raums sind bei einer solchen Auffassung ihrem Wesen nach ohne Qualität und alle gleich farblos – alle, außer diesem einen absolutistisch vorherrschenden Punkt. Dessen Glück nun darin gründet, Residenz des optischen Zentrums des rechten Auges des Künstlers sein zu dürfen. Dieser Ort wird somit zum Zentrum der Welt erklärt. [...] Wahrhaftig, von seinem „Standpunkt“ aus schaut er auf das Leben, ohne jede weitere Originalität! Denn jeder für absolut erklärte Punkt unterscheidet sich in Wahrheit in nichts von allen übrigen Punkten des Raumes.⁵⁸

Der Raum ist zu einem geometrisch konstruierten Behälter geworden, zu einem Vehikel der Herrschaft des Subjekts über die dort platzierten Wesen und Dinge. Für Florenskij ist dies der Sündenfall der Neuzeit, denn nun entsteht ein gepuffertes Subjekt, das zum Besitzer des solchermaßen konfigurierten Raums wird und unzugänglich für die Präsenz Gottes geworden ist. Dieser Sündenfall der Neuzeit habe eine gänzliche Konfusion verursacht, eine radikale Umwertung aller einst religiösen Wertungen und eine Verunreinigung der vorherigen Klarheit der Realität.

⁵⁸ FLORENSKIJ, PAVEL, Die umgekehrte Perspektive, in: ders., *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*, übers. v. Sikojev, André, München: Matthes & Seitz 1989, 7–79, 67.

Sobald der bedingungslose Theozentrismus suspekt geworden war und neben der Musik der Sphären die Musik der Erde erklang (ich meine damit „an die Erde“ im Sinne der Selbstbestätigung des menschlichen „Ich“), nahm auch das Bestreben seinen Anfang, an die Stelle einer inzwischen getrübbten und vernebelten Realität – das Ähnliche und das Trugbild zu setzen und an die Stelle der Theurgie eine illusionistische Kunst bzw. an die Stelle göttlicher Handlungen – das Theater.⁵⁹

Selbstverständlich braucht (und sollte) man Florenskijs Sicht nicht teilen. Seine Wertung ist in Teilen ebenso fragwürdig wie ungerecht. Sein Gesamturteil bleibt schwer nachvollziehbar. Dennoch lohnt es sich, sich seinem überragenden Text über die *Ikonostase* zuzuwenden. Auch diese Schrift setzt die Verurteilung der Zentralperspektive voraus, aber vermag es, dieser *im Rahmen einer Theorie der Ikone* eine hohe Plausibilität zu verleihen. Florenskij richtet in diesem Zusammenhang seine Aufmerksamkeit auf die umgekehrte Perspektive, die man auf manchen Ikonen sehen kann: Der Betrachter wird von einer nach außen und auf ihn zu gewölbten Perspektive getroffen, die ihn gleichsam zu einem Teil des Bildinhalts macht. Das Bild geht nicht perspektivisch von ihm aus, sondern auf ihn zu. *Er* schaut in gewisser Weise weniger auf das Bild als vielmehr *dieses* auf ihn. *Er* wird angeschaut und umfassen. Nicht *er* blickt auf das Bild im Fangnetz der Zentralperspektive. Zur Verdeutlichung der Erfahrung, die eine solche umgekehrte Perspektive vermittelt, greift Florenskij auf Erfahrungen des Träumens zurück, worin der lineare, vorwärts gerichtete Zeitpfeil nicht länger gilt.

Also eilt im Traum die Zeit – und zwar die beschleunigte – der Gegenwart *entgegen*, *gegen* die Bewegung der Zeit des Wachbewusstseins. Sie ist umgestülpt, und folglich sind zugleich mit ihr auch alle konkreten Bilder umgestülpt. Das heißt aber, dass wir in das Gebiet des *imaginären Raums* übergewechselt sind.⁶⁰

Verlangt wird die „Anerkennung der *umgekehrten Zeit*“,⁶¹ wie sie sich im Träumen zeigt, und *mit ihr* die Anerkennung einer anderen Perspektive, der umgekehrten Perspektive. Selbstverständlich ist dies für Florenskij kein bloß ästhetisches Problem, sondern ein Problem mit radikal-ontologischen und religiösen Konsequenzen. Das Imaginäre ist nämlich nicht das Produkt unserer Imaginationsarbeit und Phantasie. Es legt vielmehr Zeugnis ab von einer anderen Realität. Es gilt in radikalplatonischer Manier in diese hinüberzuwechseln. Die umgekehrte Perspektive ist gleichsam der Weg dorthin, allerdings ein Weg, der nicht von uns ausgeht, sondern bereits Teil jener anderen Realität selber ist.

⁵⁹ FLORENSKIJ, *Perspektive*, 35.

⁶⁰ FLORENSKIJ, PAVEL, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland*, übers. v. Werner, Ulrich, Stuttgart: Urachhaus ²1990, 46.

⁶¹ FLORENSKIJ, *Ikonostase*, 39.

Dieses Imaginäre [ist] für diejenigen, die sich selbst umgestülpt, die sich umgedreht haben, wenn sie das geistige Zentrum der Welt erreichen, ja das eigentlich Reale [...], ebenso real wie sie selbst [...]. Es ist dasselbe Sein, von der *anderen* Seite aus betrachtet durch diejenigen, die auf die andere Seite übergewechselt sind. Es sind dies die Antlitze und geistigen Bildnisse der Dinge, die derjenige zu sehen vermag, der in sich sein ursprüngliches Antlitz zur Erscheinung gebracht hat, das Bild Gottes, auf Griechisch die *Idee*.⁶²

Diese Idee manifestiert sich im Traum und die Ikone ist gleichsam ein *Traumträger*. Weit davon entfernt, das bloße Produkt eines durch die Modi des bewussten Lebens unzensierten Unterbewussten zu sein, stellt der Traum das lebendige Zeugnis einer anderen Welt dar, in der Zeit und Wahrnehmung völlig anders strukturiert sind als im Alltag. Im Traum tauchen die Bilder aller Dinge in ihrem geistigen Zustand auf und werden zu Antlitzen des höchsten Ikons, des Antlitz Gottes. Die dortige Realität ist realer als die Realität, wie sie sich den Noch-nicht-Umgestülpten zeigt.

[Der Traum ist] durch und durch teleologisch, d. h. symbolisch. Er ist gesättigt mit dem Sinn einer anderen Welt, er ist der nahezu reine Sinn einer anderen Welt, unsichtbar, ungegenständlich, unvergänglich, obschon sichtbar und gleichsam gegenständlich zur Erscheinung gebracht. Er ist nahezu reiner Sinn, eingeschlossen in eine überaus feine Hülle, und deswegen fast gänzlich Erscheinung einer anderen, *jener* Welt. Der Traum ist die gemeinsame Grenze einer Reihe niederer Zustände und einer Reihe höherer Erfahrungen, die Grenze, wo das Diesseits feiner und das Jenseitige dichter wird.⁶³

Je weiter wir von jenem höheren Zustand entfernt sind und je *unträumerischer* wir unsere Leben führen, um so dünner sind die Gefilde, in denen wir uns aufhalten. Realitätsgesättigter dagegen ist die Ikone selbst, denn sie inkarniert das Dargestellte. Das Küssen der Ikone berührt das dort anwesende Heilige. Der Bildakt, wie ihn Bredekamp beschrieben hat, könnte besser nicht illustriert werden als in folgender Darstellung der Ikonostase.

Die Ikonostase ist die Grenze zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt, und die Altarschranke wird realisiert, wird dem Bewusstsein zugänglich gemacht durch die festgefügte Reihe der Heiligen, durch die Wolke von Zeugen, die den Thron Gottes umgeben, die Sphäre himmlischen Ruhms und das Geheimnis verkünden. Die Ikonostase ist eine *Vision*. Die Ikonostase ist eine Erscheinung der Heiligen und der Engel, eine Angelophanie, eine Erscheinung der himmlischen Zeugen, und vor allem der Muttergottes und Christi Selbst im Fleisch – der Zeugen, die verkünden, was jenseits des Fleisches ist. *Die Ikonostase – das sind die Heiligen selbst*.⁶⁴

Die Ikonostase lädt nicht bloß zur Betrachtung ein. Sie hat nicht die Funktion, den Raum zu verschönern. Sie verlangt sogar mehr als Andacht, sie ist kein Abbild, sondern für die Betenden Vorbild im sinnlichsten Sinn des Wortes, das

⁶² FLORENSKIJ, *Ikonostase*, 47.

⁶³ FLORENSKIJ, *Ikonostase*, 48.

⁶⁴ FLORENSKIJ, *Ikonostase*, 68 f.

Bild der Heiligen, die vor uns sind und denen man sich anverwandeln sollte. An dieser Stelle folgt eine der schönsten, geradezu ergreifenden Passagen aus Florenskijs Werk.

Und wenn alle in der Kirche Betenden genügend durchgeistigt wären, wenn das Auge aller Gläubigen und Betenden unentwegt sehend wäre, so gäbe es in der Kirche keine andere Ikonostase als Seine vor Gott Selbst stehenden Zeugen, die durch ihre Antlitze und durch ihre Worte Seine schreckliche und herrliche Anwesenheit verkünden.⁶⁵

Der unangemessene Umgang mit der ikonischen Realität, erst recht ihre Verletzung oder Verächtlichmachung, müssen auf dem Hintergrund dieser Ontologie als blasphemisches Verbrechen schlechthin eingestuft werden. Wie wir gesehen haben, ist die Ikone Bestandteil einer ‚imaginären Realität‘, die realer ist als die vermeintliche Realität. Deshalb bekommt die Kennzeichnung der Blasphemie als ‚imaginäres Verbrechen‘, wie sie von Jacques de Saint Victor bezeichnet wurde, plötzlich eine ganz andere Bedeutung. *Aus dem imaginären Verbrechen ist nun ein Verbrechen am Imaginären geworden.* Das Kunstbild weicht einem Kultbild, das mehr ist als ein kultisches Vehikel, sondern Präsenzansprüche des Heiligen anmeldet. Auch diese Erfahrung ist Bestandteil des Erfahrungsraums der Moderne, allerdings einer der Moderne abgekehrten Erfahrung. Es gibt keinen Grund, sie als religiöse Erfahrung *nicht* zu respektieren. Es ist zu hoffen, dass wir aus dem Zwiespalt der Blasphemie als Politicum und als Aestheticum *nicht* herausfinden. Während wir dort das ‚imaginäre Verbrechen‘ mit rechtstaatlichen Mitteln möglichst einhegen sollten, wären wir gut beraten, das Verbrechen am Imaginären zu vermeiden. Um es mit den schönen Worten von Michael Kühnlein auszudrücken: Die Freiheit bringt sich dort am schönsten zur Geltung, „wo die Würde des Rechts – frei nach Schiller – durch die Anmut des Verzichts ergänzt wird“.⁶⁶

Literaturverzeichnis

- AGAMBEN, GIORGIO, In wessen Namen?, in: ders., *Die Erzählung und das Feuer*, Frankfurt/M.: Fischer 2017.
- , Was ist der Schöpfungsakt?, in: ders., *Die Erzählung und das Feuer*, Frankfurt/M.: Fischer 2017.
- ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck 1999.
- BELTING, HANS, *Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München: C. H. Beck 1991.
- , *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München: C. H. Beck 2005.

⁶⁵ FLORENSKIJ, *Ikonostase*, 69.

⁶⁶ KÜHNLEIN, MICHAEL, *Wer hat Angst vor Gott? Über Religion und Politik im postfaktischen Zeitalter*, Stuttgart: Reclam 2017, 76.

- BREDEKAMP, HORST, *Theorie des Bildaktes*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- BUBNER, RÜDIGER, Zur Analyse ästhetischer Erfahrung, in: ders., *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES, *Das Nachleben der Bilder*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- DREIER, HORST, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013.
- , *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München: C. H. Beck 2017.
- FLORENSKIJ, PAVEL, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland*, übers. v. Werner, Ulrich, Stuttgart: Urachhaus 1990.
- , Die umgekehrte Perspektive, in: ders., *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*, übers. v. Sikojev, André, München: Matthes & Seitz 1989, 7–79.
- GRIMME, DIETER, Was schuldet der Staat der Religion?, in: *Süddeutsche Zeitung*, 25.09.2012, Nr. 222, 12.
- GUMBRECHT, HANS ULRICH, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- , *Nach 1945: Latenz als Ursprung der Gegenwart*, übers. v. Born, Frank, Berlin: Suhrkamp 2012.
- , *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*, München: Hanser 2011.
- , *Unsere breite Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- HUSTER STEFAN, *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- , *Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates – Gehalt und Grenzen*, Berlin: Walter de Gruyter 2004.
- JOAS, HANS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp 2017.
- KERMANI, NAVID, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München: C. H. Beck 2005.
- KOERNER, JOSEPH LEO, *Die Reformation des Bildes*, München: C. H. Beck 2017.
- KÜHNLEIN, MICHAEL, *Wer hat Angst vor Gott? Über Religion und Politik im postfaktischen Zeitalter*, Stuttgart: Reclam 2017.
- MARTYNKEWICZ, WOLFGANG, *Das Zeitalter der Erschöpfung. Die Überforderung des Menschen durch die Moderne*, Berlin: Aufbau 2013.
- MENKE, CHRISTOPH, *Die Kraft der Kunst*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- MENNINGHAUS, WINFRIED, *Das Versprechen der Schönheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.
- OSTERHAMMEL, JÜRGEN, Was war und ist „der Westen“?, in: ders., *Die Flughöhe der Adler. Historische Essays zur globalen Gegenwart*, München: C. H. Beck 2017, 101–114.
- REICHHOLF, JOSEPH H., *Der Ursprung der Schönheit. Darwins größtes Dilemma*, München: C. H. Beck 2011.
- RIESEBRODT, MARTIN, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München: C. H. Beck 2007.
- ROSA, HARTMUT, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- ROY, OLIVIER, *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, aus dem Französischen von Schäfer, Ursel, München: Siedler 2010.
- SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie. Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, Hamburg: Hamburger Edition 2017.

- SCHRÖDER, WINFRIED, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: Frommann Holzboog 1998.
- , *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*, Stuttgart: Frommann Holzboog 2002.
- SEEL, MARTIN, Form als eine Organisation der Zeit, in: ders., *Die Macht des Erscheinens. Texte zur Ästhetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- TAYLOR, CHARLES, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- , What Does Secularism Mean?, in: ders., *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 2011, 303–325.
- TRIMONDI, VICTOR/TRIMONDI, VICTORIA, *Krieg der Religion. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München: Fink 2006.
- TÜRCKE, CHRISTOPH, *Philosophie des Traums*, München: C. H. Beck 2008.
- , *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift*, München: C. H. Beck 2005.
- WEBER, MAX, Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1978, 536–573.
- WEIGEL, SIGRID, *Grammatologie der Bilder*, Berlin: Suhrkamp 2015.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

Abseits der Betroffenheit

Blasphemie als Aushandlung von sozialer Ordnung*

JENS KÖHRSEN

Zum Erstaunen vieler Beobachterinnen und Beobachter ist Blasphemie in der späten Moderne öffentlich äußerst sichtbar geworden. Prominente Fälle wie *Die satanischen Verse* von Salman Rushdie, die Mohammed-Karikaturen der dänischen Zeitschrift *Jyllands-Posten*, die angekündigte Koranverbrennung durch den freikirchlichen Pastor Terry Jones in den USA oder der Terroranschlag auf das Redaktionsbüro von *Charlie Hebdo* haben das Thema auf die Tagesordnung gerufen und zu öffentlichen Debatten über den Umgang mit religionsdifamierender Kommunikation geführt. Bisher liegen jedoch kaum sozialwissenschaftliche Forschungen und theoretische Modelle über Blasphemie vor. In der vorliegenden Literatur wird Blasphemie häufig als eine Verletzung von religiösen Gefühlen interpretiert. Dabei steht die persönliche Betroffenheit der ‚Geschädigten‘ im Zentrum, welche im schlimmsten Fall in Gewalt und dauerhafte soziale Zerwürfnisse umschlage. Der Fokus der Beobachtung liegt somit auf dem destruktiven Potenzial von Blasphemie, zu dessen Bändigung über interkulturelle Toleranz, die Grenzen legitimer Meinungsäußerung und das gemeinsame Erlernen von Streitkulturen debattiert wird.¹

In diesem Aufsatz wird eine alternative Deutung von Blasphemie angeboten, welche blasphemische Interaktion als Akt der Verhandlung von sozialer Ordnung versteht. Dabei geht es nicht um die persönliche Betroffenheit der Akteure

* Für die hilfreiche Kommentierung des Textes dankt der Autor Rahel Weber sowie Matthias Gockel und Matthias D. Wüthrich.

¹ Siehe etwa HABERER, JOHANNA, Grenzen der Toleranz? Theologische Anmerkungen zu „Blasphemie“ als einem medialen Phänomen, in: Laubach, Thomas/Lindner, Konstantin (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Münster: LIT Verlag 2014, 25–36; LAUBACH, THOMAS/LINDNER, KONSTANTIN, Lächerlicher Glaube. Vorwort, in: dies. (Hg.), *Blasphemie*, 7–9, 8; SCHEFFLER, THOMAS, Kränkung und Gewalt. Ehre und Blasphemie als Sicherheitsprobleme der Weltgesellschaft, in: Palaver, Wolfgang/Siebenrock, Roman/Regensburger, Dietmar (Hg.), *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, Innsbruck: Innsbruck University Press 2008, 29–58; SCHICK, LUDWIG, Blasphemie und der Glaube, in: Laubach/Lindner, *Blasphemie*, 11–23, 22.

sondern um gesellschaftliche Ordnungsspiele, die zwei Arten von Verhältnissen aushandeln: (a) das Verhältnis zwischen unterschiedlichen religiösen Akteuren auf dem religiösen Feld in Form von innerreligiösen Hierarchiespielen und (b) das Verhältnis zwischen dem religiösen Feld und anderen gesellschaftlichen Feldern in Form von gesellschaftlichen Grenzspielen. Blasphemie dient der Aushandlung gesellschaftlicher Ordnungen, die einerseits das religiöse Feld selbst und andererseits dessen Verhältnis zu anderen Feldern betreffen. Der Fokus dieser Perspektive liegt auf dem gesellschaftskonstruierenden Potenzial von Blasphemie.

Der Aufsatz ist wie folgt strukturiert: Im nächsten Abschnitt werden drei Perspektiven vorgestellt, die in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Blasphemie häufig auftauchen. Ausgehend von der Darstellung des Forschungsstands wird im dritten Abschnitt eine vierte Perspektive entwickelt. Diese Perspektive basiert auf der soziologischen Theorie der Felder und betrachtet Blasphemie als ein Interaktionssystem, das soziale Ordnung verhandelt. Der erste Teil dieses Abschnitts führt in die Feldtheorie ein, während diese Theorie im zweiten und dritten Teil auf Blasphemie angewandt wird. Im letzten Abschnitt werden die zentralen Argumente zusammengefasst und ein Ausblick auf mögliche Forschungsfelder vorgenommen, die mit dieser Perspektive untersucht werden können.

1. Drei Perspektiven auf Blasphemie

Das Thema Blasphemie wurde trotz wachsender öffentlicher Präsenz sozialwissenschaftlich bisher nur wenig bearbeitet. Saada spricht mit Blick auf die wissenschaftliche Literatur zum Thema gar von „Kargheit“ und „Verworrenheit“.² Eine Diagnose, die sich in dieser Radikalität mit Blick auf die zunehmende wissenschaftliche Prominenz des Themas nicht ganz teilen lässt.³ Tatsächlich sind die Beiträge jedoch über verschiedene Disziplinen verstreut, so dass ein einheitlicher wissenschaftlicher Diskurs kaum erkennbar ist. Während eine stärkere Auseinandersetzung mit dem Thema in der Rechtswissenschaft stattgefunden hat, ist Blasphemie bisher kein etabliertes Thema in den Sozialwissenschaften und wird selbst in der Religionswissenschaft und Religionssoziologie kaum behandelt.⁴

² FAVRET-SAADA, JEANNE, *Rushdie und Co. Vorbedingungen einer Anthropologie der Blasphemie*, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 9 (2015), 267–283.

³ Siehe etwa BERKMANN, BURKHARD JOSEF, *Von der Blasphemie zur „hate speech“? Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt* (Aus Religion und Recht Bd. 13), Berlin: Frank & Timme 2009; LAUBACH/LINDNER, *Blasphemie*; LEVY, LEONARD WILLIAMS, *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, London: University of North Carolina Press 1995; WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

⁴ Siehe auch FAVRET-SAADA, *Rushdie*, 269.

Vor dem Hintergrund von Säkularisierungsannahmen stellen die Beiträge die öffentliche Präsenz des Themas Blasphemie oft als eine Überraschung dar.⁵ Da Säkularisierungsansätze davon ausgehen, dass sich Religion aus dem öffentlichen Raum zurückziehe, verweise die öffentliche Präsenz des Themas Blasphemie, so die Argumentation, auf das Gegenteil: massenmediale Debatten um Blasphemie illustrieren die hohe Relevanz von Religion im öffentlichen Raum und widerlegen damit Säkularisierungsannahmen.⁶ Dass besonders viele wissenschaftliche Beobachter von Säkularisierungsannahmen ausgehen und deshalb von der öffentlichen Präsenz des Themas Blasphemie überrascht sein werden, lässt sich jedoch bezweifeln. Spätestens ab den 1990er Jahren werden Säkularisierungstheorien im religionssoziologischen Diskurs vehement in Frage gestellt, während ab der Jahrtausendwende gar von einer Kehrtwende des Diskurses die Rede sein kann, der fortan von Konzepten der Desäkularisierung, öffentlichen Religion und Postsäkularität dominiert wird.⁷ Im Rahmen der letztgenannten Konzepte bildet die hohe Präsenz von Blasphemie keine Überraschung, sondern eine Bestätigung der Annahmen von der anhaltenden Präsenz (oder gar Rückkehr) der Religion. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist Blasphemie somit als Epiphänomen zu verstehen, das mit der anhaltenden Präsenz oder Rückkehr von Religion zwangsweise einhergeht. Jedoch wird die Relevanz des Themas nicht nur auf die vermeintliche „Wiederkehr der Götter“⁸ zurückgeführt. Hierzu würden weiterhin der wachsende interkulturelle Kontakt sowie die steigenden massenmedialen Verbreitungsmöglichkeiten von religionsdiffamierender Kommunikation beitragen.⁹ Im Folgenden werden drei prominente wissenschaftliche Perspektiven auf das Thema Blasphemie kurz vorgestellt.

1.1 Blasphemie als Gefühlsverletzung

Die erste Perspektive betrachtet Blasphemie als Verletzung religiöser Gefühle, die aus einem performativen Akt der Beleidigung durch die „Blasphemiker“ oder die „Blasphemikerinnen“ hervorgeht.¹⁰ Prominente Beispiele, die hierfür genannt

⁵ Siehe etwa BERKMANN, *Blasphemie*, 13–15.

⁶ KIPPENBERG, HANS G., Die Kontroverse um Salman Rushdies Satanische Verse und der aktuelle Rechtsdiskurs über Blasphemie, in: Astrid Reuter (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 259–289.

⁷ KOEHRSEN, JENS, How Religious is the Public Sphere? – A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-Secularity, in: *Acta Sociologica* 55 (2012), 273–288; POLLACK, DETLEF, *Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

⁸ GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C. H. Beck 2004.

⁹ Siehe etwa BERKMANN, *Blasphemie*, 16.

¹⁰ COLEMAN, ELIZABETH BURNS/WHITE, KEVIN, Negotiating the Sacred in Multicultural Societies, in: dies. (Hg.), *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society*, Canberra: Australian National University Press 2006, 1–13, 4.

werden, sind Salman Rushdies *Die Satanischen Verse*¹¹ und die Mohammed Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten*¹².

Zum Akt der Beleidigung gehört der Bruch religiöser Tabuzonen: das Sakrale werde als lächerlich dargestellt und in seiner Sakralität negiert.¹³ Ein Beispiel hierfür ist das Verknüpfen von Körperflüssigkeiten mit Sakralgegenständen, wie etwa Andrea Bieler in diesem Band anhand von Kreuzfixkunstwerken zeigt. Die unterschiedlichen religiösen Kulturen weisen variierende Grade der Kränkungs-bereitschaft auf.¹⁴ Wenn die blasphemische Verletzbarkeit von Religion auf deren sakralen Tabuzonen beruht, dann wird der Grad der Verletzbarkeit einzelner Religionen von der Gestaltung ihrer sakralen Tabuzonen abhängen. So scheint etwa der liberale Protestantismus nur wenig Angriffsfläche für blasphemische Beleidigungen zu bieten.

Bei der Blasphemie als Kränkung religiöser Gefühle ist neben den sakralen Tabuzonen die symbolische Dimension zu bedenken. Es sind Symbole – wie etwa Mohammed-Karikaturen – die Kränkungen und damit schließlich sogar gewalttätige Reaktionen auslösen können: Blasphemie impliziere die Aberkennung des symbolischen Kapitals – des sozialen Status – des kollektiven „Anderen“.¹⁵ Die Herabsetzung führe zur Ehrverteidigung, um den Verlust des symbolischen Kapitals zu vermeiden.

Insofern in Gesellschaften mit zunehmender religiöser Pluralität das Blasphemiepotenzial wächst, verweisen einige Autoren auf die Notwendigkeit von mehr Toleranz, Achtung und Respekt.¹⁶ Zugleich wird in den wissenschaftlichen Debatten aber auch die Frage nach den legitimen Grenzen von Toleranz und freier Meinungsäußerung aufgeworfen.¹⁷ Nötig seien, so Scheffler, kollektive Debatten um Blasphemie, die es ermöglichen Streitkulturen zu erlernen, welche einen gewaltfreien Dialog über symbolische Provokationen ermöglichen.¹⁸

Blasphemie wird aus dieser Perspektive als ein destruktives Phänomen betrachtet, das die „angemessenen“ Beziehungen zwischen Menschen und die notwendige Zwischenmenschlichkeit zerstöre.¹⁹ Vorwürfe und Gegenwürfe der Blasphemie würden im sozialen Zerwürfnis und gegenseitiger Aberkennung von Respekt münden. Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen selbst tendieren hier zu Richter über Blasphemie zu werden: nicht nur indem sie festlegen,

¹¹ Siehe etwa FAVRET-SAADA, *Rushdie*; KIPPENBERG, *Kontroverse*.

¹² Siehe etwa BERKOWITZ, DAN/EKO, LYOMBE, *Blasphemy as Sacred Rite/Right*, in: *Journalism Studies* 8 (2007), 779–797; SCHEFFLER, *Kränkung*.

¹³ BRADY, VERONICA, *A Flaw in the Nation-Building Process: Negotiating the Sacred in our Multicultural Society*, in: Coleman/White (Hg.), *Negotiating*, 43–50.

¹⁴ WILS, *Gotteslästerung*.

¹⁵ Siehe z. B. SCHEFFLER, *Kränkung*.

¹⁶ LAUBACH/LINDNER, *Lächerlicher*, 8; SCHICK et al., *Blasphemie*, 22.

¹⁷ HABERER, *Grenzen*.

¹⁸ SCHEFFLER, *Kränkung*.

¹⁹ COLEMAN et al., *Negotiating*, 5.

wann Blasphemie vorliegt²⁰, sondern indem sie Blasphemie als gesellschaftliches Phänomen bewerten. Die emotional aufgeladenen Debatten um Blasphemie und deren Folgen mögen dann wie im Fall *Charlie Hebdo* zu einem Bekenntniszwang führen (*Je suis Charlie*-Bekenntnis), der auch von Wissenschaftlern abverlangt, sich auf die eine oder andere Seite zu stellen.²¹

1.2 Die massenmediale Konstruktion von Blasphemie

Eine zweite Perspektive hebt hervor, dass es sich bei ‚Blasphemie‘ um gesellschaftliche Konstruktionsakte handelt. Anstatt selbst Urteile über mögliche Kränkungen und deren Folgen zu treffen, gilt es die gesellschaftlichen Urteils-konstruktionen wissenschaftlich zu untersuchen um grundsätzliche Strukturbedingungen von Blasphemie zu ermitteln.²² In dieser Betrachtungsweise stoßen die wissenschaftlichen Beobachterinnen und Beobachter unweigerlich auf die zentrale Rolle der Massenmedien.²³ Diese erscheinen als „natürliche Auslöser“ von Blasphemiedebatten.²⁴ Massenmedien markieren bestimmte Kommunikationsakte als ‚blasphemisch‘ und/oder verbreiten diesen Akt über ihre Kanäle. Zugleich verlaufen öffentliche Debatten über den Umgang mit Blasphemie über die Massenmedien. Da Massenmedien grundsätzlich darauf abzielen gesellschaftliche Aufmerksamkeit zu erzeugen, kann es zur massenmedialen Inszenierung von Blasphemie kommen. In dieser Perspektive spielt die Konstruktion von individueller und kollektiver Betroffenheit eine zentrale Rolle, die sich dann im medial dargestellten individuellen oder kollektiven Aufruhr manifestiert. Die Verletzung religiöser Gefühle wird massenmedial inszeniert. Wie in Mediendiskursen mit religionsdiffamierender Kommunikation umgegangen wird, unterscheidet sich jedoch und wird durch regionale Kulturen des Umgangs mit religiöser Pluralität beeinflusst.²⁵ Während die umstrittenen Mohammed-Karikaturen durch viele europäischen Medien reproduziert wurden, haben US-amerikanische Medien auf deren mediale Reproduktion verzichtet. Zugleich werden die Mediendiskurse selbst wiederum einen Einfluss auf regionale Kulturen des Umgangs mit religiöser Pluralität haben, indem sie bestehende Grenzziehungen zwischen Religionen stärken (etwa zwischen Islam und westlicher Kultur und Christentum) oder ‚säkulare‘ Werte (z. B. Pressefreiheit) in Abgrenzung zu bestimmten Religionen (z. B. zum Islam) betonen: es werde eine Grenze zwischen einem „westlichen Wir“ und „dem Anderen“ gezogen.²⁶

²⁰ FAVRET-SAADA, *Rushdie*.

²¹ Siehe ZILLINGER, MARTIN, Klare Worte. Jeanne Favret-Saada und die Anthropologie der Blasphemie, in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 9 (2015), 263–266, 263.

²² FAVRET-SAADA, *Rushdie*.

²³ BERKMANN, *Blasphemie*, 16.

²⁴ HABERER, *Grenzen*, 25.

²⁵ BERKOWITZ et al., *Blasphemy*.

²⁶ ASAD, TALAL, Reflections on Blasphemy and Secular Criticism, in: Hent de Vries (Hg.),

1.3 Blasphemie als Rechtsfrage

Eine dritte Perspektive wendet sich der prominenten Rolle des Rechts zu.²⁷ Das Rechtssystem stellt (außerreligiöse) Ordnungen und Verfahren zur Bearbeitung von Blasphemievorwürfen bereit. Mit der Regelung durch das säkulare Recht wird der ursprünglich religiöse Sachverhalt der Häresie und Gotteslästerung in einem säkularen, rechtlichen Sachverhalt transformiert, der sich von nun an etwa als „Aufstachelung zum Religionshass“ oder „Beschimpfung von Bekenntnissen, Kirchen, Religionsgemeinschaften“ darstellt.²⁸ Blasphemie erscheint aus rechtlicher Perspektive somit nicht als Rede gegen Gott sondern als Störung des religiösen bzw. öffentlichen Friedens oder als Verletzung der religiösen Gefühle von Anhängerinnen bestimmter religiöser Bekenntnisse.²⁹ Die Bestimmung des rechtlich zu schützenden Schutzgutes erweist sich jedoch als komplex: Sind die Gefühle der einzelnen Gläubigen (Gefühlschutztheorie) oder der öffentliche Frieden zu schützen? Zugleich ist eine Abwägung mit den Grundrechten der vermeintlichen Blasphemiker nötig (z. B. Recht auf Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Kunstfreiheit, Medienfreiheit etc.). Ähnlich wie bei den oben beschriebenen Mediendiskurse gibt es regionale Unterschiede in den Rechtsregelungen und der Rechtssprechungspraxis: während beispielsweise der Europäische Gerichtshof in seinen Blasphemieurteilen jeweils zwischen den beiden Polen der Verteidigung der Meinungsfreiheit und dem Schutz religiöser Gefühle schwankt, priorisiert der US-Supreme-Court die Meinungsfreiheit.³⁰ Der rechtliche Umgang mit Blasphemie in säkular geprägten Staaten unterscheidet sich wiederum stark von religiös geprägten Staaten wie etwa Pakistan, in denen Blasphemiegesetze die Freiheit von religiöse Minoritäten und Andersdenkenden einschränken können.³¹

Vor dem Hintergrund zunehmender religiöser Pluralität stellt sich die Frage nach dem ‚richtigen‘ rechtlichen Ordnungssystem, um mit möglicherweise anwachsender diffamierender Rede umzugehen. Rechtswissenschaftlerinnen raten dem Staat sich aus der Definition von Blasphemie herauszuhalten: Die strafrechtliche Verfolgung habe letztlich kontraproduktive Effekte und führe zur Störung

Religion: Beyond a Concept, New York: Fordham University Press 2008, 580–609; BERKOWITZ et al., *Blasphemy*.

²⁷ Siehe etwa BERKMANN, *Blasphemy*; TEMPERMAN, JEROEN, *Blasphemy, Defamation of Religions and Human Rights Law*, in: *Netherlands Quarterly of Human Rights* 26 (2008), 517–545; STEINBERG, RUDOLF, *Charlie Hebdo. Ist Blasphemie schützenswert? Meinungsfreiheit und der Schutz religiöser Gefühle in westlichen Verfassungsstaaten*, in: *Deutsches Verwaltungsblatt* 131 (2016), 1281–1289; siehe auch Jürgen Mohn und Rolf Schieder in diesem Band.

²⁸ KIPPENBERG, *Kontroverse*.

²⁹ BERKMANN, *Blasphemy*.

³⁰ KELLER, HELEN/CIRIGLIANO, LUCA, *Die Krux mit der Blasphemie: Analyse zweier richterlicher Lösungsansätze*, in: *ZaöRV* 70 (2010), 403–431.

³¹ FORTE, DAVID F., *Apostasy and Blasphemy in Pakistan*, in: *Connecticut Journal of International Law* 10 (1995), 27–68; SIDDIQUE, OSAMA/HAYAT, ZAHRA, *Unholy Speech and Holy Laws: Blasphemy Laws in Pakistan – Controversial Origins, Design Defects, and Free Speech Implications*, in: *Minnesota Journal of International Law* 17 (2008), 305–385.

des öffentlichen Friedens.³² In der rechtlichen Perspektive zeigt sich somit, dass Blasphemie auch immer die Frage nach den richtigen Ordnungen (z. B. Verhältnis von Religion und Staat) provoziert. Die hiervon betroffenen Ordnungen sind jedoch nicht nur rechtlicher Natur, wie sich in der vierten Perspektive im folgenden Abschnitt zeigt.

2. Eine vierte Perspektive: Blasphemie als Aushandlung sozialer Ordnung

In diesem Abschnitt wird eine vierte Perspektive auf Blasphemie vorgestellt. Sie basiert auf soziologischen Feldansätzen und betrachtet Blasphemie als Aushandlung sozialer Ordnung. Soziale Ordnungen – auch oft als Institutionen bezeichnet – sind Strukturen, die das Zusammenspiel von Akteuren rahmen und anleiten. Diese Strukturen schließen Regeln und Normen, geteilte Wissensstrukturen und Hierarchien ein. Im Zuge ‚blasphemischer‘ Interaktionen werden die Strukturen verhandelt, wie weiter unten anhand von Beispielen gezeigt wird.

Blasphemie an sich existiert nicht. Im Zuge von Interaktionsprozessen werden bestimmte Kommunikationsvollzüge – hierzu können neben verbaler Kommunikation und Texten auch Bilder, Figuren etc. gehören – als ‚blasphemisch‘ markiert. An diesen Interaktionsvollzügen nehmen mehrere Akteure mit unterschiedlichen Rollen teil: (a) *Blasphemiker*, denen die blasphemische Rede zugeschrieben wird; (b) die *Geschädigten*, die von der blasphemischen Rede betroffen sind; (c) *Ankläger*, die die Rede erstmalig als ‚blasphemisch‘ markieren; (d) eine *Autorität* (z. B. Recht, Medien), die basierend auf vorliegenden Strukturen (z. B. Wissensstrukturen und Rechtsnormen) diese Kommunikation erfolgreich als blasphemisch definieren kann.³³ Nicht alle Rollen müssen notwendig durch unterschiedliche Akteure besetzt sein. Etwa kann die Rolle von Ankläger mit derjenigen der Geschädigten zusammenfallen. Blasphemie wird häufig – aber nicht notwendig – durch religionsabwertende Kommunikation induziert: Die Religion der Geschädigten wird durch die Blasphemikerin abgewertet. Unter welchen Bedingungen religionsabwertende Kommunikation erfolgreich als Blasphemie markiert werden kann, hängt von der strukturellen Rahmung (rechtliche Regeln, verbreitete Vorstellung über Blasphemie) und dem Interaktionsverlauf zwischen den Akteuren ab. Der Akt des Markierens impliziert kein abschließendes Urteil über das Vorliegen/Nicht-Vorliegen von Blasphemie. Soziologisch geht es nicht darum, ob ein Kommunikationsakt tatsächlich blasphemisch ist, sondern darum, dass an einer bestimmten Stelle verdichtete Kommunikation darüber auftritt, ob etwas blasphemisch ist, also bestimmte Kom-

³² Siehe KELLER et al., *Krux*, sowie Andreas Stöckli in diesem Band.

³³ Siehe für eine alternative Rollenverteilung FAVRET-SAADA, *Rushdie*.

munikationsvollzüge relativ erfolgreich mit Blasphemie in Verbindung gebracht werden, so dass Kommunikation über Blasphemie stattfindet.

Blasphemische Interaktionen werfen Fragen nach der Gestaltung von sozialer Ordnung auf. Die blasphemischen Ordnungsspiele betreffen drei Typen von Ordnungen: (a) die Hierarchien zwischen religiösen Akteuren, (b) die Regeln des Zusammenspiels zwischen religiösen Akteuren (Regeln des religiösen Feldes) und (c) das Verhältnis von Religion und (Rest)Gesellschaft. Diese drei Typen ergeben sich aus dem Feldmodell.

2.1 Soziale Felder als Aushandlungsräume gesellschaftlicher Ordnung

Die Soziologie kennt unterschiedliche Feldansätze. Besonders prominent sind der Feldansatz von Bourdieu³⁴, der institutionalistischer Feldansatz³⁵, sowie Fligsteins und McAdams Theorie der *Strategic Action Fields*³⁶. Der hier vorgestellte Ansatz rekurriert besonders auf den Ansatz der *Strategic Action Fields*. Fligstein und McAdam definieren soziale Felder als

meso-level social order where actors (who can be individual or collective) interact with knowledge of one another under a set of common understandings about the purposes of the field, the relationships in the field (including who has power and why), and the field's rules.³⁷

Dementsprechend sind die folgenden Bestandteile zentral für Felder: (1) verschiedene Akteure, (2) Interaktionen zwischen den Akteuren, (3) eine geteilte soziale Ordnung, die sowohl Regeln als auch Hierarchien zwischen den Akteuren einschliesst. Beispiele für Felder sind etwa das wissenschaftliche Feld der Theologie, das kommerzielle Feld der PKW-Produzenten oder das religiöse Feld der Schweiz.

Die Akteure, die auf dem jeweiligen Feld agieren, stehen im Wettbewerb zueinander um das, was in dem Feld auf dem Spiel steht (z. B. politische Macht, Umsatzhöhe von Cola-Getränken, wissenschaftliches Renommee). Die Akteure versuchen dominante Positionen in dem Feld einzunehmen. Im Zuge des Wettbewerbs entstehen ‚Hierarchien‘ im Feld. Jene Akteure, denen es gelingt das

³⁴ BOURDIEU, PIERRE, Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique, in: Centre de Sociologie du Protestantisme Strasbourg (Hg.), *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève: Labor et fides 1985, 255–261; BOURDIEU, PIERRE, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Points Essais 370), Paris: Éd. du Seuil 1992.

³⁵ POWELL, WALTER W./DIMAGGIO, PAUL J. (Hg.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: Chicago University Press 1991; SCOTT, W. RICHARD, *Institutions and Organizations*, Thousand Oaks/CA: Sage Publications 2008.

³⁶ FLIGSTEIN, NEIL, Social Skill and the Theory of Fields, in: *Sociological Theory* 19 (2001), 105–125; FLIGSTEIN, NEIL/MCADAM, DOUG, Toward a General Theory of Strategic Action Fields, in: *Sociological Theory* 29 (2011), 1–26; FLIGSTEIN, NEIL/MCADAM, DOUG, *A Theory of Fields*, New York: Oxford University Press 2012.

³⁷ FLIGSTEIN et al., *Toward*, 3.

Feld zu dominieren, werden als Platzhirsche („Incumbents“) bezeichnet. Beispielsweise sind die katholischen und reformierten Kirchen Platzhirsche im religiösen Feld der Schweiz. Akteure, die versuchen die Vorherrschaft der Platzhirsche anzufechten, um selbst eine dominante Rolle im Feld einzunehmen, sind Herausforderer („Challengers“). Im schweizerischen religiösen Feld sind dies beispielsweise die evangelikalen Freikirchen. Im Zuge von Wettbewerbspielen fordern die Herausforderer die Platzhirsche heraus, um ihnen ihre dominante Position streitig zu machen, während die Platzhirsche versuchen ihre Position im Feld zu halten. In blasphemischen Interaktionen können Platzhirsche und Herausforderer unterschiedliche Rollen einnehmen: Sowohl Platzhirsche als auch Herausforderer können als ‚Blasphemikerin‘, ‚Geschädigte‘ oder ‚Anklägerin‘ auftreten. Dabei wird die blasphemische Interaktion im Sinne des Wettbewerbs bespielt: Die Akteure versuchen im Zuge blasphemischer Interaktionen ihre Positionen im Feld zu verbessern (Herausforderer) oder zu halten (Platzhirsch). Blasphemiker und Ankläger/Geschädigter können Blasphemie aktiv zu Wettbewerbszwecken einsetzen: während der Blasphemiker versucht durch den blasphemischen Kommunikationsakt die religiösen Gegenspieler abzuwerten und möglicherweise zu entsakralisieren, verweist die Anklägerin/Geschädigte auf einen vermeintlichen Regelbruch, der darin besteht, dass ‚das Religiöse‘ beschimpft oder beleidigt wurde.

Die Wettbewerbsspiele sind durch die jeweiligen ‚Regeln‘ des Feldes gerahmt. Die Regeln des Spiels geben vor, welche Wettbewerbsstrategien als zulässig gelten. In den meisten religiösen Feldern wird ‚Blasphemie‘ die Überschreitung der zulässigen Wettbewerbsformen markieren. Je nach Feld werden die Spielregeln vorgeben, unter welchen Bedingungen abwertende Rede über Religion zulässig ist (z. B. wenn sie sich auf ‚Sekten‘ bezieht) und wann sie als blasphemisch definiert werden kann. Da die Spielregeln das Spiel und damit die Wettbewerbsbedingungen bestimmen, werden die Akteure versuchen diese zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Aufgrund ihrer dominanten Positionen haben Platzhirsche die grössten Einflussmöglichkeiten im Feld und damit auch die besten Voraussetzungen, um die Regeln des Spiels zu beeinflussen. So können Platzhirsche in religiösen Feldern versuchen Blasphemieregeln zu etablieren, die sie vor kritischer Rede schützen und ihnen Möglichkeiten bieten, um effektiv gegen religiöse Herausforderer vorzugehen. Aber auch Herausforderer können sich subversiver Taktiken bedienen, um die Regeln in eine Richtung zu verändern, die ihnen bessere Zugangsmöglichkeiten zu dominanten Positionen im Feld verschafft. So mögen diese etwa nach Möglichkeiten suchen, die oben beschriebenen Blasphemieregeln aufzulösen und sich hierbei selbst die Struktur blasphemischer Interaktionen zunutze machen, wie weiter unten gezeigt wird.

Zwei Formen von sozialer Ordnung, die innerhalb von Feldern im Zuge von Hierarchiespielen zwischen den Akteuren verhandelt werden, sind somit die Machtverhältnisse und Spielregeln. Eine dritte Form der sozialen Ordnung be-

trifft das Verhältnis zwischen Feldern. Die Grenzen von Feldern – in diesem Fall des religiösen Feldes – werden gesellschaftlich ausgehandelt. Es wird damit bestimmt, in welchem Mass das fragliche Feld ein Mitspracherecht in anderen gesellschaftlichen Themenbereichen hat. Zugleich können Felder auch in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung existieren. So bestehen soziale Felder häufig aus Subfeldern. Beispielsweise differenziert sich das religiöse Feld der Schweiz in religiöse Subfelder aus, die sich auf bestimmte religiöse Traditionen beziehen (z. B. religiöses Subfeld des Islam, religiöses Subfeld des Christentums). Die Subfelder können wiederum in Konkurrenz um die Vorherrschaft im Gesamtfeld miteinander stehen und bilden im Zuge des Wettbewerbs Hierarchieverhältnisse zueinander aus. Somit können auch ganze Subfelder eine Platzhirsch-Rolle einnehmen und in dieser Position durch Herausforderer-Felder angegriffen werden. Blasphemische Interaktionen können das Verhältnis von (Sub-)Feldern zueinander betreffen. Etwa mag blasphemische Rede darauf abzielen, Religion aus der Gesellschaft zu verdrängen oder ihre gesellschaftliche Präsenz in Frage zu stellen.

Zusammenfassend können blasphemische Interaktionen also drei Typen von Ordnung betreffen: (1) Hierarchien im Feld, (2) Spielregeln im Feld, (3) das Verhältnis zwischen Feldern. Dabei ist grundsätzlich zwischen blasphemischen Interaktionen zu unterscheiden, (a) die die internen Ordnungen religiösen Feldes betreffen (innerreligiöse Hierarchiespiele), und jenen, (b) die sich auf das Verhältnis zwischen dem religiösen Feld und dessen gesellschaftlicher Umwelt beziehen (gesellschaftliche Grenzspiele).

2.2 *Blasphemie als innerreligiöse Hierarchiespiele*

In den Wettbewerbsspielen des religiösen Feldes kann sich die Abwertung von Rivalen als geeignete Strategie im Wettstreit um Anhänger und religiöse Deutungs-hoheit erweisen. Ob und zu welchem Grad diese Strategie als zulässig betrachtet wird, hängt jedoch von den Regeln des jeweiligen religiösen Feldes ab. Während es in bestimmten Feldern nicht ungewöhnlich ist, spezifische religiöse Anbieter durch diffamierende Rede abzuwerten (z. B. afro-brasilianische Religionen in Lateinamerika), schickt es sich in anderen Feldern weniger, religiöse Mitwettbewerbberinnen offen verbal anzugreifen. Dabei geben die Spielregeln auch vor, welche religiösen Akteure Ziel von abwertender Kommunikation sein dürfen, ohne das Blasphemievorwürfe greifen, und bei welchen Akteuren ein religionsdiffamierender Angriff wirksam als Blasphemie markiert werden kann. Hierbei spielt die hierarchische Position der religiösen Akteure im Feld häufig eine zentrale Rolle. Die Rahmung von blasphemischen Interaktionen durch Spielregeln lässt sich am religiösen Feld Lateinamerikas illustrieren.

In Lateinamerika ist die katholische Kirche der Platzhirsch. Sie vereint den größten Teil der religiös aktiven Bevölkerung auf sich und wird als legitimste

religiöse Anbieterin betrachtet. Die aufstrebenden Pfingstkirchen fechten diese Vormachtstellung als Herausforderer an. Daneben gibt es in Lateinamerika eine große Anzahl von kleineren Religionsanbietern, die sich trotz ihrer geringeren Sichtbarkeit einer hohen Popularität erfreuen und damit zugleich Rivalen der Pfingstbewegung und katholischen Kirche sind. Hierzu zählen etwa die afrobrasilianischen Religionen, Volksheiler und -heilerinnen und Hexer. Besonders in den lateinamerikanischen Mega-Cities handelt es sich um einen hoch-kompetitiven Markt, in dem eine immense Vielzahl von unterschiedlichen Anbieterinnen oder Anbieter, um die Gunst potentieller Anhänger konkurriert.³⁸

Im Zuge dieses Wettbewerbs kommt es häufig zu Abwertungsrhetoriken zwischen den Konkurrenten und Konkurrentinnen, die darauf abzielen den jeweiligen Rivalen zu delegitimieren. Beispielsweise treten in Argentinien in den 1980er Jahren mit dem Aufblühen neuer religiöser Bewegungen – wie z. B. der Pfingstbewegung, den afrobrasilianischen Religionen und New Age – vermehrt katholische „Sektenexperten“ in den nationalen Massenmedien auf, um vor den Vordringen der „gefährlichen Sekten“ zu warnen.³⁹ Der Platzhirsch – die katholische Kirche – versucht die eigene Vormachtstellung im religiösen Feld Argentiniens durch die Abwertung der erstarkenden Konkurrenz zu sichern. Mit der Rahmung als ‚gefährliche Sekten‘ wird den sich nun auf dem religiösen Feld ausbreitenden Herausforderern abgesprochen der Bevölkerung ein legitimes religiöses Angebot bereitstellen zu können.

Aber auch in der lateinamerikanischen Pfingstbewegung ist das Abwerten anderer religiöser Traditionen nicht ungewöhnlich. Selten wird daraus jedoch ein öffentlichkeitswirksamer Vorwurf der Blasphemie. Die Seltenheit von öffentlichkeitswirksamer Blasphemiekommunikation ist darauf zurückzuführen, dass sich die häufigsten und vehementesten Angriffe gegen weniger etablierte und nur gering organisierte Religionsanbieter wenden. Besonders Hexerei und afrobrasilianische Religionen sind das Ziel von abwertenden Angriffen. Gegen diese Religionen, die als dämonisch beschrieben werden, befinden sich Teile der Pfingstbewegung in einem spirituellen Krieg („spiritual warfare“), der darauf abzielt, die Gesellschaft von dem schädlichen Einfluss ihrer Geister und Flüche zu bereinigen. Während die religionsdiffamierende Abwertung kleiner Religions-

³⁸ CHESNUT, ANDREW R., *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford: Oxford University Press 2003; KOEHRSEN, JENS, *Middle Class Pentecostalism in Argentina: Inappropriate Spirits*, Leiden/Boston: Brill 2016; KOEHRSEN, JENS, Religious Tastes and Styles as Markers of Class Belonging: A Bourdieuan Perspective on Pentecostalism in South America, in: *Sociology* 52 (2018), 1237–1253; PARKER, CRISTIÁN GUMUCIO, *Popular Religion and Modernization in Latin America: A Different Logic*, Maryknoll/NY: Orbis Books 1996.

³⁹ FRIGERIO, ALEJANDRO, „La invasión de las sectas“: El debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina, in: *Sociedad y Religión* (1993b), 10–27; FRIGERIO, ALEJANDRO, Les „sectes“ vues par les „religions“: Le discours médiatique des pretres et des pasteurs en Argentine, in: *Social Compass* 45 (1998), 437–459; WYNARCZYK, HILARIO, *Ciudadanos de dos mundos: El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín 2009, 194–197.

anbieter und -anbieterinnen kaum Konsequenzen hat, kann diese, wenn sie gegen mächtigere Anbieterinnen gerichtet wird, jedoch größere Wellen schlagen, die schließlich in Blasphemievorwürfe umschlagen.

Die pfingstliche Kirche *Igreja Universal do Reino de Deus* (IURD) ist in Brasilien bekannt dafür im Rahmen des harschen Wettbewerbs um Mitglieder immer wieder gegen andere Religionen zu polemisieren. Meistens wendet sich die scharfe Polemik gegen afro-brasilianische Religionen. Neben der Abwertung dieser kleineren und kaum organisierten Herausforderer im religiösen Feld, versucht die IURD dem Platzhirsch, der katholischen Kirche, die dominante Position streitig zu machen. In diesem Kontext ereignete sich eine prominente blasphemische Interaktion: Am 12. Oktober 1995, dem nationalen Feiertag der Brasilianischen Schutzheiligen (*Nuestra Señora de la Concepción Aparecida*), beschimpfte Sérgio von Helder, ein Bischof der IURD, eine mannshohe Figur der Jungfrau Maria im populären Fernsehsender der Kirche. Der Bischof klagte die mit dem Heiligenkult verbundene Idolatrie an und bezeichnet die Jungfrau als abscheulich, als unfähig zu sehen, zu hören und zu reagieren, da sie nur aus Ton sei und trat währenddessen auf sie ein. Auf diesen Anlass – bekannt in Brasilien auch als *Chute na santa* – folgte ein starkes Echo: Der konkurrierende Fernsehkanal *Rede Globo* – eng verwoben mit der katholischen Kirche – agierte als Ankläger und berichtete vehement über den Vorfall. Es folgten massive Proteste sowie die Verurteilung des Blasphemikers wegen religiöser Diskriminierung und der Desakralisierung der nationalen Heiligen zu zwei Jahren Haft. Im Zuge der Verurteilung definiert die Autorität – in diesem Fall das Gericht – den Akt des Blasphemikers als Blasphemie.

Der Vorfall verweist auf die Existenz von Spielregeln, die festlegen, wann ein Vorgang anschlussfähig als Blasphemie markiert werden kann. Während die Beleidigung weniger etablierter religiöser Akteure im Feld gängige Praxis ist, entsteht der Vorwurf der Blasphemie bei der Beleidigung des Platzhirsches. Damit ist der Platzhirsch vor diffamierenden Angriffen der Herausforderer geschützt, während die Herausforderer der Dynamik der gegenseitigen Abwertung ausgesetzt sind. Die Spielregeln schützen die dominante Position des Platzhirsches. Im Rahmen von Blasphemievorwürfen können die Spielregeln jedoch auch Gegenstand von Ordnungsverhandlungen werden, wie der Fall um den pfingstkirchlichen Erzbischof und Starprediger Duncan-Williams in Ghana zeigt, den Andreas Heuser in diesem Band beschreibt.

Das Feld der Pfingstkirchen bildet ein Subfeld des religiösen Feldes in Ghana. In diesem Subfeld operiert eine Vielzahl unterschiedlicher Pfingstkirchen und -pastoren, die untereinander in Konkurrenz um die führenden Positionen im pfingstlichen Feld stehen.⁴⁰ Einige der Pastoren und Kirchen – unter ihnen der

⁴⁰ GIFFORD, PAUL, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy*, London: Hurst & Co. 2004.

Duncan-Williams – sind zu führenden Akteuren geworden: Diese Platzhirsche begeistern nicht nur zehntausende Gläubige mit ihren Gottesdiensten, sondern konnte sich als öffentliche Figuren etablieren, die durch eigene Fernseh- und Rundfunksendungen sowie Buchpublikationen sichtbar sind und häufig enge Kontakte zur Führungsfiguren in Politik und Wirtschaft pflegen. Während diese ältere Garde von pfingstlichen Pastoren die führenden Positionen im Feld hält, agieren jüngere pfingstliche Pastoren als Herausforderer. Das Feld der Pfingstbewegung in Ghana weist jedoch eine besondere Spielregel auf, die den Wettbewerb um die führenden Positionen einschränkt: die „Theologie der Anklage“.⁴¹

Weltweit begleiten Skandale und Kirchenspaltungen die Machtkämpfe in nationalen pfingstlichen Feldern. So sind es häufig Skandale, die die alte Elite in pfingstlichen Feldern zu Fall bringen und damit den jüngeren Herausforderern den Weg zu den dominanten Positionen ebnet. So etwa führte in Argentinien ein Skandal um familiäre Gewalt und innerkirchliche Korruption zum Fall des Starpredigers und Platzhirsches Hector Gimenez, dessen Kirche – die zeitweile als größte Pfingstkirche der Welt galt – nach dem Skandal nur in stark dezimierter Form und unter neuem Namen fortgeführt werden konnte.⁴² Im pfingstlichen Feld Ghanas verlaufen diese Dynamiken jedoch anders. Um den Problem der inneren Kritik vorzubeugen und die eigene Position vor Angriffen von Herausforderern zu sichern, haben die Platzhirsche eine Spielregel im eigenen Feld entwickelt, die sie gegen Kritik absichert: Die „Theologie der Anklage“ deutet Kritik an „Gottes Giganten“⁴³ – der pfingstlichen Führungsgarde – als Zungensünde. Da die Rede gegen ‚Gottes Giganten‘ damit als eine lästerliche Rede gegen Gott und ein Instrument Satans interpretiert wird, verbietet sich Kritik an den Platzhirschen. In diesem Fall wird der Kritiker unvermeidlich zum Blasphemiker und entwertet sich mit seiner Kritik selbst. Mit der Einführung dieser Spielregel sichern die Platzhirsche ihre Position gegenüber den jungen Herausforderern. Auch moralische Fehlritte wie etwa eheliche Untreue, die Pfingstpastoren in anderen Ländern häufig zum Stolpern bringt, stellen für die pfingstlichen Platzhirsche in Ghana keine Gefahr dar. Diese Spielregel gilt jedoch nur für das eigene Subfeld und kann durch die Interaktion mit nicht-pfingstlichen Akteuren ausgehebelt werden, wie der Beitrag von Andreas Heuser in diesem Band zeigt.

Im Rahmen einer Predigt Ende 2014 verunglimpft der pfingstliche Platzhirsch Duncan-Williams den Islam durch eine karikierende Darstellung des muslimischen Gebets. Obwohl die Darstellung in den sozialen Medien verbreitet und kritisiert wird, tritt der Vorwurf der Blasphemie erst im Anschluss an einen öffentlichen Versöhnungsakt auf. Im Rahmen des Entschuldigungs-

⁴¹ HEUSER, ANDREAS, *Aufstand gegen die ‚Giganten Gottes‘: ein Pentekostal-Islamischer Blasphemiestreit in Ghana und die Erosion der Theologie der Anklage*, im vorliegenden Band.

⁴² WYNARCZYK, HILARIO, *Tres Evangelistas Carismaticos: Omar Cabrera, Annacondia, Gimenez*, Buenos Aires: Prensa Ecueménica 1989, 75–76.

⁴³ HEUSER, *Aufstand gegen die ‚Giganten Gottes‘*.

aktes verwendet Duncan den islamischen Gottesnamen ‚Allah‘. Während einige muslimische Kommentatoren Zweifel an der Ernsthaftigkeit der Entschuldigung hegen und eine potentielle Lästerung Gottes vermuten, wird seitens der pfingstlichen Kommentatoren die zu starke Würdigung des Islam und die Verwendung von ‚Allah‘ als Gottesnamen scharf kritisiert. Wortführer der pfingstlichen Kritik sind aufstrebende, jüngere pfingstliche Pastoren, die in der Rede Duncan-Williams eine Verunglimpfung des einen Gottes und einen möglichen Übertritt zum Islam vermuten. Der Entschuldigungsakt eröffnet den Herausforderern die Möglichkeit die Spielregel des Kritikverbots zu unterwandern: da sich einer der ‚Giganten Gottes‘ selbst der Blasphemie schuldig gemacht hat, verliert das Verbot der lästerlichen Rede gegen die ‚Giganten‘ an Legitimität. Die Herausforderer können in diesem Fall mit ihrer Kritik in eine denunzierende Rolle schlüpfen, und den Blaspheemiker Duncan-William anklagen und vermeiden selbst eine blasphemische Position einzunehmen, die ihnen die ‚Theologie der Anklage‘ zuschreiben würde. Der Blaspheemievorwurf im Zuge der Interaktion mit einem weiteren religiösen Subfeld eröffnet somit die Möglichkeit die Ordnung des Spiels in Frage zu stellen. Die Spielregel des Kritikverbots an der pfingstlichen Führung und die hierarchische Struktur des pfingstlichen Subfeldes werden einem Stresstest unterzogen, dessen Ausgang unklar ist.

In den beiden hier dargestellten Beispielen sind Abwertungsrhetoriken gegen religiöse Rivalen Teil der Aushandlung der hierarchischen Ordnung im religiösen Feld. Wie gangbar die Abwertung bestimmter religiöser Mitbewerber ist und unter welchen Bedingungen sich der Vorwurf der Blasphemie als anschlussfähig erweist, hängt von den Spielregeln des jeweiligen Feldes ab. Dabei können die Spielregeln jedoch selbst zum Gegenstand der Verhandlung werden. Blasphemie als Ordnungsaushandlung im religiösen Feld kann somit sowohl die Verhandlung der Hierarchien als auch der Spielregeln betreffen.

2.3 Blasphemie als gesellschaftliche Grenzspiele

Blasphemische Interaktionen beschränken sich nicht nur auf das religiöse Feld, sondern werden häufig durch religionsdiffamierende Kommunikationen aus anderen gesellschaftlichen Feldern, besonders der Kunst und Literatur sowie Zivilgesellschaft und Politik, ausgelöst. Bei diesem Typus der blasphemischen Interaktion ist die Blaspheemikerin oder Blaspheemiker kein religiöser Akteur, sondern bewegt sich auf einem anderen gesellschaftlichen Feld. Dementsprechend gelten für diese Akteure auch nicht die Regeln des religiösen Feldes. Die Rolle der Geschädigten wird durch eine bestimmte religiöse Gemeinschaft oder eine religiöse Führungsfigur übernommen. Dabei betrifft die blasphemische Interaktion jedoch häufig das gesamte religiöse Feld. Blasphemie verhandelt dann nicht die interne Ordnung des religiösen Feldes sondern das Verhältnis zwischen dem religiösen Feld – bzw. einer bestimmten religiösen

Gemeinschaft – und dessen sozialer Umwelt. Es geht um Grenzverhandlungen, in denen das Verhältnis von Religion und Gesellschaft erprobt und ausgehandelt wird. Die Möglichkeitsräume des „Sakralen“ und „Säkularen“ werden zueinander bestimmt.⁴⁴ Die unterschiedlichen Akteure, die an den gesellschaftlichen Aushandlungsspielen partizipieren, bringen eigene Vorstellungen von den legitimen Grenzen und Einflussmöglichkeiten des Religiösen in der Gesellschaft in diese Grenzspiele ein.

Abwertende Rede gegen Religion kann darauf abzielen, den Raum des Religiösen in einer Gesellschaft anzufechten oder zu beschränken. So verweist etwa Holl in diesem Band darauf, dass blasphemische Kinofilme versuchen das transzendente Verfügungsmonopol traditioneller Religion aufzubrechen und an deren Stelle selbst religiöse Gefühle und Wirklichkeitsinterpretationen zu vermitteln. Im Rahmen einer religiös-säkularen Konkurrenz trete das Kino an die Stelle traditioneller Religion: es schaffe künstliche Transzendenzenerfahrung, indem es Sinnüberschüsse erzeuge, die über das Gesehene hinausgehen.⁴⁵ Blasphemisches Kino demontiere somit den Transzendenzanspruch traditioneller Religion, um den eigenen medialen Transzendenzanspruch zu bestärken.

Kunst und Medien konkurrieren somit mit religiösen Akteuren über die Interpretation der ‚sakralen‘ Wirklichkeit, indem sie deren Setzungen von Transzendenz anfechten und durch alternative Sinnangebote ersetzen. Letzteres ist etwa auch der Fall in der *Atheist Bus Campaign*, einer Webekampagne auf Bussen, die proklamiert, dass Gott – mit hoher Wahrscheinlichkeit – nicht existiere. Das Anfechten der Transzendenz stellt den Wirkungsraum des Religiösen und damit die Notwendigkeit von Religion überhaupt in Frage. Der radikale Atheismus zielt darauf ab, das religiöse Feld in der Gesellschaft zurückzudrängen. Insofern der radikale Atheismus selbst wiederum religiöse Züge trägt, können Gegenangriffe religiöser Akteure, die die Grundüberzeugungen der Atheisten in Frage stellen, als Spezialformen religionsdiffamierender Kommunikation betrachtet werden. In dieser Weise lässt sich etwa der Aufruf der Anglikanischen Kirche in Großbritannien deuten, für den erkrankten Befürworter der Kampagne und Wortführer des Atheismus, Richard Dawkins, zu beten.⁴⁶ Dieser Aufruf ist nicht nur ein eigenwilliger Verweis darauf, dass Gott doch existiere und schließlich auch für die Initianten der Kampagne der Letztbezug sei, sondern auch ein Anschlag auf das atheistische Glaubensfundament der Anhänger der Kampagne. Der religiöse Akteur fordert somit seinen transzendenten Raum entgegen den transzendenznegierenden Verlautbarungen der Blasphemiker ein.

⁴⁴ COLEMAN et al., *Negotiating*, 5–6.

⁴⁵ Siehe für religiös-säkulare Konkurrenz auch STOLZ, JÖRG, Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (2013), 25–49.

⁴⁶ Siehe etwa: Church of England Defends Richard Dawkins Prayer Tweet, in: BBC News, 14.02.2016, <http://www.bbc.com/news/uk-35571588> (besucht 14.01.2020).

Die Ordnungsspiele der Blasphemie müssen jedoch nicht mit einer Eingrenzung des Religiösen einhergehen, sondern können auch auf eine Ausweitung des gesellschaftlichen Einflussraums des Religiösen hinauslaufen. Dies zeigt ein Blasphemiefall aus Indonesien: Erstmals wurde in Indonesien im Jahr 2017 ein führender Politiker – der Gouverneur von Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama – wegen Blasphemie verurteilt. Im Wahlkampf um die im Jahr 2017 stattfindende Gouverneurswahl hatten einzelne muslimische Gruppierungen eine Interpretation von Vers 51 der Sure *Al Maidah* verbreitet, nach der es Muslimen verboten sei, einen nicht-muslimischen Führer zu wählen. In einer öffentlichen Rede im September 2016 reagierte der Gouverneur hierauf: Er würde wahrnehmen, dass einige Muslime nicht für ihn wählen würden, da sie durch die Nutzung von Vers 51 der Sure *Al Maidah* getäuscht werden würden. Ankläger aus dem religiösen Feld warfen ihm daraufhin vor den Koran mit seiner Aussage beleidigt zu haben und erstatteten schließlich Anzeige. Im Mai 2017 wurde Basuki Tjahaja Purnama von einem Gericht zu zwei Jahren Haft verurteilt. Die Gouverneurswahl wurde vom muslimischen Kandidaten gewonnen. In dieser blasphemischen Interaktion handelt die Blasphe-miker aus dem politischen Feld heraus, während die Anklägerinnen und Ankläger aus dem religiösen Feld agieren und die Autorität im rechtlichen Feld liegt. Der Fall kann als ein Beispiel für die Ausdehnung des religiösen Feldes in den Wirkungsraum anderer gesellschaftlicher Felder gedeutet werden, denn mit der erstmaligen Verurteilung eines Politikers wegen blasphemischer Äußerungen wird das Verhältnis von Religion und Politik neu justiert. Durch den Präzedenzfall verschaffen sich Akteure aus dem religiösen Feld zusätzliche Beteiligungsmöglichkeiten am politischen Geschehen: der Vorwurf religiös diffamierender Rede wurde in dieser blasphemischen Interaktion auf seine politische Tragweite erprobt und hat – zumindest in diesem Fall – politisches Gewicht entfaltet.

3. Fazit

Die vorliegende Literatur zum Thema Blasphemie deutet das Phänomen häufig entlang von Betroffenheitssemantiken. Es wurden drei wissenschaftliche Perspektiven auf Blasphemie vorgestellt, die auf eine oder andere Weise die Betroffenheit der ‚Blasphemiegeschädigten‘ thematisieren. Dieser Beitrag hat eine vierte Perspektive entwickelt. Diese betrachtet blasphemische Interaktionen als Aushandlungsprozesse sozialer Ordnung. Die dabei produzierten Betroffenheiten und deren Darstellung sind als Teil der sozialen Aushandlungsprozesse zu verstehen. Die Aushandlungsprozesse betreffen je nach Form der blasphemischen Interaktion die soziale Ordnung des religiösen Feldes oder das Verhältnis von Religion und (Rest-)Gesellschaft.

Die gewählte Perspektive hilft bei der sozialwissenschaftlichen Einordnung des Phänomens und ermöglicht die Ordnungsfunktion von Blasphemie zu erfassen, indem sie Prozesse der Ordnungs(de)konstruktion im Zuge von blasphemischen Interaktionen analysiert. Anhand der Perspektive lassen sich zwei Typen von blasphemischen Ordnungsspielen unterscheiden: 1) innerreligiöse Hierarchiespiele: Platzhirsche und Herausforderer konkurrieren im Zuge blasphemischer Interaktionen um die dominanten Positionen und Spielregeln im religiösen Feld und sind dabei zugleich den Spielregeln des Feldes unterworfen; 2) gesellschaftliche Grenzsple: nicht-religiöse Blasphemiker und religiöse Ankläger verhandeln das Verhältnis zwischen dem religiösen Feld und anderen Feldern. Die beiden Typen der Blasphemie weisen nicht nur unterschiedliche Rollenkonstellationen auf, sondern sind unterschiedlichen Regeln unterworfen und bringen daher jeweils eigene Dynamiken hervor. Jedoch sind sie mit Blick auf ihre Effekte nicht immer trennscharf voneinander unterscheidbar. So können etwa Grenzsple auch Effekte auf die Hierarchien im religiösen Feld haben (z. B. nicht-religiöse Blasphemiker werten ungewollt die geschädigte Religion im religiösen Feld auf).

Häufig wird Blasphemie als Ausdruck wachsender religiöser Pluralität und des damit zunehmenden Kontakts unterschiedlicher Religionen interpretiert. Der zweite Typus von Blasphemie deutet jedoch auf eine andere Logik hin. Im zweiten Fall verhandelt Blasphemie nicht primär das Verhältnis der unterschiedlichen Religionen zueinander, sondern das Verhältnis von Religion zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen. Blasphemie ist somit nicht als reine Konsequenz einer zunehmenden religiösen Pluralisierung zu verstehen, sondern ist – insofern sie auch grundsätzlich das Verhältnis von Religion und Restgesellschaft betrifft – Ausdruck einer wachsenden funktionalen Ausdifferenzierung, in der die einzelnen gesellschaftlichen Teilbereiche ihr Verhältnis zueinander ständig erproben.

Der Beitrag hat eine theoretische Deutung des Phänomens Blasphemie auf Basis soziologischer Feldansätze vorgenommen. Dabei hat er die verschiedenen Typen der blasphemischen Ordnungssple zwar anhand von Beispielen illustriert, beruht aber nicht selbst auf einer gezielten empirischen Untersuchung von Blasphemie. An dieser Stelle wäre weitere Forschung darüber nötig, welche Einflüsse blasphemische Interaktionen für die (Re-)Produktion sozialer Ordnung haben und in welcher Weise diese Interaktionen durch bestehende soziale Ordnungen gerahmt sind. Einerseits wäre somit zu erforschen, wie und wann blasphemische Interaktionen einen Einfluss auf soziale Ordnung haben. Andererseits wären die Ordnungsbedingungen von Blasphemie, einschließlich deren Unterschiedlichkeit in verschiedenen sozio-geographischen Kontexten, zu untersuchen.

Literaturverzeichnis

- ASAD, TALAL, Reflections on Blasphemy and Secular Criticism, in: Hent de Vries (Hg.), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press 2008, 580–609.
- BERKMANN, BURKHARD JOSEF, *Von der Blasphemie zur „hate speech“? Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt* (Aus Religion und Recht Bd. 13), Berlin: Frank & Timme 2009.
- BERKOWITZ, DAN/EKO, LYOMBE, Blasphemy as Sacred Rite/Right, in: *Journalism Studies* 8 (2007), 779–797.
- BOURDIEU, PIERRE, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris: Éd. du Seuil (Points Essais 370) 1992.
- , Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique, in: Centre de Sociologie du Protestantisme Strasbourg (Hg.), *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève: Labor et fides 1985, 255–261.
- BRADY, VERONICA, A Flaw in the Nation-Building Process: Negotiating the Sacred in our Multicultural Society, in: Coleman/White (Hg.), *Negotiating*, 43–50.
- CHESNUT, ANDREW R., *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford: Oxford University Press 2003.
- COLEMAN, ELIZABETH BURNS/WHITE, KEVIN (Hg.), *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society*, Canberra: Australian National University Press 2006.
- , Negotiating the Sacred in Multicultural Societies, in: dies. (Hg.), *Negotiating*, 1–13.
- FAVRET-SAADA, JEANNE, Rushdie und Co. Vorbedingungen einer Anthropologie der Blasphemie, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 9 (2015), 267–283.
- FLIGSTEIN, NEIL, Social Skill and the Theory of Fields, in: *Sociological Theory* 19 (2001), 105–125.
- /MCADAM, DOUG, *A Theory of Fields*, New York: Oxford University Press 2012.
- , Toward a General Theory of Strategic Action Fields, in: *Sociological Theory* 29 (2011), 1–26.
- FORTE, DAVID F., Apostasy and Blasphemy in Pakistan, in: *Connecticut Journal of International Law* 10 (1995), 27–68.
- FRIGERIO, ALEJANDRO, „La invasión de las sectas“: El debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina, in: *Sociedad y Religión* (1993b), 10–27.
- , Les „sectes“ vues par les „religions“: Le discours médiatique des pretres et des pasteurs en Argentine, in: *Social Compass* 45 (1998), 437–459.
- GIFFORD, PAUL, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalising African Economy*, London: Hurst & Co. 2004.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C. H. Beck 2004.
- HABERER, JOHANNA, Grenzen der Toleranz? Theologische Anmerkungen zu „Blasphemie“ als einem medialen Phänomen, in: Laubach/Lindner (Hg.), *Blasphemie*, 25–36.
- KELLER, HELEN/CIRIGLIANO, LUCA, Die Krux mit der Blasphemie: Analyse zweier richterlicher Lösungsansätze, in: *ZaöRV* 70 (2010), 403–431.
- KIPPENBERG, HANS G., Die Kontroverse um Salman Rushdies Satanische Verse und der aktuelle Rechtsdiskurs über Blasphemie, in: Astrid Reuter (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 259–289.

- KOEHRSEN, JENS, Religious Tastes and Styles as Markers of Class Belonging: A Bourdieuan Perspective on Pentecostalism in South America, in: *Sociology* 52 (2018), 1237–1253.
- , *Middle Class Pentecostalism in Argentina: Inappropriate Spirits*, Leiden/Boston: Brill 2016.
- , How Religious is the Public Sphere? – A Critical Stance on the Debate About Public Religion and Post-Secularity, in: *Acta Sociologica* 55 (2012), 273–288.
- LAUBACH, THOMAS/LINDNER, KONSTANTIN (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Münster: LIT Verlag 2014.
- , Lächerlicher Glaube. Vorwort, in: dies. (Hg.), *Blasphemie*, 7–9.
- LEVY, LEONARD WILLIAMS, *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, London: University of North Carolina Press 1995.
- PARKER, CRISTIÁN GUMUCIO, *Popular Religion and Modernization in Latin America: A Different Logic*, Maryknoll/NY: Orbis Books 1996.
- POLLACK, DETLEF, *Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- POWELL, WALTER W./DIMAGGIO, PAUL J. (Hg.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: Chicago University Press 1991.
- SCHEFFLER, THOMAS, Kränkung und Gewalt. Ehre und Blasphemie als Sicherheitsprobleme der Weltgesellschaft, in: Palaver, Wolfgang/Siebenrock, Roman/Regensburger, Dietmar (Hg.), *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, Innsbruck: Innsbruck University Press 2008, 29–58.
- SCHICK, LUDWIG, Blasphemie und der Glaube, in: Laubach/Lindner (Hg.), *Blasphemie*, 11–23.
- SCOTT, W. RICHARD, *Institutions and organizations*, Thousand Oaks/CA: Sage Publications³2008.
- SIDDIQUE, OSAMA/HAYAT, ZAHRA, Unholy Speech and Holy Laws: Blasphemy Laws in Pakistan – Controversial Origins, Design Defects, and Free Speech Implications, in: *Minnesota Journal of International Law* 17 (2008), 305–385.
- STEINBERG, RUDOLF, Charlie Hebdo. Ist Blasphemie schützenswert? Meinungsfreiheit und der Schutz religiöser Gefühle in westlichen Verfassungsstaaten, in: *Deutsches Verwaltungsblatt* 131 (2016), 1281–1289.
- STOLZ, JÖRG, Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (2013), 25–49.
- TEMPERMAN, JEROEN, Blasphemy, Defamation of Religions and Human Rights Law, in: *Netherlands Quarterly of Human Rights* 26 (2008), 517–545.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.
- WYNARCZYK, HILARIO, *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín 2009, 194–197.
- , *Tres Evangelistas Carismaticos: Omar Cabrera, Annacondia, Gimenez*, Buenos Aires: *Prensa Ecueménica* 1989, 75–76.
- ZILLINGER, MARTIN, Klare Worte. Jeanne Favret-Saada und die Anthropologie der Blasphemie, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 9 (2015), 263–266.

2. Biblisch-historische Perspektiven

Blasphemie im Alten Testament

HANS-PETER MATHYS

1. Keine Blasphemie: Beispiele aus dem Alten Orient, Griechenland und Rom

Als die babylonische Kriegs- und Liebesgöttin Ishtar, betört von der Schönheit Gilgameschs, diesem ein Heiratsangebot macht, lehnt dieser dankbar, aber bestimmt ab und beschimpft sie aufs Übelste (VI,24–25.33–34.42):¹

Wenn ich tatsächlich dich zur Gattin nähme,
müßte ich meinen Leib und auch meine Kleider vergessen.
Dann müßte ich mein tägliches Brot und sogar meinen Hunger vergessen.

...

(Du) Frost, der kein Eis gefrieren läßt!

(Du) Türchen für die Tauben, durch das nicht Wind noch Wehen aufgehalten wird!

...

Welcher deiner Gatten blieb denn auf Dauer (wohlbehalten)?

Es folgt eine Art negativer Registerarie, in der Gilgamesch Ishtar vorhält, wie sie ihre Gatten misshandelt hat. Ischullanu etwa, den Gärtner des Himmelsgottes Anum, soll sie in eine Kröte (?) verwandelt und in seinem eigenen Garten sitzen gelassen haben (VI,76–77).

Außer sich ob der Schimpftirade Gilgameschs, beklagt sich Ishtar weinend bei ihrem Vater Anum, dem Himmelsgott (VI,84–86):²

Mein Vater, Gilgamesch hat mich ohne Unterlaß beleidigt.
Gilgamesch zählte mir zum Schimpfe immer wieder Dinge auf,
mir zum Schimpf und mir zum Fluche.

Sie fordert Rache und verlangt von Anum, er möge ihr den Himmelsstier geben, mit dessen Hilfe sie Gilgamesch erschlagen will. Anum wehrt sich lange gegen dieses Ansinnen, schließlich jedoch gibt er nach. Doch es kommt nicht wie von Ishtar geplant. Mit seinem Freunde Enkidu zusammen bringt Gilgamesch den Himmelsstier um. Enkidu erfrecht sich sogar, eine Schulter des riesigen Tieres

¹ MAUL, STEFAN, *Das Gilgamesch-Epos*, München: C. H. Beck 2005, 92–93.

² MAUL, *Gilgamesch-Epos*, 95.

vor Ischtar hinzuwerfen (VI,155). Soll Gilgameschs Verhalten als Blasphemie bewertet werden?

Ein zweites Beispiel³: Niobe, die Gemahlin des Königs Amphion von Theben, war außerordentlich fruchtbar, hatte sie doch nicht weniger als sieben Söhne und sieben Töchter. Die Titanin Leto dagegen war nur mit zwei Kindern gesegnet, Apollo und Artemis, die Zeus mit ihr gezeugt hatte. Niobe stieg ihr Kinderreichtum zu Kopfe: Sie sorgte dafür, dass das Volk Leto nicht mehr verehrte. Diese rächte sich auf schreckliche Weise und ließ durch ihre beiden Kinder dreizehn der Nachkommen Niobes umbringen. Amphion nahm sich das Leben, und Niobe sollte den Schmerz über den Verlust ihrer Familie nie mehr überwinden. Hatte sie sich gegenüber Leto lästerlich verhalten?

Nach dem heute geltenden populären Verständnis von Blasphemie, dem es an begrifflicher Schärfe mangelt, ja. Allerdings: Die Übeltäter werden vor kein Gericht gestellt, sondern von den betroffenen Göttern selber bestraft. Diese befolgen also, was Tacitus fordert: „deorum iniurias dis curae“.⁴

Von Blasphemie in Bezug auf die orientalischen Religionen und die der Griechen und Römer zu sprechen, fällt noch aus einem anderen Grunde schwer: Götter und Menschen standen sich damals näher, als dies Gott und seine Verehrer in Judentum, Christentum und Islam tun. Man gehörte im Prinzip zur gleichen Familie und war aufeinander angewiesen, die Menschen auf die Götter, aber auch die Götter auf die Menschen.⁵ Das Delikt der Blasphemie aber erfordert Distanz, ein eindeutiges hierarchisches Gefälle. Im Alten Orient bestand weiter kein Bedürfnis, sich von den Göttern der Nachbarn und ihrer Religionsübung abzugrenzen und sie zu beleidigen. Er zeichnete sich durch eine religiöse Ökumene und Offenheit aus.⁶

In Griechenland und in Rom kam ein anderer Punkt zum Tragen – es muss stark vereinfacht werden: Sich über Götter lustig zu machen oder gar ihre Existenz in Abrede zu stellen, ging an. Nicht hingegen war es in Rom erlaubt, die Teilnahme am Staats-, d. h. am Kaiserkult zu verweigern, den die vergöttlichten Caesaren erhielten und zu dem ein eigener Tempel und sogar eine eigene Priesterschaft gehörten. Wer sich ihm entzog, lebte gefährlich, denn er hatte ein *crimen laesae maiestatis* begangen. Blasphemie und *crimen laesae maiestatis* stehen sich nahe.⁷

³ Vgl. HARDER, RUTH E., Art. Niobe. I. Mythologie, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike 8 Mer-Op (2000), 954–956.

⁴ Annalen I,73; zitiert nach: HELLER, ERICH (Hg.), *P. Cornelius Tacitus Annalen: Lateinisch und deutsch*, München/Zürich: Artemis 1982, 102 (lateinischer Text).

⁵ Oskar Kälin (mündlich).

⁶ Vgl. dazu PREUSS, HORST DIETRICH, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 92), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1971, 26: „In Charakter und Eigenart der altorientalischen Götterwelt ist es auch begründet, daß es dort weder Götterpolemik noch gar Götterverspottung [...] gab.“

⁷ Dazu SPITTLER, JANET E., Art. Blasphemy. III. Greco-Roman Antiquity, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Bd. 4, Birsha – Chariot of Fire (2012), 100–105.

2. Spott: nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten

Im AT weht ein anderer Wind. Israel beansprucht darin, den einen und wahren Gott zu haben, während die Völker eine Mehrzahl von Gottheiten verehren, die alle nichts taugen und bekämpft werden müssen. Israel konstruiert also eine Welt, in der sich Gemeinschaften mit unterschiedlichen, einander gegenseitig ausschließenden Göttern gegenüberstehen. Allerdings beherrscht dieses Modell das AT nicht vollständig. Es überrascht vielmehr, mit wie vielen Verhältnisbestimmungen zwischen YHWH und andern Gottheiten, respektive Kulturen das AT aufwartet. Häufig wird in ihm die Existenz fremder Götter anerkannt, gelegentlich sogar recht entspannt, im Falle von Dtn 4 hochreflektiert und programmatisch. Das AT kann fremde Götter in YHWH integrieren, ihn also mit ihnen bereichern. Ägypten und der Alte Orient haben im AT kräftige Spuren hinterlassen.

Von daher verliert die Verspottung fremder Religionen, die im AT viel Platz einnimmt,⁸ etwas an Bedeutung. Noch anders sähe es bezüglich des Verhältnisses zwischen eigener Religion und fremden Religionen aus, ginge man von der tatsächlichen Religionspraxis aus, die über die längste Zeit polytheistisch, eben altorientalisch war. Behält man dies nicht im Auge, gewinnen die Texte aus dem AT, in denen Götter verspottet werden, ein ungebührliches Gewicht.

Damit keine Missverständnisse aufkommen, muss hier eine Verhältnisbestimmung vorgenommen werden: Verspottung fremder Götter und Blasphemie liegen nach heutigem Verständnis nahe beieinander. Anders sehen es die Verfasser der meisten einschlägigen Texte aus dem AT: In ihrer Optik ist Blasphemie nur gegenüber dem einzig wahren und lebendigen Gott möglich, und das ist YHWH. Der Spott gegenüber fremden Göttern, die schwach sind, fällt nach ihnen nicht unter dieses Verdikt.

Das AT quillt geradezu über von Texten, in denen fremde Götter verspottet werden, häufig unter Einsatz dubioser Mittel, etwa der bewussten Verfälschung von Tatsachen. Der bekannteste unter ihnen schildert die Auseinandersetzung Elijas mit den Baalspropheten auf dem Karmel. Wem wird es gelingen, den eigenen Gott dazu zu veranlassen, das ausgetrocknete Land mit Regen zu nassen, YHWH oder Baal?⁹ Der Kampf der beiden Parteien steuert einem dramatischen Höhepunkt zu (1 Kön 18,26–29):¹⁰

26 Und sie [die Baalspropheten] nahmen den Stier, den er ihnen gegeben hatte, und richteten ihn her, und vom Morgen bis zum Mittag riefen sie den Namen Baals an und sprachen: Baal, antworte uns! Aber nichts war zu hören, niemand gab Antwort. Und sie hinkten um den Altar, den man gemacht hatte. 27 Und als es Mittag wurde, verhöhnte Elija

⁸ Dazu erschöpfend PREUB, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*.

⁹ Zu diesem Text vgl. WÜRTHWEIN, ERNST, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön. 25* (Das Alte Testament Deutsch 11,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984, 215–220.

¹⁰ Die Übersetzung alttestamentlicher Texte nach der Neuen Zürcher Bibel.

sie und sprach: Ruft mit lauter Stimme, denn er ist ein Gott. Sicher ist er gerade beschäftigt [denkt nach], oder er ist weggegangen und ist nun unterwegs; vielleicht schläft er auch und muss erst aufwachen. 28 Da riefen sie mit lauter Stimme, und ihrem Brauch gemäss machten sie sich Einschnitte mit Schwertern und mit Speeren, bis Blut an ihnen herunterlief. 29 Und als der Mittag vorbei war, gebärdeten sie sich wie Propheten, bis um die Zeit, da man das Speiseopfer darbringt. Aber nichts war zu hören, niemand gab Antwort, und niemand merkte auf.

Der genüssliche Spott über den unfähigen Baal ist nicht zu überhören! Wenn er gerade nachdenken muss, bedeutet das: Er kann sich nicht mit zwei Dingen gleichzeitig beschäftigen, ist also überfordert. Er ist weggegangen, vielleicht um sich zu erleichtern – dies eine der möglichen, wenn auch nicht wahrscheinlichen Auslegungen von V. 27.¹¹ Es könnte auch sein, dass er schläft, um Mittag noch, wenn niemand mehr im Bett liegt, und damit auch zu nichts zu gebrauchen ist. Schließlich gebärdeten sich die 450 Baalspropheten wie wild und gleichzeitig überaus lächerlich. Ganz anders verhält sich da Elija: Er redet nur, spricht ein Gebet, und schon tritt das Wunder ein. Der Spott in diesem Text ist ein dreifacher: Baal ist zu nichts zu gebrauchen, sein Personal, d.h. seine Propheten führen sich unmöglich auf, und schliesslich stoßen die Rituale, die sie vollziehen, ab. Der Spott, der in diesen Aussagen zum Ausdruck kommt, ist von der bloßen Bekämpfung Baals zu trennen, die in der Elija-Überlieferung einen breiten Raum einnimmt. Es handelt sich um etwas grundsätzlich Anderes und Neues.¹²

Die Verspottung fremder Götter setzt eine besondere Geisteshaltung voraus. Nur wer in dem fremden Gott nichts anderes sieht als ein Gebilde irrenden Glaubens, dem keinerlei Macht zukommt, kann in dieser Weise spotten ... Die Verspottung setzt den absoluten Monotheismus voraus.

Vereinfacht ausgedrückt gilt es in 1 Kön 18 also zwischen zwei Schichten zu unterscheiden: einer, in der Baal und seine Propheten nur bekämpft werden, und einer, in der sie zur Zielscheibe von Spott werden.

Spott zeichnet nun vor allem die Kultbildpolemik¹³ aus; die bekanntesten und theologisch gewichtigsten Texte finden sich bei Deuterocesaja. Einige unter ihnen verraten, dass ihre Verfasser mit der Herstellung babylonischer Kultbilder vertraut waren. Woher sie ihr Wissen bezogen, entzieht sich unserer Kenntnis. *Exempli causa* sei kurz auf Jes 40,19 f. eingegangen:¹⁴

¹¹ DRIVER, GODFREY ROLLES, Problems of Interpretation in the Heptateuch, in: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut catholique de Paris 4), Paris: Bloud & Gay 1956, 66–68.

¹² WÜRTHWEIN, *Könige*, 220.

¹³ Zu ihr vgl. BERLEJUNG, ANGELIKA, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (Orbis Biblicus et Orientalis 162), Freiburg/Ue. u. a: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht 1998.

¹⁴ Übersetzung von: BERLEJUNG, *Theologie der Bilder*, 371.

19 Das Kultbild schmiedet/gießt ein Kunsthandwerker (= Metallgießer, Schmied), und der Goldschmied überzieht es mit Gold, und Silber-Drähte legt er ein.

20 Das Sissoo-Holz als Podest, man/er wählt (dafür) Holz, das nicht fault, einen weisen Kunsthandwerker (= Schreiner) sucht man/er sich, um ein Kultbild aufzustellen/auszustatten, das nicht wackelt.

Die mesopotamischen Texte, welche von der Verfertigung von Kultbildern berichten, setzen voraus, dass die Götter bei diesem Prozess die zentrale Rolle spielen und ohne ihren Auftrag auch kein Kultbild hergestellt werden darf und kann. Diese Texte enthalten zudem eine elaborierte, eindrückliche Theologie der Kultbilder; in einem Satz zusammengefasst lautet sie: „Als sichtbare Gestalt der unsichtbaren göttlichen Wirklichkeit war es ein Bild, das Unsichtbares sichtbar machte und die Realität des Göttlichen machtvoll da sein ließ.“¹⁵ Nach der Darstellung bei Deuterocesaja sind die Kultbilder nun aber nicht göttlich inspiriert, sondern nur Holz und Metall; es gibt keine Ursprungsbeziehung zwischen der Gottheit und ihrem Bild. Bei Prozessionen muss man die Statuen tragen, sie können sich nicht von selbst bewegen, zu reden verstehen sie schon gar nicht. Man braucht sich vor ihnen nicht zu fürchten, denn sie können nicht schaden; nützen tun sie allerdings auch nicht. Die Handwerker handeln aus eigenem Antrieb und nicht auf Geheiß Gottes, gelegentlich werden sie in ihrer Arbeit sogar von Geldgier getrieben.

Eine beliebte Form von Spott bilden die Schimpfworte *ʿālîlîm*¹⁶, *šiqqûšîm*¹⁷ und *gillûlîm*. Letzteres ist das schlimmste. Wolff übersetzt den Ausdruck treffend mit „Scheißgötter“¹⁸, Zimmerli etwas vornehmer mit „Mistdinge“¹⁹. Er gehört wohl mit *gālâl* (o.ä.) „Kotballen“ zusammen,²⁰ vielleicht von der Vokalisierung her in gewollter Analogie zu *šiqqûšîm* „Abscheuliches, Widriges“ gebildet und folglich ein kakophonisches Kunstwort.²¹ Preuß gilt *gillûlîm* als eine Prägung Ezechiels,²² in dessen Buch der Terminus geradezu inflationär eingesetzt wird.

¹⁵ BERLEJUNG, *Theologie der Bilder*, 414.

¹⁶ Vgl. PREUB, HORST DIETRICH, Art. ʿālîl, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 1 (1973), 305–308. Er wird nach ihm „an allen Belegstellen in depotenzierender Absicht und mit verspottendem Unterton verwendet“ und „scheint [...] eigens zu diesem Zweck gebildet worden zu sein“ (306).

¹⁷ Vgl. FREEDMAN, DAVID NOEL/WELCH, ANDREW C., Art. šqs, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 8 (1995), 461–465, bes. 462.

¹⁸ WOLFF, HANS WALTER, Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie, in: *Evangelische Theologie* 29 (1969), 397–416, 407.

¹⁹ ZIMMERLI, WALTHER, *Ezechiel 1–24* (Biblischer Kommentar Altes Testament 8/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ²1979, 150.

²⁰ Vertreten wird auch eine alternative Ableitung von aram. *gll* „wälzen“; vgl. dazu PREUB, HORST DIETRICH, Art. *gillûlîm*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 2 (1977), 1–5, 2.

²¹ Ausführlich dazu: HERRMANN, CHRISTIAN, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*.

Nun ist Blasphemie in irgendeiner Weise auf Öffentlichkeit angewiesen, auf jemanden, der sich in seinen religiösen Überzeugungen verletzt sieht. Von ihrem Inhalt her haben viele alttestamentlichen Aussagen, die gegen fremde Gottheiten gerichtet sind, das Potential dazu, als blasphemisch empfunden zu werden. Wie steht es mit dem Gegenüber in den eben referierten Texten? Ahab und Isebel sahen sich im Falle von Elija in ihren religiösen ‚Überzeugungen‘ und wohl noch stärker Machtansprüchen verletzt und verfolgten deshalb den Propheten. Vor allem Jes 44,9–20 ließ die Frage nach einem möglichen fremden Adressaten aufkommen, der sich beleidigt fühlen konnte. Preuß meint, in diesen Versen werde so argumentiert, „daß auch Heiden (und sie offensichtlich doch wohl vorrangig) es verstehen“. Und er fährt fort:

Man hat bei Deuterocesaja öfter den Eindruck, daß seine Verkündigung bewußt auch nach ‚draußen‘ gezielt war und Heiden auch erreicht hat. Wo auch sonst, wenn nicht im Exil, war die Gefahr des Abfalls von Israeliten zu dergleichen Götzen aktuell?²³

Mit dieser gewagten These betritt Preuß vermintes Gelände. Ob Deuterocesaja öffentlich auftrat (wo?) oder ob seine Prophetie von Anfang an nur in schriftlicher Gestalt existierte, ist ebenso umstritten wie unklar ist, ob die Götzenpolemik auf ihn zurückgeht oder einen späteren Einschub in Jes 40–55 bildet.²⁴ Wenn ‚Deuterocesaja‘ in Juda lebte,²⁵ dann erscheint die Gefahr, dass die Babylonier ihn bei seiner in ihren Augen aufrührerischen Tätigkeit ertappten, als weniger groß, als wenn er in Babylon wirkte. Doch wenn sich „Deuterocesaja“ auch an Babylonier – wen genau? – wandte, dann dürften diese heftig reagiert haben.²⁶

3. Zur Terminologie

Das Hebräische wie das LXX-Griechisch kennen keinen einheitlichen Begriff für den Tatbestand der Blasphemie, was zugleich deutlich macht, dass es einen solchen nicht gab, dieser vielmehr schwammige Konturen aufwies. Im vorliegenden Kapitel wird das einschlägige Vokabular kurz vorgestellt. Als wichtiges

Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament (Orbis Biblicus et Orientalis 138), Freiburg (CH)/Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 83–87.

²² PREUB, *Art. gillülîm*, 2.

²³ PREUB, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, 214f.

²⁴ Die Forschungsgeschichte referiert kurz: BERGES, ULRICH, *Jesaja 40–48* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 54–60. Er selber favorisiert einen „babylonische[n] Kontext für diese Texte“ (56).

²⁵ So prominent BARSTAD, HANS M., *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah: "Exilic" Judah and the Provenance of Isaiah 40–55* (Institutet for sammenlignende kulturforskning. Serie B, Skrifter 102), Oslo: Novus forlag 1997.

²⁶ Im AT verlautet davon nichts; das spricht dafür, dass die Bildkritik eher einheimische Adressaten im Auge hatte, möglicherweise Leute, die im Banne der babylonischen Bilder(theologie) standen.

Kriterium bei der Auswahl dieser Begriffe spielt auch eine Rolle, welche von ihnen im Griechischen mit βλασφημ- wiedergegeben werden.²⁷

1. *gādap* (9×) wird von Ps 44,17 abgesehen nur für Blasphemie Gott gegenüber verwendet, und zwar in Num 15,30, einem inhaltlich zentralen Text bezüglich Blasphemie (s. Abschnitt 7), und um das Verhalten Sanheribs/Rab-Schakes zu qualifizieren: 2 Kön 19,6.22; Jes 37,6.23; Sir 48,18.

Besonders interessant ist Sir 3,16, wo sozial unakzeptables Verhalten unter Blasphemie eingeordnet wird – allerdings nur in einer der beiden Versionen, in denen die Stelle im hebräischen Sirach erhalten ist:²⁸

ky / mzyd bwzh 'byw wmk'ys bwr'w mql 'mw:

denn ein Frevler ist, wer seinen Vater verachtet, und es beleidigt seinen Schöpfer, wer seiner Mutter flucht

kmgdp h'wzb 'byw wzw'm / 'lyshwb 'mw

wie einer, der (Gott) lästert, ist der, der seinen Vater verläßt, und Gott verflucht, wer seine Mutter herumzert

Das AT enthält eine Reihe von Aussagen, die ungebührliches Verhalten eines Sohnes seinen Eltern gegenüber thematisieren (Ex 21,17; Spr 19,26; 30,17). Aber sie qualifizieren es nicht als blasphemisch. In Sir 3,16 findet also eine Theologisierung statt.

Ez 20,27 bezeichnet Treuebruch der Israeliten als ‚Blasphemie‘:

Auch noch dadurch haben eure Vorfahren mich verhöhnt, dass sie mir die Treue gebrochen haben (*ôd zo't gidd'pû 'ôti 'bôtêkâm bema^{al}lām bī mā'al*).

In beiden Fällen gilt Blasphemie also als ‚übergeordnetes‘ Delikt. Ähnliches trifft auf einige der im Folgenden zu behandelnden Stellen zu.

2. Das Verb *nāqab* ‚verfluchen‘ hat nur im Blasphemiegesetz und in der dazugehörigen Geschichte vom blasphemischen Sohn Gott als Objekt: Lev 24,11.16 (2×).

3. Nicht weniger als neunmal erscheint das Verb *hārap* in Zusammenhang mit den Schmähungen, mit denen Sanherib/Rab-Schake Gott in Jerusalem eindecken: 2 Kön 19,4.16.22.23; Jes 37,4.17.23.24; 2 Chr 32,17. Dieses Verb hat auch anderswo Gott als Objekt, so Jes 65,7:

die auf den Bergen Rauchopfer dargebracht haben
und mich auf den Hügeln geschmäht haben (*her'pūni*).

²⁷ Aus Platzgründen kann hier nicht auf griechische Parallelbegriffe zu βλασφημ- eingegangen werden.

²⁸ Die beiden Versionen (MS A/MS C) zitiert nach: BEENTJES, PANCRATIUS C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68), Leiden/New York/Köln: Brill 1997, 23 (MS A), 95 (MS C). – Die LXX hat βλάσφημος.

Hier geht es nicht um zwei verschiedene Tatbestände, sondern um einen einzigen: Indem man auf den Bergen verbotenerweise Opfer darbringt, schmäht man Gott. Man kann hier nicht von Blasphemie in der engeren Bedeutung des Terminus reden. Das trifft weiter auf Ps 74,10.18 zu (wie auch die dort verwendeten Belege von *nāʾaš*):

Wie lange, Gott, soll der Gegner schmähen (*y^ehārāp*), soll der Feind deinen Namen ewig lästern (*y^enāʾeš ... šimkā*)?

Denke daran: Der Feind schmäht YHWH (*hērep yhw*), und ein törichtes Volk lästert deinen Namen (*miⁿšû š^emākā*).

Die Feinde haben das Heiligtum verwüstet und so YHWH und seinen Namen gelästert und geschmäht.

Schließlich interpretieren zwei Stellen aus Proverbia unangemessenes Verhalten Geringen und Armen gegenüber als Schmähung Gottes, näherhin des Schöpfers (vgl. Sir 3,16): „Wer einen Geringen unterdrückt, schmäht seinen Schöpfer (*hērep ʾōsehū*)“ (Spr 14,31); „Wer den Armen verspottet, schmäht seinen Schöpfer“ (*hērep ʾōsehū*) (Spr 17,5).

Die Verhöhnung Gottes kann auch durch die Verhöhnung seines Volkes erfolgen, wie die Geschichte des Kampfes zwischen Goliath und David deutlich macht (1 Sam 17). Der Philister verhöhnt Israel (V. 25), die Schlachtreihen Israels (V. 10.45) und schließlich die Schlachtreihen des lebendigen Gottes (V. 26.36). Gott und sein Volk gehören zusammen. Blasphemie betrifft und trifft nicht Gott allein.

4. Gleich viermal erscheint *qālal* in Lev 24, dreimal in der Geschichte vom blasphemischen Sohn und einmal in der einschlägigen Gesetzesbestimmung (s. Abschnitt 6). Auf zwei weitere Belege wird im Abschnitt über Blasphemie als Vergehen gegen Autoritäten eingegangen (s. Abschnitt 4). In allen sechs Fällen geht es um Blasphemie in der engeren Bedeutung des Begriffs.

5. An zwei Stellen wird das Verb *nāʾaš* im Griechischen mit *βλασφημ-* wiedergegeben:

Jes 52,5

aber immerfort, dauernd, wird mein Name verlästert (*š^emī minnoʾāš*²⁹)

Ez 35,12

Ich habe all deine Schmähreden (*nāʾāšōtākā*) gehört, die du über die Berge von Israel gesprochen hast, als du gesagt hast: Sie sind verwüstet!

²⁹ Zur Textkritik vgl. GOLDINGAY, JOHN/PAYNE, DAVID, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*, Bd. 2, *Commentary on Isaiah 44.24–55.13* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), London: T & T Clark 2007, 260. Vielleicht wollten die Massoreten mit dieser eigentümlichen Punktierung verhindern, dass der Name Gottes gelästert wird (Luzzatto).

Das Verb wird noch anderswo für unbotmäßiges Verhalten Gott gegenüber verwendet,³⁰ aber außer an den beiden vorliegenden Stellen und Ps 74,10.18 geht es, wenigstens nicht explizit, nicht um ‚Zungendelikte‘.

6. Ein Negativbefund, der gleichzeitig Hinweis auf eine der stärksten Formen von Blasphemie ist: Nirgends im AT hat das Verb *ʿarar* Gott als Objekt bei sich. Allerdings steht an seiner Stelle recht häufig ein Euphemismus, nämlich *berek*. Nabot soll vorgeworfen werden, Gott und den König ‚gesegnet‘ zu haben (1 Kön 21,10.13). In der Rahmenerzählung des Buches Hiob wird das Verb gleich viermal in dieser Bedeutung verwendet: Da Hiob fürchtet, seine Söhne könnten Gott in ihrem Herzen ‚gesegnet‘ haben, bringt er Brandopfer für sie dar (Hi 1,5). In Hi 1,11 fordert Satan YHWH auf, seine Hand auszustrecken und Hiobs Habe anzutasten, gewiss werde er ihn dann ins Angesicht segnen. Das werde er auch tun, wenn er sein Gebein und sein Fleisch antaste (Hi 2,5). In Hi 2,9 läßt Hiobs Frau diesen dazu ein, Gott zu ‚segnen‘ und dann zu sterben. Die LXX versucht die Ungeheuerlichkeit ihres Vorgehens durch einen längeren Einschub abzuschwächen und vor allem verständlich zu machen. Die Aufforderung, Gott zu fluchen, formuliert sie möglicherweise auch als Euphemismus: ἀλλὰ εἰπὸν τὸ ῥῆμα εἰς κύριον καὶ τελεύτα (Sage [irgendein] Wort zum³¹ Herrn und stirb, V. 9e).

Indem Hiobs Frau diesen zur Gotteslästerung anstiftet, begeht sie indirekt selbst einen blasphemischen Akt. Das hat der Targumist richtig gesehen; er schließt daraus, dass die erste Frau Hiobs vor dessen Wiederherstellung gestorben ist und die Kinder, die ihm danach geschenkt wurden, die mit einer zweiten Gattin gezeugt sind. Die erste Frau Hiobs wäre also neben dem Mischling von Lev 24 eine weitere Person, die für den Tatbestand der Blasphemie mit dem Leben bezahlte. Blasphemie wiegt bei Hiob deshalb besonders schwer, weil der Verfasser des Buches mit Nachdruck betont, dass Hiob nichts Törichtes gegen Gott, sondern im Gegenteil richtig von ihm geredet habe.³²

³⁰ Num 14,11.23; 16,30; Dtn 31,20; 1 Sam 2,17; 2 Sam 12,14; Jes 1,4; 5,24; 60,14; Jer 23,17; Ps 10,3.13; 107,11; Spr 1,30.

³¹ Die Wiedergabe von εἰς mit ‚zu‘ ist wahrscheinlicher als die mit ‚gegen‘; vgl. KARRER, MARTIN/KRAUS, WOLFGANG (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. 2, *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011, 2072 (Hiob bearbeitet von: MARTINA KEPPER/MARKUS WITTE).

³² Hi 1,22; 2,10; 42,7f.; darauf aufmerksam macht FOHRER, GEORG, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum Alten Testament 16), Gütersloh: Mohn 1963, 71. – Ein Euphemismus liegt möglicherweise auch in Ps 10,3 vor: „[...] und der Habsüchtige lästert (*berek*), verachtet YHWH.“; vgl. dazu HEMPEL, JOHANNES, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch*, in: ders., *Apoxymata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 81), Berlin: Töpelman 1961, 97. Anders übersetzt KRAUS, HANS-JOACHIM, *Psalmen*, Teilbd. 1, *Psalmen 1–59* (Biblicher Kommentar Altes Testament 15/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ⁵1978, 216: „[er] lobt den Gewinn, verachtet Jahwe“; zur Begründung vgl. 217. – Schließlich erwägt Hempel (*Die israelitischen Anschauungen*, 97, Anm. 304), mit der LXX in Ps 37,22 aktive Partizipien zu lesen: „die ihn segnen, werden das Land besitzen, die ihn aber schmähen, werden aus-

7. Auch das griechische AT verwendet verschiedene Begriffe für den Tatbestand der Blasphemie; hier werden nur die Belege von βλασφημ- behandelt.

Als die religiös aufgeheizten Ereignisse von 167–164 v. Chr. und die anschließenden Makkabäerkriege literarisch aufgearbeitet wurden, erhielt die Kategorie ‚Blasphemie‘ für deren Deutung eine zentrale Bedeutung. Im 1. und vor allem 2. Makkabäerbuch taucht der Begriff βλασφημ- in großer Dichte auf: Alles Üble, was Antiochus IV. Epiphanes begangen hat, ist Blasphemie: der Abfall vieler Juden vom Gesetz, die Entweihung des Tempels und vor allem die Einführung heidnischer Kulte durch ihn. Im Anschluss an die Aufzählung der verabscheuungswürdigen Taten dieses Königs heißt es (1 Makk 2,6):³³

Als er [Mattatias] das gotteslästerliche Treiben (τὰς βλασφημίας) in Judäa und in Jerusalem sah ...

Das Nomen Blasphemie erscheint hier im Plural und umfasst folglich unterschiedliche Tatbestände: praktisch alles, was dem Glauben der Juden widerspricht. Das hebräische Original orientierte sich möglicherweise an Neh 9,18.26, wo auch ein Plural verwendet wird: wayya^asû nâ^ašôt g^edo/ôlô/ot.³⁴

Wie gravierend Blasphemie ist, macht weiter 2 Makk 9,28 deutlich, wo Antiochus IV. Epiphanes als Menschenmörder und Gotteslästerer (‘Ο ... ἀνδροφόνος καὶ βλάσφημος) bezeichnet wird. Das erinnert an Lev 24, wo das Verbot des Mordes an das der Blasphemie anschließt (V. 15 f./17), sowie das zweite und dritte noachdische Gebot. – In 2 Makk 10,4 ist die Rede von blasphemischen und barbarischen Heiden (βλασφήμοις καὶ βαρβάρους ἔθνεσιν). – Das gleiche Kapitel berichtet in V. 34 f. von den Leuten um Timotheus, die sich in der Festung von Gezer verschanzt hatten und die gegenüber dem Heer von Judas blasphemische Reden hielten (ἐβλασφήμουν, διὰ τὰς βλασφημίας). Einige dieser Lästerer wurden bei lebendigem Leibe verbrannt (V. 36). – Das Gleiche wie Timotheus passierte Judas, als er die Stadt Kaspin angriff, deren Bevölkerung sich aus Menschen verschiedenster Völker zusammensetzte. Im Vertrauen auf die hohen Mauern und die Lebensmittelvorräte beschimpften sie Judas und lästerten Gott noch mehr und sprachen, was nicht üblich war (βλασφημοῦντες καὶ λαλοῦντες ἅ μὴ θέμις, 2 Makk 12,14). – Schließlich findet sich in 2 Makk 8,4 der Ausdruck: seinen – gemeint ist Gottes – Namen lästern (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ βλασφημιῶν). Antiochus IV. Epiphanes hat sich in der Tat blasphemisch verhal-

gerottet“. – Vgl. weiter 2 Sam 12,14: nî^eš ni^aštâ ’ât ’oy^ebê yhw^h; ’oy^ebê steht hier nur, damit ‚verachten‘ und ‚YHWH‘ nicht direkt aufeinanderstoßen. – Blasphemie ist nach diesen Stellen ein so schwerwiegendes Vergehen, dass es nicht einmal bei seinem Namen genannt werden darf; schon das wäre Blasphemie.

³³ Übersetzungen der Stellen aus 1/2 Makk nach *Neue Jerusalem Bibel*.

³⁴ So GOLDSTEIN, JONATHAN S., *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41), Garden City/NY: Doubleday 1976, 231. Die Wurzel nâ^aš wird im Griechischen gelegentlich mit βλασφημέω (βλασφημία) wiedergegeben (Jes 52,5; Ez 35,12).

ten (2 Makk 5,17.21) und ist so gewissermaßen in die Fußstapfen Sanheribs und Rab-Schakes getreten.³⁵ 2 Makk 15,22–24 parallelisiert denn auch das Handeln Antiochus' Epiphanes mit dem von Sanherib/Rab-Schake: Als Judas Makkabäus sein Heer auf den Kampf vorbereitete, flößte er ihm Mut ein, indem er es auf die bedrohliche Situation verwies, in der sich Hiskija 701 v. Chr. befand:

22 Dabei sprach er dieses Gebet: Unser Herrscher, du hast zu Hiskija, dem König von Juda, deinen Engel gesandt, und er erschlug im Heer Sanheribs hundertfünfundachtzigtausend Mann. 23 Herrscher im Himmel, sende auch jetzt einen guten Engel vor uns her, damit er Furcht und Schrecken verbreitet. 24 Vor deinem gewaltigen Arm sollen alle erschrecken, die lästernd (μετὰ βλασφημίας) gegen dein heiliges Volk heranziehen.

Die Leser dieser Sätze erinnerten sich sicher daran, dass schon Sanherib/Rab-Schake mit ihren Lästerungen die Bewohner von Jerusalem erfolglos eingeschüchtert hatten, obwohl deren Lage aussichtslos war; das machte Mut.³⁶

4. Blasphemie: ein Vergehen gegen Autoritäten

Blasphemie gilt heute meist nur als Vergehen gegen Gott. Zielscheibe von Blasphemie können aber auch Menschen, insbesondere Autoritätspersonen, sein.³⁷

Als sich Nabot weigert, seinen Weinberg dem König zu verkaufen oder ihn gegen einen anderen zu tauschen, greift Ahabs Frau Isebel, energischer als ihr Mann, zum Mittel der Verleumdung. Sie schreibt im Namen ihres Mannes Briefe folgenden Inhalts an die Ältesten und Vornehmen der Stadt (1 Kön 21,9 f.):

9 Ruft ein Fasten aus und lasst Nabot an der Spitze des Volks sitzen! 10 Ihm gegenüber aber lasst zwei Männer sitzen, ruchlose Menschen, und diese sollen gegen ihn zeugen und sprechen: Du hast Gott und den König verflucht (*beraktā 'ālohim wāmālāk*).

Genauso geschieht es dann auch (V. 13). Besonders interessant an der vorliegenden Stelle: Nabot wird beschuldigt, sich Gott und dem König gegenüber der Blasphemie schuldig gemacht zu haben. Sie kann also als *crimen laesae maiestatis* charakterisiert werden. Zwischen Gott und König besteht insofern ein Rangunterschied, als jener an erster Stelle genannt wird.

In der Geschichte vom Weinberg Nabots wird indirekt auch der Vorwurf erhoben, dieser habe gegen die öffentliche Ordnung verstoßen; das ist ein Aspekt, dem bei Blasphemie eine wichtige Rolle zukommt. Deshalb legt Isebel auch Wert darauf, dass die Verurteilung Nabots durch eine Art ‚Volksversammlung‘ erfolgt, rechtlich also nicht zu beanstanden ist.

³⁵ GOLDSTEIN, JONATHAN S., *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41A), Garden City/NY u. a.: Doubleday 1984, 325.

³⁶ Nicht eingegangen werden kann hier auf die hexaplarischen Belege von βλασφημ-.

³⁷ Vgl. dazu SPITTLER, *Art. Blasphemy*.

Eine Sachparallele zu 1 Kön 21,10 enthält das Gesetz von Ex 22,27:

Gott sollst du nicht schmähen, und einen Fürsten in deinem Volk sollst du nicht verfluchen (*'ālohîm lo' t'qallel w'nāsi' b'ammekā lo' ta'or*).

Es handelt sich bei den beiden Sätzen wahrscheinlich um die ältesten Bestimmungen Blasphemie betreffend; sie sind mit Sicherheit älter als die von Lev 24. Der Schutz der Autoritäten vor Blasphemie geht dem von Gott allein also voraus. Die Vergehen Gott und dem Fürsten gegenüber sind in Ex 22,27 insofern nicht miteinander deckungsgleich und also nicht gleich schwerwiegend, als für sie unterschiedliche Verben Verwendung finden.

Schließlich ist in Jes 8,21–23 von Leuten die Rede, die hungern, deshalb in Zorn geraten und aus diesem heraus dem König und sogar ihrem Gott fluchen (*w'qillel b'malkô ûbe'lohāyw*, V. 21). Mit dem ‚sogar‘ soll die überraschende Reihenfolge der beiden Objekte erklärt werden; es liegt wohl eine Steigerung vor.

5. Rab-Schake und Sanherib: zwei namentlich bekannte Ausländer, die sich YHWH gegenüber blasphemisch verhalten

Es ist einer der eindrucklichsten Momente in der Geschichte Jerusalems. Der assyrische König Sanherib hat seinen Heerführer Rab-Schake mit einem gewaltigen Heer nach Jerusalem geschickt, wo er die Bewohner der Stadt mit einem Schwall von Argumenten zur Kapitulation zu bewegen sucht: Die Ägypter, auf die der König seine Hoffnung setze, seien schwach, und der Israeliten Vertrauen auf YHWH sei nicht begründet, er werde sie nicht retten können, wie ja kein Gott anderer Völker diese aus dem Würgegriff des Königs von Assur zu befreien vermocht habe. Besonders brillant ist die perfide Frage Rab-Schakes, ob er denn ohne den Willen YHWHs gegen diesen Ort hinaufgestiegen sei, um ihn zu verderben? (2 Kön 18,25). Im weiteren Verlauf der Geschehnisse lässt Hiskija dem Propheten Jesaja durch eine Gesandtschaft unter anderem folgende Botschaft ausrichten (2 Kön 19,4):

Vielleicht hört YHWH, dein Gott, alle Worte des Rab-Schake, den der König von Assur, sein Herr, gesandt hat, um den lebendigen Gott zu verhöhnen (*l'hārep*), und vielleicht weist er ihn dann zurecht ...

In seiner Antwort an den König tröstet der Prophet diesen unter anderem wie folgt (2 Kön 19,6):

So spricht YHWH: Fürchte dich nicht vor den Worten, die du gehört hast, mit denen die Buben des Königs von Assur mich gelästert haben (*gidd'pû ... 'otî*)!

Als Sanherib eine zweite Delegation nach Jerusalem schickt, wiederholt diese die Behauptung von der Machtlosigkeit der fremden Götter, die ihre Völker nicht

vor der Vernichtung zu bewahren wussten (2 Kön 19,12f.). Im Gebet, das er an den Herrn richtet, anerkennt Hiskija dieses Argument als zutreffend, gibt aber zu bedenken, dass dies keine Götter gewesen seien, sondern Werk von Menschenhand, Holz und Stein (V. 18).

Durch den Propheten Jesaja lässt YHWH König Hiskija dann ein Wort über Sanherib ausrichten, in dem es zentral um das blasphemische und überhebliche Gebaren des Assyrerkönigs geht (2 Kön 19,21–23):

21 Dies ist das Wort, das YHWH über ihn gesprochen hat.
Es verachtet, es verspottet dich die Jungfrau Tochter Zion;
hinter dir schüttelt den Kopf die Tochter Jerusalem.

22 Wen hast du verhöhnt und gelästert (*heraptā wegiddaptā*),
gegen wen bist du laut geworden, und zu wem hast du deine Augen hoch erhoben?
Zum Heiligen Israels!

23 YHWH hast du verhöhnt (*heraptā*) durch deine Boten,
und du hast gesagt: ...

Die Geschichte von der Belagerung Jerusalems durch Sanherib ist im AT gleich dreifach überliefert, wodurch das Thema der Blasphemie noch zusätzlich an Gewicht gewinnt. Anders als die Parallelversion zu 2 Kön 18 f., Jes 37, weicht die Fassung der Chronik nicht nur in nebensächlichen Punkten von ihren Quellen ab. Besonders wichtig: Die Blasphemie verbannt der Chronist aus der Rede des Assyrsers in die Erzählung und damit aus der mündlichen in die schriftliche Kommunikation. Diese Verschiebung hat zur Folge, dass sich König Sanherib selber und nicht bloß sein General des Vergehens der Blasphemie schuldig macht (2 Chr 32,17):

Und er hatte Briefe geschrieben, um YHWH, den Gott Israels, zu schmähen und gegen ihn zu reden, indem er sagte (*leḥārep lyhwh 'ālohē yiśrā'el wele'mor 'ālāyw le'mor*): wie die Götter der Nationen der Länder ihr Volk nicht aus meiner Hand gerettet haben, so wird der Gott Hiskijas sein Volk nicht aus meiner Hand retten!

Der Chronist bringt auf den Punkt, was in den beiden anderen Fassungen angelegt, aber nicht so direkt zum Ausdruck kommt: Blasphemisch äußert sich Sanherib, indem er YHWH die für einen Staatsgott zentrale Fähigkeit abspricht, sein Volk zu retten. Der Begriff der Blasphemie und ihr Inhalt sind hier so eng miteinander verbunden wie in 2 Kön 18 f. und Jes 37 nicht.

Sanherib ist zusammen mit Rab-Schake im AT der Gotteslästerer *par excellence*. In der LXX-Übersetzung findet für ihr Tun *βλασφημ-* Verwendung, allerdings nur in der Version von 2 Kön 19 (V. 4.6.22) und einem Teil der hexaplarischen Überlieferung. Der Übersetzer der Parallelversion in Jes 37 bedient sich anderer griechischer Ausdrücke.

Wie lange die blasphemischen Äußerungen der beiden Assyrer die Juden noch beschäftigten, geht neben den bereits erwähnten noch aus zwei weiteren Stellen hervor.

Besonders interessant ist Sir 48,18 (MS B)³⁸:

In seinen Tagen stieg Sanherib herauf,
und er sandte den Rab-Schake
Und er richtete seine Hand gegen Zion,
und er lästerte Gott in seinem Übermut (*wygdp 'l bg'wnw*).

Was den Siraciden an Sanherib und Rab-Schake besonders stört, ist ihr blasphemisches Auftreten. Er hätte bei der Darstellung von König Hiskija neben dessen Tunnelbau auch anderes herausstreichen können, so etwa sein vorbildliches kultisches Handeln; dass er gerade Rab-Schakes gotteslästerliches Auftrumpfen wählt, zeigt, dass in hellenistischer Zeit der Tatbestand der ‚Blasphemie‘ gegenüber früher an Bedeutung gewonnen hatte.

Schließlich macht ein Vergleich der LXX-Fassung von Tob 1,18 mit der Symmachus-Version deutlich, wie stark das blasphemische Verhalten Sanheribs noch Jahrhunderte später schockierte:³⁹

Symmachus

Und wenn Sanherib jemanden tötete, nachdem er fluchtartig Judäa verlassen hatte in den Tagen des Gerichts, das der König des Himmels an ihm vollstreckte wegen der Lästerungen, mit denen er lästerte (*περὶ τῶν βλασφημιῶν, ὧν ἐβλάσφημῆσεν*), begrub ich (ihn).

Der Rückverweis auf das blasphemische Verhalten Sanheribs fehlt in der LXX-Fassung noch.

6. Der gotteslästerliche Sohn und das Blasphelegesetz⁴⁰

Der *locus classicus* für Blasphemie im AT steht in Lev 24, im Anschluss an Ausführungen zum Leuchter und den Schaubroten (V. 10–23):

10 Und der Sohn einer Israelitin und eines Ägypters ging unter die Israeliten, und der Sohn der Israelitin und ein Israelit gerieten im Lager miteinander in Streit. 11 Und der Sohn der Israelitin lästerte den Namen und schmähte ihn (*wayyiqob bān hā'isšāh hayyisr'elit 'at hašsem way'qallel*), und sie brachten ihn zu Mose. Und seine Mutter hiess Schelomit und war die Tochter von Dibri aus dem Stamm Dan. 12 Und sie legten ihn in Gewähr-

³⁸ Hebräischer Text: BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew*, 87.

³⁹ Übersetzung: EGO, BEATE, *Buch Tobit* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), Gütersloher Verlagshaus 1999, 924.

⁴⁰ Einige Titel aus der reichhaltigen Literatur: WEINGREEN, JACOB, The Case of the Blasphemer (Leviticus XXIV 10 ff.), in: *Vetus Testamentum* 22 (1972), 118–123; LIVINGSTON, DENNIS H., The Crime of Leviticus XXIV 11, in: *Vetus Testamentum* 36 (1986), 352–354; HUTTON, RODNEY R., Narrative in Leviticus: The Case of the Blaspheming Son (Lev 24,10–23), in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 3 (1997), 145–163; ders., The Case of the Blasphemer Revisited (Lev. XXIV 10–23), in: *Vetus Testamentum* 49 (1999), 532–541; LEE, BERNON P., Leviticus 24:15b–16: A Crux Revisited, in: *Bulletin for Biblical Research* 16.2 (2006), 345–349.

sam, um nach dem Befehl YHWHs entscheiden zu können. 13 Und YHWH sprach zu Mose: 14 Führe den, der geschmäht hat (*ham^eqallel*), hinaus vor das Lager, und alle, die es gehört haben, sollen ihre Hände auf seinen Kopf legen, und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. 15 Zu den Israeliten aber sollst du sprechen: Jeder, der seinen Gott⁴¹ schmäht, muss seine Schuld tragen (*'iš 'iš kī y^eqallel 'ālohāyw w^enāsā' hāt' ô*)! 16 Und wer den Namen YHWHs lästert, muss getötet werden (*w^enoqeb šem yhw hôt yûmāt*). Die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Er sei ein Fremder oder ein Einheimischer, wenn er den Namen lästert (*benâqbô šem*), soll er getötet werden. 17 Und wenn jemand einen Menschen erschlägt, muss er getötet werden. 18 Wer aber Vieh erschlägt, muss dafür Ersatz leisten, ein Leben für ein Leben. 19 Und wenn jemand seinem Nächsten einen Schaden zufügt, soll man ihm antun, was er getan hat. 20 Ein Bruch für einen Bruch, ein Auge für ein Auge, ein Zahn für einen Zahn: Der Schaden, den er einem Menschen zufügt, soll ihm zugefügt werden. 21 Und wer Vieh erschlägt, muss dafür Ersatz leisten. Wer aber einen Menschen erschlägt, soll getötet werden. 22 Ein und dasselbe Recht gilt für euch, für den Fremden wie für den Einheimischen. Denn ich bin YHWH, euer Gott. 23 Und Mose sagte es den Israeliten, und sie führten den, der Gott geschmäht hatte (*'āt ham^eqallel*), hinaus vor das Lager und steinigten ihn. Und die Israeliten machten es, wie YHWH es Mose geboten hatte.

Im Zentrum dieses Abschnitts steht eine Reihe von Gesetzesbestimmungen, die nach der Schwere der Vergehen angeordnet sind: Gotteslästerung, Tötung eines Menschen, Tötung von Vieh, Körperverletzung. Am Schluss werden die Tötung von Mensch und Vieh noch einmal aufgenommen, diesmal aber in umgekehrter Reihenfolge.

Gerahmt ist dieser Gesetzesblock von der Geschichte eines blasphemischen Sohns, über dessen Schicksal erst nach Konsultation YHWHs entschieden werden kann. Nachdem dieser statuiert hat, erlässt er auch ein einschlägiges Gesetz. Es liegt hier eines der Beispiele vor, in denen ein Rechtsfall, für den es noch keine Bestimmung gibt, rechtlich geregelt wird.

Zur Rahmengeschichte: In ihr geht es zentral um die ‚Nationalität‘ des Schuldigen⁴² – er ist ‚Doppelbürger‘. Der in ihr beschriebene Vorfall spielt sich zwar in der Wüste ab, hat aber mit Sicherheit Mischehen in nachexilischer Zeit vor Augen, die Esra und Nehemia ebenso heftig bekämpften, wie sie der Verfasser des Ruthbüchleins verteidigte. Anders als in diesen Büchern geht es hier jedoch um die Heirat israelitischer Frauen (und nicht Männer) mit einem Ausländer.

Der eigenartige Vorfall von Lev 24 besagt also: Hier kann man sehen, wohin es führt, wenn Israelitinnen Fremde heiraten; das hat schon während des Wüstenaufenthaltes zu beträchtlichen Problemen geführt: Ihre Nachkommen machen sich der Blasphemie schuldig und gefährden damit die Gemeinschaft der Israeliten aufs höchste.

⁴¹ Es kann auch ein Plural („seine Götter“) gelesen werden.

⁴² Die jüdische Exegese wandte viel kriminalistischen Scharfsinn – und zu viel Phantasie – auf, um den Mann zu identifizieren. Sie fand ihn unter anderem im Sohn des Mannes, den Mose ermordet hatte; vgl. WALFISH, BARRY DOV, Art. Blpheming Son (Lev 24:10–16), in: Encyclopedia of the Bible and Its Reception 4 Birsha – Chariot of Fire (2012), 94.

Die Episode ist künstlich, durch und durch konstruiert, wie insbesondere die Namen ihrer Protagonisten zeigen:⁴³ Es geht um einen Rechtsfall, und deshalb muss die Mutter des Schuldigen aus dem Stamme Dan stammen (Dan = ‚Gott richtet‘). Durch das Gerichtsurteil soll der Schalom wiederhergestellt werden – daher trägt die Mutter des Gotteslästerers den Namen Schelomith. Und da der Schuldige mit der Zunge sündigt, passt Dibri, entweder mit ‚beredet‘ oder ‚schwatzhaft‘ zu übersetzen, gut. Wohl nicht zufällig bleiben dem schuldigen Sohn und seinem ägyptischem Vater Namen verwehrt: Sie sind Nichtse und als solche nicht würdig, einen Namen zu tragen.

Rahmengeschichte und Gesetze hängen aufs engste zusammen, wie die verwendeten Termini zeigen:

15 Jeder, der seinen Gott schmäht (*'iš 'iš ki y^eqallel 'ālohāyw*) ... 16 Und wer den Namen YHWHs lästert (*w^enoqeb šem yhw*) ... wenn er den Namen lästert (*benāqbō šem*) ...

11 Und der Sohn der Israelitin lästerte den Namen und schmähte [ihn = Gott] (*wayyiqob bān hā'iššāh hayyisr'elit 'āt haššem way^eqallel*). ... 23 den, der Gott geschmäht hatte (*'āt ham^eqallel*) ...

In einigen Punkten unterscheiden sich Rahmenerzählung und Gesetz jedoch auch voneinander: Dieses spricht von der Schmähung Gottes, die Erzählung nur noch von Schmähung, lässt also das Objekt ‚Gott‘ weg. Und während das Gesetz den Tatbestand der Lästerung des Namens YHWH regelt, fällt das Tetragramm im Zwischenfall mit dem blasphemischen Sohn weg. Diese Kürzungen erklären sich am zwanglosesten, wenn die Geschichte sekundär um die Gesetzesbestimmungen herumgelegt worden ist, was nicht ausschließt, dass die V. 10–23 bereits als Ganzes mit den übrigen Bestandteilen von Lev 24 zusammengefügt worden sind.

Eine alternative Erklärung rechnet damit, dass es sich bei Lev 24,10–23 um einen von Anfang an einheitlichen Text handelt.⁴⁴ Die Argumentation läuft wie folgt: Wie Num 9,6–14; 15,32–36 und 27,1–11 behandelt Lev 24,10–23 einen Fall, für den noch keine gesetzliche Regelung besteht: In den drei Stellen aus Numeri geht es um die Fragen, wie zu verfahren sei, wenn jemand wegen der Verunreinigung an einem Toten oder einer Reise das Passa nicht zur gewohnten Zeit feiern kann; wie mit einem Manne umzugehen sei, der am Sabbat dabei ertappt wird, wie er Holz sammelt, und schließlich, ob Töchter auch erbberechtigt seien, wenn kein männlicher Erbe vorhanden ist. Lev 24,10–23 bediene sich dieser Form mit

⁴³ Ausführlich dazu: NIEMANN, HERMANN MICHAEL, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 135), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985, 233–236.

⁴⁴ NIHAN, CHRISTOPHE, Révisions sribales et transformations du droit dans l'Israël ancien: le cas du talion (*jus talionis*), in: ARTUS, OLIVIER (Hg.), *Loi et Justice dans la Littérature du Proche-Orient ancien* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 20), Wiesbaden: Harrassowitz 2013, 123–158.

erzählerischem Rahmen, um eine Novellierung der Talionsbestimmungen aus dem Bundesbuch vorzunehmen: Körperverletzungen können, anders als dieses es erlaubt, nicht mehr durch Ersatzzahlungen gutgemacht werden; die Talion, das ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘ gilt wörtlich. Gegen die literarische Einheitlichkeit von Lev 24,10–23 dürfe auch nicht ins Feld geführt werden, Talion und Blasphemie hätten von Hause aus nichts miteinander zu tun: Das Bundesbuch enthalte in Ex 22,27 ein allgemein formuliertes Verbot, Gott zu schmähen (^ʾ*lohim lo' t^eqallel*); dieses setze allerdings keine Sanktion fest und präzisiere auch nicht, für wen es gelte. Diese Unklarheiten beseitige Lev 24,10–23. Zwischen Ex 21,22–25 und diesem Text bestehe eine weitere Gemeinsamkeit: Anlass zur Gesetzgebung sei in beiden Fällen ein Streit zwischen zwei Männern.

Diese These sei hier übernommen und leicht modifiziert: Lev 24,10–23 bildet eine Weiterführung und Auslegung von Ex 21,12–37, wie die vielen inhaltlichen Berührungen zwischen den beiden Texten deutlich machen. Anders als Nihan meint,⁴⁵ bildet jedoch nicht Ex 22,27 die Vorlage für das Blasphemiegesetz in Lev 23, sondern Ex 21,17, das Verbot, die Eltern zu schmähen. Diese Bestimmung reicht dem Verfasser von Lev 24,15 f. jedoch nicht aus. Er gibt zu verstehen, dass das Blasphemieverbot nicht nur Vater und Mutter gegenüber gilt, sondern auch, ja stärker gegenüber Gott.⁴⁶

Zurück zum Blasphemieverbot von Lev 24: V. 15 und 16 dürfen wohl kaum als zwei völlig verschiedene Tatbestände voneinander getrennt werden. Wie sich die beiden Sätze allerdings zueinander verhalten, ist schwer zu bestimmen. Weit wagt sich Elliger vor.⁴⁷ V. 16 mit der *môt jûmât*-Bestimmung hält er für älter als V. 15, was daraus hervorgehe, dass es sich bei ihm um keinen eigentlichen Rechtssatz, sondern um eine Verwarnung handle, die wahrscheinlich aus dem Kultus stamme. Der Unterschied besteht, was allerdings nicht bedeutet, dass die Verbote nichts miteinander zu tun haben. Dem Verfasser von V. 15 f. lag vielleicht daran, den kultischen und den rechtlichen Aspekt miteinander zu verbinden und so Gotteslästerei als noch verdammungswürdiger erscheinen zu lassen, als sie ohnehin schon ist. Viele Exegeten versuchen, die Beziehung zwischen den beiden Tatbeständen (A: *wayyiqqob bän hā'îššāh hayyisrā'elît 'ät haššem*, B: *way^eqallel*) von der Rahmengeschichte her zu bestimmen. Nach Hutton, der seine Ausführungen allerdings nicht syntaktisch unterfüttert, lässt sich die Parataxe der beiden hebräischen Sätze im Deutschen auf folgende fünf Weisen auflösen:⁴⁸

⁴⁵ NIHAN, *Révisions scribales*, 144.

⁴⁶ So ansatzweise schon GERSTENBERGER, ERHARD S., *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 333.

⁴⁷ ELLIGER, KARL, *Leviticus* (Handbuch zum Alten Testament Erste Reihe 4), Tübingen: Mohr Siebeck 1966, 331 f.

⁴⁸ HUTTON, *The Case of the Blasphemer Revisited*, 533.

1. Er tat A, und dann tat er B. 2. Er tat A auf B-Weise 3. Er tat A, worauf B eintraf. 4. A trat ein, als er B tat. 5. Er tat A, das heißt er tat B.

Nur im Falle von 1. geht es um zwei unterschiedliche Tatbestände, 2.–5. setzen eine Präzisierung, Spezifizierung voraus. Das relative Recht von Huttons Vorgehen liegt darin, dass man zuerst liest, wie sich der Mischling schuldig macht, und erst dann die beiden Bestimmungen gegen Blasphemie. Allerdings werden in den Gesetzesbestimmungen von V. 15 f. die beiden Vergehen in umgekehrter Reihenfolge geregelt, zuerst die Schmähung Gottes, dann die Lästerung des Namens YHWHs untersagt. Wer darauf beharrt, dass die beiden Tatbestände in der Rahmenerzählung in einer logischen Beziehung (Abfolge) zueinander stehen, muss erklären, warum sie in V. 15 f. in umgekehrter Reihenfolge geregelt werden – oder aber annehmen, die beiden Teile des Abschnitts seien nicht aufeinander abgestimmt, was unwahrscheinlich ist.

Was die beiden Gesetzesbestimmungen genau bedeuten, ist umstritten.⁴⁹ Aus der Fülle der erwogenen Interpretationen braucht eine nicht weiterverfolgt zu werden, da sie im Widerspruch zu den Gesetzesbestimmungen in V. 15 f. steht: Das *nāqab* des (göttlichen) Namens stellt ein Vergehen für sich dar, zu dem es nicht erst dadurch wird, dass es auf verächtliche Art und Weise (*qālal*) geschieht.⁵⁰

Die Hauptfrage ist, ob der blasphemische Sohn schon dadurch ein Vergehen beging, dass er den Namen YHWHs überhaupt aussprach, oder erst durch dessen illegitimen, verächtlichen Gebrauch. Im ersten Fall bildete Lev 24,11 einen der frühesten Belege für die Tabuisierung des Tetragramms. Für diese Möglichkeit spricht, dass in der Rahmenerzählung dieses gleich dreimal nicht gesetzt wird, wo es stehen könnte (V. 11[2 ×].23). Zwei Argumente können gegen diese Interpretation ins Feld geführt werden, ein formales (1) und ein stärker inhaltliches (2). 1. Die Ellipse des Tetragramms lässt sich nach Saadjahs Gesetz damit erklären, dass bei der Wiederholung von Aussagen einzelne ihrer Elemente wegfallen können.⁵¹ Dieses Argument sticht allerdings nur, wenn die Gesetzesbestimmungen konzeptionell der Rahmengeschichte vorangehen – wie immer man sich das literarische Entstehen des Abschnitts auch erklärt.⁵² 2. Das Gesetz in V. 16 lautet: *w^enoqeb šem yhwh môt jûmât*, das Tetragramm entfällt also nicht. Auch die in Lev 24,15 f. verwendeten Verben (*nāqab*, *qālal*) helfen bei der Bestimmung der genauen Bedeutung der beiden Bestimmungen nur bedingt weiter. *qālal* gehört zum typischen Blasphemievokabular. Mit der Verbindung

⁴⁹ HUTTON, *The Case of the Blasphemer Revisited*, 533 f.

⁵⁰ Gegen WEINGREN, *The Case of the Blasphemer*.

⁵¹ Hinweis von MILGROM, JACOB, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3B), New York u. a.: Doubleday 2001, 2119.

⁵² So mit GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, 332, nach dem die Rahmenerzählung „wegen ihrer Steifheit und Unkonkretheit eher aus dem Gesetz herausgewachsen zu sein [scheint] als umgekehrt.“

nāqab + *šem* (YHWH) innoviert der Gesetzgeber. Die bisher im Zusammenhang mit diesem Tatbestand verwendeten Begriffe schienen ihm vielleicht nicht ganz zu genügen, um genau das auszudrücken, was er wollte. Möglicherweise liegt der Unterschied zwischen *nāqab* und den anderen Verben darin, dass diese nicht *šem* (YHWH) als direktes Objekt bei sich haben (können),⁵³ und an diesem lag dem Verfasser von Lev 24,15 f. Zum Tatbestand der Blasphemie gehört hier zwingend das Aussprechen des göttlichen Namens.

Wie sich im Übrigen die beiden Tatbestände genau voneinander unterscheiden – darüber sind wohl nur Vermutungen möglich. Vielleicht nähert sich der Verfasser von Lev 24,10–23 dem Tatbestand der Blasphemie von zwei Seiten her, gleichsam einem *parallelismus membrorum*, und schafft durch diese Doppelung erst den Begriff.

In V. 15 („Jeder, der seinen Gott/seine Götter schmäht“) überrascht das Suffix „seinen“; in einem Gesetzestext erwartet man bloßes „Gott“. Aus diesem Suffix zieht Dillmann eine gewichtige Konsequenz: Er erblickt im Blasphemieverbot eine Bestimmung, die nicht nur für die Israeliten und also in Bezug auf Jahwe gilt, sondern ein universal gültiges Religionsgebot ist: „Niemand soll seinen Gott d. h. den, den er und so lange er ihn als seinen Gott anerkennt, schmähen“.⁵⁴ Nathan der Weise ist hier nicht mehr fern, wenn auch in einer etwas anderen Mission als der Lessings.

Anders versteht Fishbane das Suffix:⁵⁵

for the statement ‚if a person blasphemes his god[s] he will bear his sin, but if he blasphemes the Name [of] YHWH he will be put to death‘ indicates that a distinction could be drawn between the non-application of Israelite jurisprudence in cases where a non-native blasphemed his own god(s) and its legitimate application where such a one blasphemed the Israelite god (within areas of Israelite jurisdiction).

Trifft seine Deutung zu, bedeutet das: Fremde, die unter den Israeliten leben, dürfen es in religiösen Dingen so halten, wie sie es wollen, solange sie nicht YHWHs Namen in den Schmutz ziehen. Aber eigentlich wäre auch von ihnen zu erwarten, dass sie ihre Götter nicht despektierlich behandeln.

Sowohl Dillmann wie Fishbane finden in Lev 24,15 eine wertvolle Quelle für die Rekonstruktion der Religionspolitik (im perserzeitlichen Yehud). Als solche taugt der Vers kaum. Lev 24,10–23 ist kein reiner Gesetzestext, sondern ein *mixtum compositum*⁵⁶, für das keine strikten Gattungsregeln gelten; das erklärte ^{ʾālohāyw.}

⁵³ 2 Kön 2,24 hat *qālal b'ešem* YHWH, also kein direktes Objekt; nur *nā'aš* wird mit *šem* als Akkusativobjekt konstruiert: Ps 74,10.18.

⁵⁴ DILLMANN, AUGUST, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 12), Leipzig: S. Hirzel 21880, 601.

⁵⁵ FISHBANE, MICHAEL, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press 1985, 101.

⁵⁶ GERSTENBERGER, *Leviticus*, 333: „Hier spricht ein Prediger zu einer Gemeinde, und er bedient sich annähernd juristischer Redeweise.“

Fazit: Die genaue Stoßrichtung der Blasphemiebestimmungen von Lev 24, die zu den jüngsten Bestandteilen der pentateuchischen Gesetze gehören, liegt im Dunkeln. Nur eines steht fest: Beim Tatbestand der Blasphemie spielt das Tetragramm eine zentrale, nicht ganz präzise zu erfassende Rolle. Beim Vergehen Rab-Schakes/Sanheribs ist dies noch nicht der Fall.

7. Blasphemie: nicht Einzelvergehen, sondern Deutungskategorie

Eine für das Verständnis von Blasphemie im AT zentrale Stelle ist Num 15,30 f.:

30 Wer aber von den Einheimischen oder von den Fremden etwas mit Absicht tut, der lästert YHWH ('ät *yhw hū' m^egaddep*), und er soll aus seinem Volk getilgt werden. 31 Denn er hat das Wort YHWHs verachtet und sein Gebot gebrochen. Er soll getilgt werden, seine Schuld bleibt auf ihm.

Mit diesen beiden Versen schließt ein Abschnitt über das Sündopfer ab. In V. 30 fällt auf, dass auf die Fallbeschreibung eine Bewertung anschließt („YHWH lästert er“) und „nicht gleich die Sanktion“.⁵⁷ Diese Qualifizierung, die in V. 31 nach der Strafbestimmung von zwei weiteren gefolgt wird, wirkt wie ein empörter Zwischenruf: Das ist Blasphemie! (Diesem Vorwurf gegenüber wirken die zwei anderen Qualifizierungen [„er hat das Wort YHWHs verachtet und sein Gebot gebrochen“] schwächer). Es wird hier also ein konkretes Vergehen als Blasphemie eingestuft: Potentiell zumindest bedeutet jede Gesetzesübertretung einen blasphemischen Akt. Num 15,30 f. erweist sich damit als Schlüsselstelle für das Verständnis dessen, was alttestamentlich unter Blasphemie fällt. In weitem Sinne gilt sie als Deutungskategorie für vielfältige Normenverletzungen.⁵⁸ Es gab offensichtlich das Bedürfnis nach einem gemeinsamen Nenner, mit dem man Gesetzesverstöße und die Verletzung anderer Normen erfassen konnte. Blasphemie war zumindest eine der Kategorien, mit der sich dieses Bedürfnis befriedigen ließ.

8. Blasphemie im Gespräch zwischen Religionen

In der apokryphen Schrift *Bel et Draco* geht es um die Frage, ob sich nicht Daniel gegenüber der Religion seiner Gastgeber der Blasphemie schuldig gemacht habe. Zur Einordnung dieser Erzählung: Die Babylonier verehrten ein Götterbild namens Bel. Daniel weigerte sich, dies auch zu tun. Von Kyros, dem Nachfolger

⁵⁷ So SEEBASS, HORST, *Numeri*, Teilbd. 2, 10,11–22,1 (Biblischer Kommentar Altes Testament 4/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003, 146.

⁵⁸ Jes 65,7; Ps 74,10.18; Ez 20,27; Sir 3,16.

der babylonischen Könige, nach dem Grund für sein Verhalten gefragt, antwortete Daniel (in der Fassung von Theodotion):⁵⁹

5 Weil ich keine handgemachten Götzenbilder verehere, sondern den lebendigen Gott ...
 6 Und der König sagte zu ihm: Meinst du nicht, dass Bel ein lebendiger Gott ist? Oder siehst du nicht, wie viel er an jedem Tag isst und trinkt? 7 Und Daniel sagte lachend: Lass dich nicht irreführen, König! Denn dieser ist innen Ton, außen aber Bronze, und er hat weder jemals gegessen noch getrunken. 8 Und wutentbrannt rief der König seine Priester und sagte zu ihnen: Wenn ihr mir nicht sagt, wer es ist, der diesen Aufwand verzehrt, werdet ihr sterben. 9 Wenn ihr aber zeigt, dass Bel es verzehrt, wird Daniel sterben, weil er gegen Bel gelästert hat (ἐβλασφήμησεν).

Im weiteren Verlauf der Ereignisse gelingt es Daniel zu beweisen, dass die Priester nachts mit ihren Frauen und Kindern in den Tempel kamen und sie es waren, die das für Bel bereitgestellte Essen verzehrten. Wutentbrannt tötete der König daraufhin die Priester und gab Bel dem Daniel preis.

Ein Blasphemieverbot erlässt König Nebukadnezar nach Dan 3,96. Als der König sieht, dass der Juden Gott sie im Feuerofen bewahrt hat, bestimmt er,⁶⁰ dass jede Nation und alle Stämme und alle Sprachen – wer immer gegen den Herrn, den Gott Sedrachs, Misachs, Abdenagos lästert (βλασφημῆση) – zerstückelt und sein Vermögen beschlagnahmt werden wird. Denn es gibt keinen anderen Gott, der so zu befreien vermag.

König Nebukadnezar tritt hier nicht gerade zum Judentum über, aber er anerkennt den Gott Daniels und seiner Genossen recht weitgehend, und deshalb lässt er es nicht zu, dass er verspottet wird.

Was diese Stellen miteinander verbindet, ist die Bereitschaft fremder Potentaten, mit den Juden in eine Diskussion über Gotteslästerung einzutreten. Die Gesprächspartner gehen miteinander darin einig, dass Blasphemie nur einem lebendigen und machtvollen Gott gegenüber begangen werden kann. Wenigstens theoretisch setzte Daniel sein Leben aufs Spiel, als er sich bereit erklärte, den Tatbeweis für seine Behauptung zu erbringen: Was, wenn Bel die für ihn bereitgestellte Nahrung tatsächlich zu sich genommen hätte? Das Gespräch zwischen Kyros und Daniel ist ein interreligiöses; allerdings läuft es nach anderen Spielregeln ab als nach den heute gültigen.

Als die Tora ins Griechische übertragen wurde, führte einer ihrer Übersetzer auch das Gebot respektvollen Umgangs mit fremden Religionen in sie ein. Aus dem Verbot von Ex 22,27 „Gott sollst du nicht schmähen, und einen Fürsten in deinem Volk sollst du nicht verfluchen“ macht er: „Götter sollst du nicht lästern, und von den Anführern deines Volkes sollst du nicht übel reden.“, was rein grammatikalisch möglich ist, wenn auch inhaltlich nicht überzeugt. So wird hier

⁵⁹ Übersetzung nach: KRAUS, WOLFGANG/KARRER, MARTIN (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009, 1463.

⁶⁰ Übersetzung nach: KRAUS/KARRER, *Septuaginta Deutsch*, 1438.

also, „was immer als ein Verbot der Blasphemie verstanden worden war, in ein Gebot kultureller Toleranz verwandelt und lieferte ein Argument, dass die Juden keine Feinde der Götter waren, wie ihre Gegner behaupteten.“⁶¹

Sowohl Josephus als auch Philo fordern, das Verbot der Blasphemie habe auch für die heidnischen Gottheiten zu gelten. Josephus tut dies ohne Begründung (Ant. IV,207):⁶²

Niemand soll Götter lästern, welche andere Städte verehren (Βλασφημείτω δὲ μηδεὶς θεοῦς οὐς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι), noch fremde Tempel berauben noch einen Schatz an sich nehmen, der welchem Gott auch immer gewidmet ist.

Josephus geht hier über das biblische Blasphemieverbot hinaus und verlangt generell Respekt vor fremden Religionen. Es sei, so führt Josephus in Apion II,237 aus, jüdische Art, die eigenen Bräuche zu befolgen, von Kritik an denen anderer Nationen aber abzusehen. Der Gesetzgeber habe explizit verboten, Götter, die bei anderen für solche gehalten würden (νομιζομένουσ), lächerlich zu machen und zu verspotten (μήτε χλευάζειν μήτε βλασφημεῖν), und zwar wegen des Wortes ‚Gott‘.⁶³

Ähnlich wie Josephus argumentiert Philo (Mos. II,205): Keine Blasphemie, auch nicht andern Göttern gegenüber, ja Respekt vor fremden Religionen! Dieser Aufruf hat sicher mit dem Minoritätsstatus der beiden Schriftsteller zu tun: Sie lebten in der Diaspora, Philo von Geburt an, Josephus ungefähr 30 Jahre lang. Beide waren sie Vermittler: zwischen ‚klassischem‘ Judentum und Hellenismus (Philo), Landsleuten und römischem Reich (Josephus). Allerdings: Wären sie nicht von der Schriftgemäßheit ihrer Forderungen überzeugt gewesen, so hätten sie diese kaum erhoben.

9. Zum Schluss

Wer sich, wie dies im vorliegenden Beitrag geschieht, mit einem schwammigen Verständnis des Begriffs auf die Suche nach Blasphemie in Israel und im AT macht, erlebt Überraschungen. Im Alltag Israels dürften Spott und Blasphemie die längste Zeit nur marginale Bedeutung besessen haben, weil man im Rahmen der altorientalischen *Koine* darauf verzichtete. Die Bedeutung religiöser Kämpfe nahm – zuerst allerdings vorwiegend auf dem Papier – in dem Maße zu, wie sich der Monotheismus durchzusetzen begann. Blasphemie hat viel mit dem

⁶¹ NIRENBERG, DAVID, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München: C. H. Beck 2015, 42.

⁶² Griechischer Text nach THACKERAY, HENRY ST. J./MARCUS, RALPH, *Josephus, Jewish Antiquities Books IV-VI* (Loeb Classical Library 490), Cambridge/MA: Harvard University Press 1998, 100.

⁶³ Griechische Zitate nach: THACKERAY, HENRY ST. J., *Josephus, The Life. Against Apion* (Loeb Classical Library 186), Cambridge/MA: Harvard University Press 1997, 388.

crimen laesae maiestatis zu tun, was besonders schön aus den Stellen hervorgeht, in denen Gott und eine menschliche Autoritätsperson nebeneinander stehen, die beide nicht verhöhnt werden dürfen. Und weil Blasphemie in ihrem Kern eine Attacke auf Gottes Autorität bildet, können auch kultische und ethisch-moralische Vergehen als Fall von Blasphemie betrachtet werden. Neben diesem weiten Verständnis von Blasphemie gibt es auch ein engeres, das es stärker mit dem Namen Gottes zu tun hat. Den *locus classicus* dafür bildet das Blasphemiegesetz von Lev 24. Gottes Namen gehört zu seinem Wesenskern, und deshalb bedeutet ein Angriff auf den *šem YHWH* gewissermaßen Blasphemie in gesteigerter, besonders starker Form.

Wohl noch nicht im AT selbst, aber bei seinen ersten Auslegern (LXX, Josephus und Philo), die als Glieder einer Minorität in fremden Reichen lebten und in ihnen ihren Glauben praktizieren konnten, wird die Achtung fremder Religionen und damit insbesondere der Verzicht auf Blasphemie, die Verunglimpfung fremder Götter, aktiv propagiert.

Literaturverzeichnis

- BARSTAD, HANS M., *The Babylonian Captivity of the Book of Isaiah: "Exilic" Judah and the Provenance of Isaiah 40–55* (Institutet for sammenlignende kulturforskning, Serie B, Skrifter 102), Oslo: Novus forlag 1997.
- BEENTJES, PANCRATIUS C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (Supplements to Vetus Testamentum 68), Leiden/New York/Köln: Brill 1997.
- BERGES, ULRICH, *Jesaja 40–48* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008.
- BERLEJUNG, ANGELIKA, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (Orbis Biblicus et Orientalis 162), Freiburg/Ue. u. a.: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- DILLMANN, AUGUST, *Die Bücher Exodus und Leviticus* (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 12), Leipzig: S. Hirzel 21880.
- DRIVER, GODFREY ROLLES, Problems of Interpretation in the Heptateuch, in: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut catholique de Paris 4), Paris: Bloud & Gay 1956, 66–68.
- EGO, BEATE, *Buch Tobit* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, 871–1007.
- ELLIGER, KARL, *Leviticus* (Handbuch zum Alten Testament Erste Reihe 4), Tübingen: Mohr Siebeck 1966.
- FISHBANE, MICHAEL, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press 1985.
- FOHRER, GEORG, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum Alten Testament 16), Gütersloh: Mohn 1963.
- FREEDMAN, DAVID NOEL/WELCH, ANDREW C., Art. *šqs*, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 8 (1995), 461–465.

- GERSTENBERGER, ERHARD S., *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (Das Alte Testament Deutsch 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- GOLDINGAY, JOHN/PAYNE, DAVID, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40–55*, Bd. 2, *Commentary on Isaiah 44.24–55.13* (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), London: T & T Clark 2007.
- GOLDSTEIN, JONATHAN S., *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41), Garden City/NY: Doubleday 1976.
- , *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 41A), Garden City/NY u. a.: Doubleday 1984.
- HARDER, RUTH E., Art. Niobe. I. Mythologie, in: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike* 8 Mer–Op (2000), 954–956.
- HELLER, ERICH (Hg.), *P. Cornelius Tacitus Annalen. Lateinisch und deutsch*, München/Zürich: Artemis 1982.
- HEMPEL, JOHANNES, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch, in: *ders., Apoxymata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 81), Berlin: Töpelman 1961, 30–113.
- HERRMANN, CHRISTIAN, *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis 138), Freiburg (CH)/Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- HUTTON, RODNEY R., Narrative in Leviticus: The Case of the Blaspheming Son (Lev 24,10–23), in: *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 3 (1997), 145–163.
- , The Case of the Blasphemer Revisited (Lev. XXIV 10–23), in: *Vetus Testamentum* 49 (1999), 532–541.
- KRAUS, HANS-JOACHIM, *Psalmen*, Teilbd. 1, *Psalmen 1–59* (Biblicher Kommentar Altes Testament 15/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 51978.
- KRAUS, WOLFGANG/KARRER, MARTIN (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009.
- (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. 2, *Psalmen bis Daniel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2011.
- LEE, BERNON P., Leviticus 24:15b–16: A Crux Revisited, in: *Bulletin for Biblical Research* 16/2 (2006), 345–349.
- LIVINGSTON, DENNIS H., The Crime of Leviticus XXIV 11, in: *Vetus Testamentum* 36 (1986), 352–354.
- MAUL, STEFAN, *Das Gilgamesch-Epos*, München: C. H. Beck 2005.
- MILGROM, JACOB, *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 3B), New York u. a.: Doubleday 2001.
- NIEMANN, HERMANN MICHAEL, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 135), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1985.
- NIHAN, CHRISTOPHE, Révisions scribales et transformations du droit dans l'Israël ancien: le cas du talion (*jus talionis*), in: ARTUS, OLIVIER (Hg.), *Loi et Justice dans la Littérature du Proche-Orient ancien* (Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 20), Wiesbaden: Harrassowitz 2013, 123–158.
- NIRENBERG, DAVID, *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, München: C. H. Beck 2015.

- PREUB, HORST DIETRICH, Art. ³älil, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 1 (1973), 305–308.
- , Art. gillûlim, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 2 (1977), 1–5, 2.
- , *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 92), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1971.
- SEEBASS, HORST, *Numeri*, Teilbd. 2, *10,11–22,1* (Biblischer Kommentar Altes Testament 4/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003.
- SPITTLER, JANET E., Art. Blasphemy. III. Greco-Roman Antiquity, in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Bd. 4, Birsha – Chariot of Fire (2012), 100–105.
- THACKERAY, HENRY ST. J., *Josephus, The Life. Against Apion* (Loeb Classical Library 186), Cambridge/MA: Harvard University Press 1997.
- / MARCUS, RALPH, *Josephus, Jewish Antiquities Books IV–VI* (Loeb Classical Library 490), Cambridge/MA: Harvard University Press 1998.
- WALFISH, BARRY DOV, Art. Blaspheming Son (Lev 24:10–16), in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception 4 Birsha – Chariot of Fire* (2012), 94.
- WEINGREEN, JACOB, The Case of the Blasphemer (Leviticus XXIV 10 ff.), in: *Vetus Testamentum* 22 (1972), 118–123.
- WOLFF, HANS WALTER, Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie, in: *Evangelische Theologie* 29 (1969), 397–416.
- WÜRTHWEIN, ERNST, *Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön. 25* (Das Alte Testament Deutsch 11,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
- ZIMMERLI, WALTHER, *Ezechiel 1–24* (Biblischer Kommentar Altes Testament 13/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag ²1979.

Jesus als Gotteslästerer

Überlegungen zur Blasphemie und zum Blasphemievorwurf in Mk 2,1–12 und 14,55–65

MOISÉS MAYORDOMO

1. Sprachliche und kulturelle Verschiebungen: von der ‚Gotteslästerung‘ zur *Blasphemia* – und zurück

1.1 *Der Fall Leininger*¹

In Juli 1720 wurde der wohlhabende Bürger Jacob Leininger aus Riehen verhaftet. Er hatte Tage zuvor in einer Weinschenke in Basel nicht nur die Verlobte eines Gastes als „Hure“ beschimpft, er hatte sich auch über das „Scheisswetter“ beschwert und Gott, den er für das Wetter verantwortlich machte, einen „Scheisser“ genannt. Den empörten Gästen gegenüber soll er gesagt haben, dass er reden könne, was er wolle, es gehe sie nichts an. Das war im 18. Jahrhundert leider falsch. Es kam zu einer Anzeige und Leininger wurde vor den Kleinen Rat vorgeladen. Der Beschuldigte gab zu Protokoll, sich an nichts erinnern zu können, da er betrunken gewesen sei. Er bat inständig Gott und die Obrigkeit um Vergebung. Alle Befragten gaben Auskunft, dass Leininger im nüchternen Zustand ein unbescholtener und frommer Mensch sei. Der Rat entschied, dass die Gotteslästerung nicht seinem Charakter zuzuschreiben sei, sondern dem Alkohol. Er belegte Leininger mit einer relativ milden Strafe: Er musste fünf Monate in der Öffentlichkeit einen etwa 1,80 m langen Stab tragen (den sog. Lasterstecken), 100 Gulden Strafe zahlen und die Prozesskosten übernehmen.

Dieser Fall vor rund 300 Jahren mag zwar unbedeutend erscheinen, er gewährt jedoch einen Einblick in die Geschichte der Blasphemie in der europäischen Strafrechtstradition. Das wechselhafte Verhältnis von religiöser Praxis und politischer Öffentlichkeit lässt sich hier besonders deutlich ablesen.² Ent-

¹ Vgl. dazu SCHIFFERLE, REBEKKA, Gotteslästerung in der Stadt Basel 1674–1798. Ein Werkstattbericht, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 105 (2005), 131–155, 146–147.

² KAROW, YVONNE, Art. Blasphemie, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grund-

sprechende Gesetzestexte reichen im christlichen Kontext bis ins 6. Jahrhundert zurück.

Als ältester christlicher Gesetzestext gegen Blasphemie gilt die so genannte *Constitutio de afficiendis supplicio iis qui per deum iurant quique blasphemant* (Konstitution über die Bestrafung derjenigen, die bei Gott schwören und die Gott lästern). Sie wurde von Kaiser Justinian zwischen 542 und 550/51 n. u. Z. eingefügt (daher Novelle Iustiniani 77).³ Das treibende juristische Motiv ist die Vorstellung, dass es Vergehen gibt, die Gottes Zorn in einem solchen Maß auf sich ziehen, dass das Wohl der ganzen Stadt gefährdet ist. „Denn wegen solcher Vergehen entstehen Hungersnot, Erdbeben und Pest“ (Nov. Iust. 77,1,2). Der Zusammenhang zwischen Handlungen, „welche selbst der Natur zuwider sind“ und Städten, die „mit ihren Bewohnern zu Grunde gehen“ (77,1,1), ruft den Untergang Sodoms in Erinnerung und stellt Gotteslästerung auf eine Stufe mit dem in der 141. Novelle verhandelten „Verbrechen“ der „Sodomie“. Konkret heißt es:

Da aber einige [...] gotteslästerliche Reden führen und Eide bei Gott schwören, wodurch sie Gott zum Zorne auffordern, so rufen wir auf gleiche Weise auch diesen zu, dass sie sich solcher gotteslästerlicher Reden und des Schwörens beim Haar und Haupt und solcher ähnlicher Reden enthalten sollen. Denn wenn Lästerungen, welche gegen Menschen geschehen, nicht ungeahndet gelassen werden, so verdient noch vielmehr der eine Strafe zu erleiden, welcher Gott selbst lästert. (77,1,1)

Da der Kaiser um nichts mehr besorgt zu sein hat, als diejenigen zu schützen, die sittlich gut leben (77 Vorrede), wird Blasphemie mit der Todesstrafe belegt: „Wir haben nämlich den ruhmwürdigsten Praefectus der Kaiserstadt beauftragt, diejenigen, welche bei den angegebenen unerlaubten und frevelhaften Handlungen auch nach dieser unserer Verordnung beharren, fesseln zu lassen und der höchsten Strafe (Todesstrafe) zu unterwerfen, damit nicht in Folge des Übersehens solcher Vergehen sowohl die Stadt als der Staat durch solche frevelhafte Handlungen Schaden leide.“ (77,2)

Im Mittelalter und der Frühen Neuzeit bilden sich im Anschluss daran recht unterschiedliche Strafmaßnahmen:⁴ Mal wurden hohe Geldstrafen erhoben,

begriffe 2 (1990), 139–141, 139: „Die Blasphemie [...] als strafbares Delikt muß in einem engen Zusammenhang mit den Glaubensvorstellungen einer bestimmten Gesellschaft gesehen werden sowie mit dem Verhältnis zwischen Religion und Staat. Gleichzeitig ist die Blasphemie immer mit dem Faktum der Öffentlichkeit verbunden.“

³ Lateinisch und griechisch in: SCHOELL, RUDOLF/KROLL, WILHELM (Hg.), *Corpus Iuris Civilis*, Bd. 3, *Novellae*, Berlin: Weidmann 1895, 381–383; Deutsch in: OTTO, CARL E./SCHILLING, BRUNO/SINTENIS, CARL F. F., *Das Corpus Iuris Civilis ins Deutsche übersetzt*, Bd. 7, *Novellen und 13 Edicte*, Leipzig: C. Focke 1833, 380–382. Zur Auslegung und zur Datierung vgl. MEIER, MISCHA, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* (Hypomnemata 147), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 591–599.

⁴ Vgl. zum Folgenden die beiden maßgeblichen historischen Studien: SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650* (Konflikte und Kultur Historische Perspektiven 12), Konstanz: UVK 2005 (Es handelt sich um die

mal drohte der Pranger oder das Ausschneiden der Zunge, mal folgte als Strafe das Exil und in ganz besonders schweren Fällen wurde sogar die Todesstrafe verhängt. Allgemein betrachtet, scheint es jedoch eine deutliche Diskrepanz gegeben zu haben zwischen der Schwere des Vergehens in den Gesetzestexten und der häufig eher zurückhaltenden Bestrafung im Rechtsalltag. Ab dem 19. Jahrhundert stand juristisch nicht mehr die Beleidigung Gottes im Zentrum, sondern die Störung des religiösen Friedens.⁵ Ganz in diesem Sinne heißt es im Schweizerischen Strafgesetzbuch (von 1937) unter „Störung der Glaubens- und Kulturfreiheit“ (Art. 261):

Wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt, wer eine verfassungsmässig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet, wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmässig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt, wird mit Geldstrafe bis zu 180 Tagessätzen bestraft.

Man kann einen solchen Rechtsartikel als Relikt einer im säkularen Staat überholten Tradition betrachten oder als pragmatisches Risikomanagement, um den religiösen Frieden in einer Gesellschaft zu wahren.⁶ In der Auseinandersetzung mit den (teilweise) gewalttätigen Reaktionen auf die Verunglimpfung des Islam durch westliche Publikationsorgane ist das Problem des Blasphemischen in neuer Form ins Bewusstsein getreten.⁷

1.2 Blasphemie als Sprachhandlung⁸

In der Geschichte der Blasphemie dominiert deutlich ein sprachliches Verständnis derselben: Es geht um verbale Verspottung, Verhöhnung, Verunglimpfung.

gestraffte Version seiner Bielefelder Habilitationsschrift von 1996, <https://pub.uni-bielefeld.de/publication/2304832> [besucht 11.09.2018]); LOETZ, FRANCISCA, *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 177), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. Einen knappen Überblick bietet SCHWERHOFF, GERD, *Horror, Crime or Bad Habit: Blasphemy in Premodern Europe, 1200–1650*, in: *Journal of Religious History* 32 (2008), 398–408. Der Gesamtüberblick von 1500 bis 2000 in NASH, DAVID, *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford: Oxford University Press 2007, ist informativ, bleibt aber sehr eklektisch.

⁵ KAROW, *Blasphemie*, 140: „Als Grund des Rechtsschutzes wurden drei Theorien, die Friedensschutztheorie, die Religionsschutztheorie und die Gefühlsschutztheorie, heftig diskutiert.“

⁶ Zum internationalen Rechtsvergleich vgl. CLITEUR, PAUL/HERRENBERG, TOM (Hg.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, Leiden: Leiden University Press 2016; TEMPERMAN, JEROEN/KOLTAY, ANDRÁS (Hg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge: Cambridge University Press 2017.

⁷ Vgl. etwa den philosophischen Austausch in ASAD, TALAL et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (The Townsend Papers in the Humanities 2), Berkeley: University of California Press 2009.

⁸ Zur Blasphemie als Sprechakt bzw. als Sprachhandlung gibt es erstaunlich wenig Forschung. Auf die Sprechakttheorie verweist ausdrücklich SCHWERHOFF, *Zungen*; LOETZ, *Mit Gott*

Von der Wortgeschichte liegt dies nahe: Die Endung -φημία (-*phêmia*) in Wörtern wie βλασφημία (*blasphêmia*), δυσφημία (*dusphêmia*) oder εὐφημία (*euphêmia*) leitet sich vom griechischen Verb φημί (*phêmi*) ab, das ganz allgemein „sprechen, sagen, meinen“ bedeutet. ‚Blasphemie‘ gilt damit in erster Linie als eine sprachliche Äußerung, die nicht nach ihrem Aussagewert, sondern nach ihrer Pragmatik beurteilt wird. Blasphemie ist eine Sprachhandlung, die sich – ähnlich einer Beschimpfung oder einem Fluch – gegen jemanden richtet, in diesem Fall: gegen Gott oder im weiteren Sinne gegen den gesellschaftlich anerkannten Raum des Sakralen (kirchliche Würdenträger, die Jungfrau Maria, die Hostie, usw.). Von der Sprache aus lässt sich der Begriff der Blasphemie auf andere Bereiche menschlicher Kommunikation – wie etwa Kunst – ausweiten.

‚Blasphemie‘ als Sprachhandlung ist im Sinne der klassischen Sprechaktttheorie nicht als rein ‚performativ‘ zu bezeichnen. Denn anders als die bekannten Beispiele für *Performativa* (z. B. Heiraten, Taufen) vollzieht sich der Akt der Blasphemie im Sinne einer ‚Beleidigung‘ nicht allein durch den sprachlichen Vollzug.⁹ Es bedarf auch einer entsprechenden Reaktion durch jemanden, der oder die sich dadurch beleidigt fühlt. Dass eine Beleidigung nur dann gelingt, wenn auf der Gegenseite ein entsprechendes ‚Beleidigtwerden‘ registriert werden kann, spiegelt sich in der Rechtsprechung darin wider, dass solche Vergehen nur auf Anzeige verfolgt werden. Ohne die ‚Kränkung‘ ist der Sprechakt also unvollständig.¹⁰ Lange Zeit wurde Blasphemie als Sprachhandlung gewertet, die deswegen gelingt, weil Gott dadurch ‚beleidigt‘ und ‚zum Zorn‘ gereizt wird (zur Nov. Iust. 77 s. o. 1.1).¹¹ Im Gegensatz dazu stellt sich in der gegenwärtigen theologischen Diskussionslage eher die Frage, ob Blasphemie als Beleidigung Gottes

handeln, 71–82, nimmt in kritischer Auseinandersetzung damit weiterführende Ansätze der Kommunikationswissenschaft auf; BAUMGARTNER, CHRISTOPH, *Blasphemy As Violence: Trying to Understand the Kind of Injury That Can Be Inflicted by Acts and Artefacts That Are Construed As Blasphemy*, in: *Journal of Religion in Europe* 6 (2013) 35–63, verhandelt das Thema im Rahmen von „sprachlicher Gewalt“.

⁹ AUSTIN, JOHN L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words)*, Stuttgart: Reclam 21979 (engl. Original 1962), 51, schließt den Satz „Ich beleidige Sie“ aus seinen Betrachtungen aus, „weil die Konvention nicht gängig ist“. Um zu zeigen, wie lächerlich eine solche Konvention wäre, führt er in Anm. 15 ein Beispiel aus „der Glanzzeit der schlagenden Verbindungen in Deutschland“ an, nach dem „die Mitglieder von zwei Verbindungen im Gänsemarsch aneinander vorbeizogen und jeder zu dem [...] Gegner [...] sehr höflich ‚Beleidigung‘ sagte“. Vgl. zur Kritik an dieser Engführung HERRMANN, STEFFEN K./KUCH, HANNES, *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: Transcript 2007, 7–30.

¹⁰ Vgl. HAVRYLIV, OKSANA, *Verbale Aggression. Formen und Funktionen am Beispiel des Wienerischen*, Frankfurt/M. u. a.: Lang 2009, 72.

¹¹ LOBENSTEIN-REICHMANN, ANJA, *Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (*Studia Linguistica Germanica* 117), Berlin: Walter de Gruyter 2013, 135: „Gotteslästerung oder Blasphemie waren Verstöße gegen einen nicht sichtbaren Gott, der auf Erden jedoch keine Anzeige erstattete, dessen Ehre daher durch seine irdischen Stellvertreter geschützt und gerächt werden musste.“ Vgl. auch LOETZ, *Mit Gott handeln*, 117.

eine Sprachhandlung ist, die grundsätzlich nur misslingen kann, weil Gott durch einen solchen Akt nicht affiziert wird.¹²

1.3 *Blasphemie und blasphēmía in hellenistisch-jüdischen Texten der Antike*

Sprachliche Unterschiede

Blasphemie kann verstanden werden als eine religiös verletzende Sprachhandlung oder einen analogen symbolischen Akt. Für den Gebrauch der griechischen Wortfamilie in der antiken Literatur trifft dieser Befund allerdings nicht ganz zu. Βλασφημία (*blasphēmía*) kann sich zwar auf Gott oder auf Sakrales beziehen, ist aber kein *terminus technicus*, der sich auf den religiösen Bereich begrenzen ließe. Jede Form verbaler Aggression gegen einen anderen kann mit dieser Wortfamilie bezeichnet werden.¹³ Umgekehrt können Akte, die wir als Blasphemie betrachten würden, mit ganz unterschiedlichen Begriffen ausgesagt werden. Daraus ergibt sich das methodische Problem, dass eine Geschichte der Blasphemie im antiken Judentum und dem frühen Christentum nicht deckungsgleich ist mit der Verwendung der griechischen Wortfamilie.

Lev 24,15f. und die Rezeption in Philo und Josephus

Ein Beispiel dafür stellt Lev 24,15–16 dar. Kaum ein Text aus der Bibel wird mit dem Thema der Blasphemie stärker in Verbindung gebracht als dieser.¹⁴ In der Übersetzung Luthers lautet er: „Wer seinem Gott flucht, der soll seine Schuld tragen. Wer des Herrn Namen lästert, der soll des Todes sterben; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen.“ In der Septuaginta steht allerdings nicht das Verb βλασφημέω (*blasphēmeō*):

Und sprich zu den Israeliten und sage zu ihnen: Ein Mensch, wenn er einen Gott verflucht (κατάρσῃται θεόν), wird er sich eine Sünde zuziehen. Wer aber den Namen des Herrn nennt (ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου), soll durch den Tod hingerichtet werden. Mit Steinen soll die ganze Versammlung Israels ihn steinigen. Ob Hinzugekommener oder Eingeborener – wenn er den Namen des Herrn nennt (ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου), soll er sterben. (zitiert nach Septuaginta Deutsch)

¹² Vgl. die Einleitung zu diesem Band.

¹³ Etwa ὀνειδίζω, κατάρσασμαι, ὑβρίζω usw. Vgl. SPITTLER, JANET E., Art. Blasphemy, III. Greco-Roman Antiquity, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2012), 100–105 und die dort genannten Texte. In diesem Sinne auch Röm 3,8: „Ist es etwa so, wie einige in verleumderischer Weise von uns behaupten (καθὼς βλασφημοῦμεθα)...?“ In ISOCRATES, *De Bigis*, 23, wird von den moralisch niedrigsten Menschen gesagt, dass sie fortwährend ungebührlich gegen die Menschen und die Götter reden. Zitiert nach: *Isocrates in Three Volumes*, engl. Übers. v. Van Hook, LaRue (Loeb Classical Library), Cambridge/MA: Harvard University Press, 1945, III, 188–189.

¹⁴ KEIM, PAUL, Art. Blasphemy, I. Hebrew Bible/Old Testament, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2012), 97. Vgl. dazu den Beitrag von Hans-Peter Mathys in diesem Band.

In dieser Formulierung scheint jemand, der Gott verflucht, weniger Schuld auf sich zu laden als jemand, der den Namen Gottes nennt. Wie ist die frühe jüdische Auslegungstradition damit umgegangen?¹⁵ Philo von Alexandria weitet den biblischen Text in seinem Traktat über Moses reichlich aus.¹⁶ In der Tora ist von einem „Lästerer“ die Rede, dem Sohn einer hebräischen Mutter und eines ägyptischen Vaters (so in Lev 24,10). Philo deutet seine Lästerung als Ausdruck dessen, dass der Mann die Frömmigkeit der Mutter verlassen und sich nun ganz der ägyptischen „Gottlosigkeit“ zugeneigt habe (Vita Mosis 2,193). Die verbale Verletzung göttlicher Ehre gibt der jüdische Philosoph in starken Worten wieder:

Jener Mischling nun verlor [...] vor Zorn die Herrschaft über sich, und da er zugleich ein Eiferer für die ägyptische Gottlosigkeit war, dehnte er seinen Frevel (τὴν ἀσέβειαν) von der Erde bis zum Himmel aus: mit fluchwürdiger, schuldbeladener, befleckter Seele und Zunge und allen andern Sprachwerkzeugen fluchte er (καταρασάμενος von καταράομαι) in Überbietung aller Schlechtigkeit dem, den zu preisen nicht einmal allen, sondern allein den Edelsten gestattet ist, die in vollkommener Reinheit die Weihen empfangen haben. (Vita Mosis 2,196)

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen macht Philo auf das Problem der Septuagintafassung aufmerksam. Wie kann das Nennen schlimmer sein als das Fluchen? Philo bezieht das Fluchen Gottes ganz allgemein auf alle Götter und ihre Standbilder. Es ist auch Juden nicht gestattet, sich despektierlich über fremde Götter zu äußern.¹⁷ Dazu gebraucht er das Verb βλασφημέω (*blasphêmeô*, 2,205 f.). Wenn es aber um den einen Herrn geht, reicht bereits die Nennung seines Namens.¹⁸

¹⁵ Dazu FELDMAN, LOUIS H., The Case of the Blasphemer (Lev. 24:10–16) according to Philo and Josephus, in: LiDonnici, Lynn/Lieber, Andrea (Hg.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 119), Leiden: Brill 2007, 213–226. Zur rabbinischen Rezeption vgl. WALFISH, BARRY DOV, Art. Blaspheiming Son (Lev 24:10–16), in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2012), 94–96.

¹⁶ *De Vita Mosis*, 2.193–208; zitiert nach PHILO VON ALEXANDRIA, Über das Leben Mosis, übers. v. Badt, Benno, in: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, hrsg. v. Cohn, Leopold et al., Berlin: Walter de Gruyter 1962, 217–368.

¹⁷ So auch Josephus, C. Apion 2,237: „Ich jedoch würde die Gesetze anderer keiner Prüfung unterziehen wollen: Unsere eigenen einzuhalten, ist bei uns Tradition, nicht gegen die der Fremden Anklage zu führen. Und was das betrifft, man solle weder schmähen noch lästern (μήτε χλευάζειν μήτε βλασφημεῖν) über das, was bei anderen als Götter gilt, das hat unser Gesetzgeber uns geradeheraus untersagt wegen eben dieser Anrede ‚Gott.‘“ Zitiert nach FLAVIUS JOSEPHUS, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, hrsg. v. Siegert, Folker (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6,1–2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, I, 207.

¹⁸ Philo, *De fuga et inventione*, 84 gebraucht βλασφημέω, um durch einen Analogieschluss die Todesstrafe für Gotteslästerer zu belegen: „Sie [die Tora] verkündet also fast mit schreiend lauter Stimme, daß keinem, der das Göttliche lästert (τῶν εἰς τὸ θεῖον βλασφημούντων), Verzeihung gewährt werden soll. Denn wenn diejenigen, welche ihre sterblichen Eltern geschmäht haben (οἱ τοὺς θνητοὺς κακηγορήσαντες γονεῖς), zum Tode abgeführt werden [Ex 21,16 davor zitiert], welche Strafe verdienen dann wohl die, welche es wagen, den Vater und Schöpfer des

Josephus lässt das Gesetz aus Leviticus in seiner Wiedergabe der Tora aus – vielleicht aus apologetischen Gründen.¹⁹ Er bietet jedoch eine Zusammenstellung der mosaischen Gesetze, die die staatliche Verfassung betreffen.²⁰ An erster Stelle stehen der Bau der Stadt Jerusalem und die Errichtung des Tempels (Ant. 4,199–201). Dann folgt sogleich die Anweisung: „Wer Gott lästert (βλασφημίας), soll gesteinigt, einen Tag lang aufgehängt und dann ehrlos und schimpflich begraben werden.“²¹ Aus dem Zusammenhang ist leider nicht genauer bestimmbar, was mit „Lästerung“ gemeint ist.²²

Blasphemie als Lebensbedrohung Israels

Von βλασφημία (*blasphémía*) ist in der jüdischen Literatur noch in einem weiteren, politischen Zusammenhang die Rede: Wenn pagane Herrscher den Gott Israels verhöhnen, das Existenzrecht Israels bedrohen und sich selbst mit göttlichen Attributen ausstatten, dann ist das aus jüdischer Sicht „politische Blasphemie“.²³ Dazu drei Beispiele:

1. In 2 Kön 19 tritt ein assyrischer Beamter auf (der „Rapschake“) und stellt öffentlich in Frage, dass der Gott Israels Jerusalem von der Hand des Königs von Assur werde erretten können. Diese die Macht Gottes in Frage stellende Rede wird in der Septuaginta als „Blasphemie“ gedeutet (19,4.6.22).²⁴

2. Im 2 Makkabäerbuch werden alle, die sich an der religiösen Unterdrückung des jüdischen Tempelstaates beteiligen, als „Lästerer“ bezeichnet, allen voran: Antiochus, Epiphanes IV. (2 Makk 9,28; s. a. 10,4.34–36; 12,14; 15,24). Gottes Eingriff für sein Volk wird daher in besonderer Weise erbeten, denn er kämpft damit zugleich für die Ehre seines eigenen Namens.

Alls zu lästern (τοὺς τὸν τῶν ὄλων πατέρα καὶ ποιητὴν βλασφημεῖν ὑπομένοντας)? Welche schimpflichere Schmähung (αἰσχίων κακηγορία) kann es aber geben als die Behauptung, die Entstehung der Übel sei nicht durch uns, sondern durch Gott verursacht?“ Zitiert nach PHILLO VON ALEXANDRIA, Über die Flucht und das Finden, übers. v. Adler, Maximilian, in: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, hrsg. v. Cohn, Leopold et al., Berlin: Walter de Gruyter 21962, 74.

¹⁹ Er übergeht u. a. auch den Streit zwischen Moses und dem Ägypter, womit er wohl den Eindruck vermeiden will, Juden seien Menschenhasser (so ein gängiger Vorwurf in der Antike).

²⁰ Ant. 4,196–198; zitiert nach JOSEPHUS, *Jüdische Altertümer*, übers. Clementz, Heinrich (1899), Wiesbaden: Marix 2006.

²¹ Ant. 4,202. In 4,207 heißt es weiter: „Niemand soll die Götter schmähen, an die fremde Völker glauben; auch ist die Beraubung fremder Heiligtümer und die Wegnahme von Weihgeschenken irgendeines Götzenbildes verboten.“

²² Zu den Qumran-Texten, die hier nicht eigens behandelt werden (etwa 1QpHab 10.13; IQS 4,11; 7,1; CD 5,12), fasst BOCK, DARRELL L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mk 14:53–65* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 106), Tübingen: Mohr Siebeck 1998, 46 zusammen: „So Qumran evidences a rather wide view of blasphemy as it extends to actions that represent the denial of God’s precepts. Both shameful utterance and unfaithfulness to Torah are in view.“

²³ Daran knüpft die Sprache der Johannesapokalypse an (vgl. Apk 13,1.5; 16,9.11.21; 17,3).

²⁴ Neben dem griechischen Verb βλασφημέω erscheint in kontextsynonymer Nähe ὀνειδίζω („verhöhnern, beleidigen“).

3. Philo berichtet in seiner kleinen Schrift über die „Gesandtschaft an Caligula“ darüber, wie außergewöhnlich schwer es war, mit dem exzentrischen Kaiser über die politischen Anliegen der Juden in Alexandria zu argumentieren.²⁵ Gleich zur Begrüßung spottet der Kaiser:

Ihr seid also die Gottesverächter, die nicht glauben, ich sei ein Gott, ich, der ich schon bei allen anderen anerkannt bin, sondern ihr glaubt an den für Euch unbenennbaren Gott! Darauf streckte er seine Arme gen Himmel und rief einen Namen aus, den schon zu hören ein Frevel ist, geschweige denn, ihn wörtlich wiederzugeben. (Leg. Gaius 353)

Als den Juden vorgeworfen wird, sie hätten nicht für den Kaiser geopfert, verweisen sie darauf, dies bereits an drei Anlässen getan zu haben. Der Kaiser gibt sich damit nicht zufrieden: „Das mag wahr sein, erwiderte er, ihr habt geopfert, aber einem anderen Gott, wenn es auch für meine Person gewesen ist. Was hilft das; ihr habt ja nicht mir geopfert.“ (Leg. Gaius 357) Die jüdische Delegation um Philo fürchtet um ihr Leben, doch wird der Kaiser am Ende milde: „Sie scheinen mir weniger schlechte als armselige Menschen zu sein, Dummköpfe, die nicht glauben wollen, dass mir eines Gottes Natur gehört.“ (Leg. Gaius 367) Mit diesen Worten schickt er sie weg. Philo erinnert diesen Vorfall als ein Schauspiel von grässlichen Lästerungen:

[W]ie im Theater gab es den Lärm der [...] Menge, wie im Gefängnis Schläge, auf unser Inneres gerichtet, peinliche Verhöre, Folterungen der ganzen Seele durch die Gotteslästerungen (διὰ τε τῶν εἰς τὸ θεῖον βλασφημιῶν) und Drohungen, die ein Kaiser in solcher Machtfülle ausstieß, wutgeladen, nicht um eines anderen willen [...], sondern um seinetwillen und aus seiner Sucht nach Vergöttlichung heraus, die, wie er voraussetzte, allein die Juden weder anerkennen noch unterschreiben konnten. (Leg. Gaius 368)

Vielfalt an Vorstellungen

Das antike Judentum zur Zeit Jesu hatte zwar eine generelle Vorstellung davon, dass es todeswürdige religiöse Sprachverletzungen gibt. Jedoch existierte weder ein einheitlicher terminologischer Gebrauch noch gab es eine präzise Festlegung des Vergehens: Ist es das Aussprechen des Gottesnamens? Die Beleidigung Gottes bzw. des Tempels? Oder sogar die Anmaßung göttlicher Attribute? Erst die spätere Kodifizierung jüdischen Rechts in der Mischna und im Talmud versuchte diese Fragen zu klären.²⁶

²⁵ Zitiert nach PHILO VON ALEXANDRIA, *Gesandtschaft an Caligula*, übers. v. Kohnke, Friedrich Wilhelm, in: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, hrsg. v. Cohn, Leopold et al., Berlin: Walter de Gruyter 1964, 166–266.

²⁶ Der früheste Rechtstext ist in der Mischna zu Beginn des 3. Jahrhunderts überliefert. Im Traktat Sanhedrin werden die Straftaten aufgezählt, die mit Steinigung bestraft werden (mSanh 7,1–4). Darunter fällt auch „ein Lästere“ nach Lev 24 10–16. Er ist „erst schuldig, wenn er den [Gottes-]namen deutlich ausspricht. Es sagt Rabbi Jehoschua' ben Korha: An allen Tagen vernahm man die Zeugen mittels Umschreibung [wie]: ‚Schlägt Jose den Jose‘. Wurde das Urteil gefällt, tötete man nicht auf Umschreibung hin, vielmehr läßt man alle Menschen hinaus-

Die Schwere des Vergehens steht in gewisser Weise in einem umgekehrten Verhältnis zur Bestimmung seines genauen Inhalts. Diese Vagheit zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte der Blasphemie. Sie hat eine weitreichende Konsequenz: Blasphemie eignet sich bestens als polemischer Vorwurf zur Diskreditierung von religiösen Feinden und Andersdenkenden. Der Vorwurf als solcher schafft Fakten in einem nebulösen Feld sprachlicher Äußerungen und symbolischer Akte. Es wäre daher zu überlegen, inwiefern ‚Blasphemie‘ als externe Zuordnung zu einer Sprachhandlung nicht inhaltsleer ist.

1.4 Ein Blick in die griechisch-römische Antike

Die griechischen wie die römischen Gesellschaften kannten in ihrer langen Geschichte ganz unterschiedliche Formen von Religionsvergehen:²⁷ Tempelraub etwa galt als besonders schweres Vergehen.²⁸ Die Beschädigung von Kultbildern²⁹ oder Grabstätten war ebenso verboten wie die Ausübung von Schadenzauber. In politisch wirren Zeiten konnte im alten Athen die Anklage der Gottlosigkeit zum Exil oder zum Tod führen.³⁰ Auch galt es als streng

gehen und läßt [allein] den Größten der [Zeugen] zurück und sagt zu ihm: ‚Sage deutlich, was du gehört hast!; und er sagt [es]. Und die Richter stehen [dabei] auf ihren Füßen, zerreißen [ihre Kleider], und sie werden sie nicht [wieder] nähern. Und der zweite [Zeuge] sagt: ‚Auch ich [hörte] dasselbe‘. Und der dritte sagt: ‚Auch ich [hörte] dasselbe.‘“ Zitiert nach CORRENS, DIETRICH, *Die Mishna*, Wiesbaden: Marix 2005, 517 f.

²⁷ MAIER, BERNHARD, Art. Religionsvergehen, I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie 29 (1998), 49–51; zur römischen Rechtstradition vgl. MOMMSEN, THEODOR, Der Religionsfrevler nach römischen Recht, in: Historische Zeitschrift N.F. 28 (1890), 389–429, wieder abgedruckt in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Juristische Schriften*, Berlin: Weidmann 1907, 389–422.

²⁸ Caesar, bello gall. VI,17,5 (CAESAR, *De bello Gallico/Der Gallische Krieg*, Lateinisch – deutsch, hrsg. u. übers. v. Schönberger, Otto [Sammlung Tusculum], Berlin: Akademie ⁴2013, 280 f.); Xenophon, Hellenika, I,7,22: „Wenn jemand die Stadt verrät oder geweihte Gegenstände stiehlt, soll das Urteil über ihn vor einem Gerichtshof gesprochen werden.“ Zitiert nach XENOPHON, *Hellenika*. Griechisch-deutsch, hrsg. Strasburger, Gisela (Sammlung Tusculum), Düsseldorf: Artemis & Winkler ⁴2005, 68 f. Aulus Gellius, noct. Att. III,9,7 kolportiert die folgende Geschichte: „Als der Consul Q. (Servilius) Caepio die Stadt Tolosa in (dem marbonischen) Gallien hatte plündern lassen und man in den Tempeln dieser Stadt viel Gold vorfand, so kam Jeder, der bei der Plünderung dieses Goldes seine Hände nicht fleckenlos gehalten hatte, auf eine elende und martervolle Weise ums Leben.“ Zitiert nach GELLIUS, AULUS, *Die attischen Nächte*, übers. v. Weiss, Fritz, Bd. 1, Leipzig: Fues 1875, 192. Zuweilen griffen aber die Römer von höchster Stelle zu dieser Maßnahme, um ihre Kriegsausgaben zu finanzieren (Valerius Maximus VII,6,4; zitiert nach VALERIUS MAXIMUS, *Memorable Doings and Sayings*, Bd. 2: *Books 6–9*, hrsg. u. übers. v. Shackleton Bailey, David R. [Loeb Classical Library 493], Cambridge/MA: Harvard University Press 2000, 166–167).

²⁹ Nach Thukydides 6,27 setzten die Athener eine Belohnung aus, um die Zerstörer von Hermesstatuen zu finden. Diese Aktion wurde als schlechtes Vorzeichen für einen kommenden Krieg gedeutet. Vgl. THUKYDIDES, *Der peloponnesische Krieg*, übers. v. Weissenberger, Michael (Sammlung Tusculum), Berlin: Walter de Gruyter 2017, 982–983.

³⁰ Plutarch, *Perikles*, 31–32 (PLUTARCH, *Große Griechen und Römer*, übers. v. Ziegler, Konrat/Wuhrmann, Walter, Bd. 2, Mannheim: Artemis & Winkler ³2010, 145–148).

verboten, den Wortlaut der Mystereineinweihung zu verraten.³¹ Die verbale Beleidigung der Gottheit wurde allerdings nicht mit einem *terminus technicus* – im Sinne des Blasphemiebegriffs – belegt, sondern fiel allgemein unter Gottlosigkeit und Frevelhaftigkeit (griechisch ἀσέβεια). Eine breite philosophische oder juristische Beschäftigung mit der Frage der ‚Gotteslästerung‘ lässt sich den Quellen nicht entnehmen. Eine seltene Ausnahme bietet Plato. In seiner beißenden Polemik gegen die theologischen „Lügen“ der traditionellen Mythen mit ihren moralisch anrühigen und ständig wandelbaren Göttergestalten schreibt er:

Und auch mit den vielen anderen Lügen (ψευδέσθων) dieser Art verschone man uns. Auch sollen sich die Mütter nicht solche Dinge einreden lassen und damit ihren Kindern Angst machen und ihnen auf unschickliche Art (κακῶς) die Mythen erzählen, als ob gewisse Götter in der Nacht umherstreifen, in allerhand fremden Gestalten; denn damit treiben sie Gotteslästerung (ἵνα μὴ ἅμα μὲν εἰς θεοὺς βλασφημῶσιν), und zugleich machen sie damit ihre Kinder nur furchtsamer.³²

Plato sieht in der mythologischen Rede nichts anderes als die verbale Beleidigung der Götter in ihrem wahren Wesen. Die theologische Lüge als Lästerung zu verstehen, ist Teil der Rhetorik dieses Dialogs. Ein juristischer Diskurs ist damit nicht in Gang gesetzt worden. In der Regel kam ‚Gotteslästerung‘ nicht vor Gericht. Die Zurückhaltung des Tacitus in seiner Kritik an Kaiser Tiberius mag hier als stellvertretend gelten:³³ Der Historiker und Senator kritisiert, dass Tiberius das göttliche Ansehen seines Adoptivvaters Augustus dazu gebrauchte, um politische Gegner aus dem Ritterstand zu diskreditieren.

Dem Faianius warf der Ankläger vor, er habe unter die Verehrer des Augustus, die in allen vornehmen Häusern eine Gemeinschaft nach Art von Priesterkollegien bildeten, einen gewissen Cassius, einen durch Unzucht berüchtigten Schauspieler, aufgenommen und beim Verkauf seiner Gärten ein Standbild des Augustus mitverkauft. Dem Rubrius legte man zur Last, er habe durch einen Meineid die göttliche Hoheit des Augustus verletzt. (Tacitus, Ann. I,73,2)

Tacitus wendet ein:

Der Schauspieler Cassius wirke gewöhnlich mit anderen Leuten gleichen Berufes bei den Spielen mit, die seine Mutter zum Andenken an Augustus gestiftet habe; es verstoße auch nicht gegen religiöse Vorschriften, wenn dessen Bildnisse wie andere Götterbilder beim Verkauf von Gärten und Häusern mit in den Kauf gingen. Der Meineid sei ebenso zu beur-

³¹ Vgl. die Rede des Lysias gegen Andocides (Lysias VI); *Lysias with an English Translation*, hrsg. u. übers. Lamb, Walter R. M. (Loeb Classical Library 244), Cambridge/MA: Harvard University Press 1930, 112–143.

³² Platon, *Politeia* II 381e, zitiert nach PLATO, *Der Staat. Griechisch-deutsch*, übers. v. Rufener, Rüdiger, hrsg. v. Szlezák, Thomas A. (Sammlung Tusculum), Düsseldorf: Artemis & Winkler 2000, 178 f.

³³ Tacitus, *Annalen* I,73, zitiert nach P. CORNELIUS TACITUS, *Annalen. Lateinisch-deutsch*, hrsg. v. Heller, Erich (Sammlung Tusculum), Düsseldorf: Artemis & Winkler 2010, 102 f.

teilen, wie wenn er den Iuppiter hintergangen hätte: um Beleidigungen der Götter sollten sich die Götter kümmern (*deorum iniuriae dis curae*). (Tacitus, Ann. I,73,3f.)

Am Tisch bei Wein konnte man sich zuweilen Geschichten erzählen von Racheakten beleidigter Heroen und Götter,³⁴ aber der fromme Livius stellt lakonisch fest:

Überheblichkeit, vor allem in Worten, hassen die Zornigen, die Klugen lachen darüber, besonders wenn es die Unverschämtheit eines Schwachen gegenüber einem Stärkeren ist; noch niemals hat jemand geglaubt, dass sie mit dem Tode bestraft werden müsse. (19) [...] Manche fahren sogar die Götter mit sehr ungestümen Worten an, und doch hören wir nicht, dass einer deswegen vom Blitz getroffen worden wäre (*Etiam deos aliqui verbis ferocioribus increpant, nec ideo quemquam fulmine ictum audimus*).³⁵

2. Jesus und der Vorwurf der Gotteslästerung im Markusevangelium

2.1 Sündenvergebung als „Blasphemie“ (Mk 2,1–12)

Das Markusevangelium erzählt die Geschichte Jesu in seinen Anfangskapiteln als die eines überwältigenden öffentlichen Erfolgs. Insbesondere seine Heilungen ziehen die Menschen massenhaft an; gleichzeitig werfen sie die Frage nach seiner Identität auf und führen zunehmend zum Konflikt mit den religiösen Eliten. In Kapitel zwei erzählt der Evangelist die komplexe Geschichte einer Heilung „mit liebevoller Sorgfalt und deutlicher theologischer Absicht“³⁶. Die Handlung führt Jesus wieder zurück nach Kafarnaum in ein Haus (vgl. 1,21–38),³⁷ zu dem viele Menschen hinströmen, um Jesu Verkündigung zu hören (Mk 2,1f.; vgl. 1,33).³⁸ Aufgrund der großen Menge ergreifen vier Männer, die einen bewegungsunfähigen Kranken³⁹ auf einer Bahre zu Jesus bringen wollen, ungewöhnliche Maß-

³⁴ Philostratus, *Heroicus* 18,4 erzählt die Anekdote von einigen trojanischen Hirten, die den Helden Ajax an seinem Grab beleidigen (ὕβριζειν), woraufhin sich der Beleidigte lediglich mit einem Schrei und dem Klappern seines Schildes zu Wort meldet. In einer ähnlichen Situation rächt sich Hektor und tötet den Jungen (18,6). Zitiert nach FLAVIUS PHILOSTRATUS, *Heroikos: On Heroes*, hrsg. u. übers. v. Maclean, Jennifer K. Berenson/Aitken, Ellen Bradshaw (SBL Writings from the Greco-Roman World 1), Atlanta: Society of Biblical Literature 2001, 51: „I suppose, my guest, that Hektor is not acquainted with this virtue. For last year, when some youth (they say he was quite young and uneducated) offended (ὕβρισαντος) Hektor, he rushed headlong at him and killed him on the road, blaming the deed on a river.“

³⁵ Livius, *Römische Geschichte* XLV,23,18f., zitiert nach LIVIUS, TITUS, *Römische Geschichte. Buch XLV und Fragmente der Bücher XLVI–CXLII* (Sammlung Tusculum), hrsg. v. Hillen, Hans Jürgen, Düsseldorf: Artemis & Winkler 2000, 58f.

³⁶ LOHMEYER, ERNST, *Das Evangelium nach Markus* (Kritisch-Exegetischer Kommentar zum NT I,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹¹1951, 50.

³⁷ „Haus“ bezieht sich am ehesten auf das in 1,29 erwähnte Haus des Petrus.

³⁸ Die Wendung „und er sagte ihnen das Wort“ (καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον) nimmt christliche Missionssprache auf (s. a. 4,33; 8,32).

³⁹ Zu griech. παραλυτικός vgl. PETERSON, DWIGHT N., Translating παραλυτικός in Mark 2:1–12: A proposal, in: *Bulletin for Biblical Research* 16,2 (2006), 261–272.

nahmen (2,3 f.): Sie steigen (wohl über die Außentreppe) auf das Flachdach des eingeschossigen Hauses, schlagen ein Loch durch die Decke und lassen den Kranken über das Dach zu Jesus in den Innenraum herab.⁴⁰ Nach diesem extravagantem Handlungselement, nimmt die Erzählung eine weitere unerwartete Wendung. Die Angabe „als Jesus ihren Glauben sah“ (2,5a) weckt die unmittelbare Erwartung einer Heilung.⁴¹ Stattdessen spricht Jesus zu dem Kranken (2,5b): „Kind, deine Sünden sind vergeben (τέκνον, ἀφίενται σου αἱ ἁμαρτίαι).“⁴² Das mag auf der Seite der Hörer und Hörerinnen des Evangeliums eine „Irritation“ auslösen;⁴³ bedenkt man jedoch die enge Verknüpfung von Krankheit und Sünde bzw. von Heilung und Heil,⁴⁴ ist die Aussage Jesu freilich weniger überraschend.

⁴⁰ Seit der kleinen Studie von JAHNOW, HEDWIG, Das Abdecken des Daches Mc 2,4 Lc 5,19, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 24 (1925), 155–158, wird in der Literatur die These wiederholt, das Abdecken des Daches sei Teil eines ursprünglichen Exorzismus-Rituals, das dem bösen Geist den Weg aus dem Haus weisen solle. Dass sich Jahnow für diese These auf zwei indische Ritualtexte stützte, mag als Beleg für die phantasievollen Verknüpfungen der religionsgeschichtlichen Schule gelten. Völlig unkritisch z. B. SCHENKE, LUDGER, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgarter Biblische Beiträge 5), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1974, 153.

⁴¹ Die πίστις-Wortgruppe steht im Markusevangelium in einem sehr engen Bezug zur Wundertätigkeit Jesu (5,34.36; 6,5 f.; 9,23 f.; 10,52); vgl. SÖDING, THOMAS, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube* (Stuttgarter Biblische Beiträge 12), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985, 385–511.

⁴² Viele Exegeten sehen hier daher eine redaktionelle Nahtstelle. Der Evangelist habe zwei unabhängige Erzählungen, eine Heilungsgeschichte (2,1–5a.11–12) und Teile eines Streitgesprächs (2,5b–10), zusammengefügt; vgl. dazu BULTMANN, RUDOLF, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁰1995, 12–14; LÜHRMANN, DIETER, *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 2), Tübingen: Mohr Siebeck 1987, 56 f.; KLAUCK, HANS-JOSEF, Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr), in: *Biblische Zeitschrift* 25 (1981), 223–248, wieder abgedruckt in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg: Echter 1989, 286–312. Zur Kritik der üblichen Dekompositionsversuche vgl. NIEBUHR, KARL-WILHELM, Jesu Heilungen und Exorzismen. Ein Stück Theologie des Neuen Testaments, in: Kraus, Wolfgang / Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 162), Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 99–112, 106–109.

⁴³ GUTTENBERGER, GUDRUN, *Das Evangelium nach Markus* (Zürcher Bibelcommentare NT 2), Zürich: Theologischer Verlag 2017, 62 f.: „Nach dieser spannenden Eröffnung der Episode löst der Zuspruch der Sündenvergebung, der an der Stelle steht, an der die Leserschaft die Heilung erwartet, eine Irritation aus.“ Ähnlich bereits WREDE, WILLIAM, Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 f.), in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 5 (1904), 354–358, 354: „Diese Wendung empfindet der Leser als Überraschung.“

⁴⁴ Die Verbindung von Schuld und Krankheit besteht sowohl auf kollektiver (Ex 15,25 f.; Dtn 29,21 f; Hos 6,1; Jes 1,5–7; 1 Kor 11,29 f.) wie auf individueller Ebene (Ps 32,3–5; 41,4; 103,3). Vergebung und Heilung sind in manchen Texten kontextsynonym (etwa Ps 103,3). Vgl. ZIMMERMANN, RUBEN, Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2,1–12, in: Thomas, Günter/Karle, Isolde (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 227–246, und allgemeiner zum Neuen Testament VOUGA, FRANÇOIS, Krankheit und Sünde, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 16/32 (2013), 11–20.

Die Passivform von ἀφίημι (loslassen, vergeben) in 2,5 wird häufig als Hinweis auf einen Vergebungsakt *durch Gott* gedeutet.⁴⁵ Jesus würde demnach dem Kranken Gottes Vergebung zusprechen, ohne damit den Anspruch zu erheben, selbst Sünden vergeben zu können.⁴⁶ Die folgende Reaktion der Schriftgelehrten passt allerdings schlecht zu dieser Deutung. Warum sollte Jesus Gott lästern, wenn er lediglich Gottes Vergebung dem Kranken zuspricht? Da es in der gesamten Episode um die Vollmacht (ἐξουσία) Jesu geht, ist es wesentlich plausibler, dass er in einem performativen Sprechakt die Vergebung des Kranken vollzieht.⁴⁷

Die Reaktion der in der Nähe sitzenden Rechtsexperten bzw. Schriftgelehrten wird vom allwissenden Erzähler als ein innerer Dialog in Form rhetorischer Fragen geschildert (2,6 f.): „Was redet dieser so? Er lästert. Wer kann Sünden vergeben außer einem, Gott?“⁴⁸ Der Sprechakt der Sündenvergebung wird demnach als ein Sprechakt des Blasphemischen gedeutet. Die theologische Vorstellung, dass Vergebung exklusiv Gott zusteht,⁴⁹ stellt die Handlung Jesu in einen Konflikt mit dem monotheistischen Grundbekenntnis Israels.⁵⁰ Diese erste

⁴⁵ Vgl. die ausführliche und berechtigte Kritik an der syntaktischen Kategorie eines *passivum divinum* in SMIT, PETER BEN/RENSEN, TOON, *The Passivum Divinum: The Rise and Future Fall of an Imaginary Linguistic Phenomenon*, in: *Filologia Neotestamentaria* 27 (2014), 3–24.

⁴⁶ 2 Sam 12,13 (Nathan spricht David die Vergebung Gottes zu) formuliert anders. Nathan erwähnt Gott ausdrücklich als Subjekt: „Und der Herr hat deine Sünde weggenommen“ (LXX 2 Bas 12,13b: Καὶ κύριος παρεβίβασεν τὸ ἀμάρτημά σου). Zu der „Parallele“ aus 4Q242 (ein jüdischer Exorzist vergibt [?] Sünden) vgl. die kritischen Einwände von PASCUT, BENIAMIN, *Jesus and the Jewish Diviner: The Use and Misuse of 4Q242*, in: Batovici, Dan/De Troyer, Kristin (Hg.), *Authoritative Texts and Reception History: Aspects and Approaches* (Biblical Interpretation Series 151), Leiden: Brill 2017, 141–153, und ELLIS, EDWARD E., *Deity-Christology in Mark 14:58*, in: Green, Joel B./Turner, Max (Hg.), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (FS I. Howard Marshall), Grand Rapids/MI: Eerdmans 1994, 192–203, 193, Anm. 8.

⁴⁷ Vgl. PASCUT, BENIAMIN, *The So-Called „Passivum Divinum“ in Mark's Gospel*, in: *Novum Testamentum* 54 (2012), 313–333, bes. 314–316.323–326. Mit seiner Vergebung nimmt Jesus eine zentrale Aussage der Verkündigung des Täufers in Mk 1,4 auf. Zur Vergebung als Sprechakt vgl. MAYORDOMO, MOISÉS, *Zwischenmenschliche Vergebung in der Perspektive des Matthäusevangeliums*, in: Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.), *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2015, 155–173.

⁴⁸ τί οὐτως οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ: τίς δύναται ἀφιέναι ἀμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;

⁴⁹ Vgl. Ex 34,6 f.; Jes 43,25; 44,2. Über die Funktion und Rolle von Priestern und Opfern wird hier nicht reflektiert. Im alttestamentlichen Opfer vollzieht der Priester zwar die Sühnung zugunsten des Sünders „und ihm wird vergeben“ (Lev 4,26.31 LXX: καὶ ἀφεθήσεται αὐτῷ), aber die Vergebung wird nicht durch einen Sprechakt des Priesters vollzogen. KLAUCK, *Frage*, 300, ist daher wenig überzeugend: „Daß diese Vergebung auch in Worte gefaßt wurde, als deklaratorischer Zuspruch von seiten des Priesters, kann man vermuten. Belege gibt es dafür nicht.“

⁵⁰ Die Formulierung εἷς ὁ θεός (anders die Parallele in Lk 5,21: μόνος ὁ θεός) erinnert an das Grundbekenntnis Israels: „Höre, Israel: Der HERR ist unser Gott, der HERR allein!“ (Dtn 6,4: κύριος ὁ θεός ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν) Vgl. dazu MARCUS, JOEL, *Authority to Forgive Sins upon the Earth: The Shema*, in: Evans, Craig A./Stegner, W. Richard (Hg.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (Journal for the Study of the New Testament Supplement 104), Sheffield: Academic Press 1994, 196–211.

direkte Konfrontation zwischen Jesus und den religiösen Eliten in der markinischen Jesusgeschichte setzt an einem fundamentalen Punkt ein. Es ist daher kein Zufall, dass der Vorwurf der Blasphemie in der Passionsgeschichte zum Tod Jesu führen wird (s. u.).⁵¹ Ein Dialog zwischen den Kontrahenten findet nicht statt. Jesus stellt seinen Kritikern zwar eine Gegenfrage, geht aber sofort zu einer Handlung über, ohne die Antwort abzuwarten.

Es mag ein implizites Zeichen der Vollmacht Jesu sein, dass er – wie der allwissende Erzähler – sofort erkennt, wie die Rechtsexperten über seine Redehandlung urteilen (2,8). Er fragt sie (2,9): „Was ist leichter (εὐκοπώτερον)? Zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind vergeben, oder zu sagen: Steh auf, nimm dein Bett auf und geh umher?“ (2,8f.) Dieser *a fortiori*-Schluss (vom Schweren zum Leichten) konzentriert sich ganz auf das Sagen, also auf den Sprechakt.⁵² Es geht bei dieser rhetorischen Gegenfrage in erster Linie um die Überprüfbarkeit einer solchen Sprachhandlung. Sündenvergebung steht zwar nur Gott zu, aber da sie nicht öffentlich verifiziert werden kann, ist es leichter *zu sagen*: ‚Deine Sünden sind vergeben!‘ Eine in diesem Sinne nicht einlösbare Vergabungszusage wäre nicht nur leicht, sondern leichtfertig; hingegen, einen Kranken durch eine Befehlshandlung zu heilen, kann sogleich öffentlich verifiziert oder falsifiziert werden. Jesus fährt in diesem Sinne fort:

10 Damit ihr aber wisst, dass der Sohn des Menschen Vollmacht (ἐξουσία) hat, auf der Erde Sünden zu vergeben – spricht er zu dem Gelähmten:⁵³ 11 Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett auf und geh in dein Haus! 12 Und er stand auf, nahm sogleich das Bett auf und ging vor allen hinaus, so dass alle außer sich gerieten und Gott verherrlichten und sagten: Niemals haben wir so etwas gesehen!

Jesus verknüpft die Vollmacht zur Heilung mit der Vollmacht zur Sündenvergebung und gibt eine Demonstration seiner Heilkraft, die auf der Stelle öffentlich verifiziert werden kann. Im Zentrum dieser Handlung steht die Figur des

⁵¹ Diesen Zusammenhang hat SCORNAIENCHI, LORENZO, *Der umstrittene Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 110), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016, 195–203, besonders klar herausgearbeitet.

⁵² Ähnlich KLUMBIES, PAUL-GERHARD, Die Heilung eines Gelähmten und vieler Erstarrender (Die Heilung eines Gelähmten). Mk 2,1–12 (Mt 9,1–8; EvNik 6), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 235–247, 236; BORING, M. EUGENE, *Mark: A Commentary* (The New Testament Library), Louisville/KY: Westminster John Knox Press 2006, 77.

⁵³ Die Satzstruktur geht von der direkten Rede in die Erzählung über. V. 10 ist daher kaum eine Zwischenbemerkung des Erzählers an sein Erzählpublikum; vgl. FRANCE, RICHARD T., *The Gospel of Mark* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids/MI: Eerdmans 2002, 128, Anm. 15. Zur Syntax des Satzes vgl. WOLTER, MICHAEL, „Ihr sollt aber wissen ...“. Das Anakoluth nach ἵνα δὲ εἰδῆτε in Mk 2,10–11 par., in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 95 (2004), 269–275; DAIBER, THOMAS, *Wisset! Zu einem angeblichen Anakoluth in Mk 2,10 bzw. zum ὅτι recitativum*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 104 (2013), 277–285.

„Menschensohns“, die Jesus hier auf sich selbst bezieht (s. a. Mk 2,28; 8,31). Ohne in die Menschensohn-Debatte einzutreten, lässt sich doch so viel sagen: In der apokalyptischen Tradition im Buch Daniel (insbes. Dan 7,13 f.) und in der Henoch-Literatur (äthHen 46,4–8; 48,5; 62,3–5; 48,5) wird ein Wesen aus dem göttlichen Hofstaat als „Sohn eines Menschen“ oder „der Menschenähnliche“ bezeichnet. Die Deutungen variieren, aber häufig ist diese Figur präexistent und vollstreckt Gottes Gericht auf Erden. Es handelt sich damit um eine Mittlerfigur, die aus einer besonderen Nähe zu Gott in seinem Auftrag wirkt. Damit eignet sich diese Bezeichnung dazu, Jesus eine übermenschliche Bedeutung zu verleihen und ihn mit Funktionen auszustatten, die eigentlich nur Gott zustehen.⁵⁴ Die christliche Bekenntnissprache nutzt also die Vieldeutigkeiten und Möglichkeiten dieser Figur, um christologisch über die Bedeutung Jesu zu reflektieren. Heilungen durch charismatische Figuren sind in der Antike vielfach bezeugt. Die Heilungen Jesu sind nicht ausreichend, um über seine Einmaligkeit im christlichen Bekenntnis eine Aussage zu treffen. Mit der Sündenvergebung wird jedoch dieser Bereich überschritten. Jesus nimmt ohne priesterliche Vermittlung, ohne Opfer, ohne Fürbitte ganz eigenständig eine Sprachhandlung vor, die nicht nur Vergebung zuspricht, sondern diese Vergebung im Sprechen vollzieht.

Was zeichnet sich in der Reaktion der Rechtsgelehrten ab? Zunächst einmal nehmen sie die Rede Jesu als eine Form religiös unzulässiger Rede wahr. Das Verb *βλασφημέω* erscheint ohne ein weiteres Objekt, wird also absolut gebraucht: Jesus verletzt Gott mit dem Sprechakt der Vergebung. Warum? Er hat weder den Namen Gottes ausgesprochen noch hat er Gott in irgendeiner Form beschimpft oder verhöhnt. Die Begründung schliesst aus dem monotheistischen Glaubensbekenntnis, dass nur Gott, der Eine, Sünden vergeben *kann*. Es geht also um die Macht Gottes Sündenschuld zu erlassen. ‚Blasphemie‘ geschieht hier nicht durch eine direkte Beleidigung Gottes, sondern durch eine Rede, in der ein Mensch sich göttliche Funktionen anmaßt.⁵⁵ Mit diesem sehr weiten Verständnis von ‚Blasphemie‘ bildet sich ein Graben in der Frage nach der Bedeutung Jesu und seiner Beziehung zu dem einen Gott. Dies ist zugleich ein Graben zwischen dem werdenden Christentum und Judentum.⁵⁶

⁵⁴ Eine Verbindung zwischen der Menschensohn-Figur und dem Akt der Vergebung ist mir aus keinem antiken jüdischen Text bekannt. Interessanterweise erscheint Jesus in der ersten Menschensohn-Stelle im Markusevangelium nicht als Richtender, sondern als Vergebender. Ein intendierter Kontrast? Vgl. MARCUS, JOEL, *Mark 1–8* (Anchor Bible 27), New York: Doubleday 2000, 223.

⁵⁵ Joh 10,33 spricht das explizit aus: „Wegen eines guten Werkes haben wir nicht vor dich zu steinigen, sondern wegen Lästerung (περὶ βλασφημίας), weil du nämlich als ein Mensch dich selbst zu Gott machst (ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν).“

⁵⁶ YARBRO COLLINS, ADELA, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis/MN: Fortress 2007, 186, stellt auf narrativer Ebene fest: „In fact, 2:1–12 initiates a division between two groups of characters within the narrative.“ Die jüdische Vorstellung einer zweiten theophanen Figur neben dem einen Gott (Menschensohn, Weisheit, Logos, Metatron, etc.) ist in späteren rabbinischen Texten sicherlich auch als Abgrenzung gegen das werdende Christentum scharf bekämpft worden;

2.2 Blasphemie als Grund für die Hinrichtung Jesu (Mk 14,55–65)

Der zweite Text steht relativ am Ende der markinischen Jesusgeschichte, so dass die beiden Blasphemievorwürfe eine Klammer um einen großen Teil der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bilden. Der Text steht im Zusammenhang des Prozessberichts Jesu vor dem Hohen Rat oder Synhedrion in Jerusalem.⁵⁷ Der Hohepriester und seine Ratskollegen suchen Zeugen, die es ihnen erlauben, Jesus zum Tode zu verurteilen (14,55). Die Zeugnisse, die daraufhin abgelegt werden, sind jedoch so widersprüchlich, dass daraus kein Strick zu drehen ist (14,56–59). Der Hohepriester geht also zur direkten Befragung über: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ (14,61: σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;) An dieser Frage ist vieles auffällig: Es war keine Straftat, einen messianischen Anspruch zu erheben. Man konnte darüber die Nase rümpfen oder versuchen, einen solchen Prätendenten aufzuhalten, insbesondere wenn die römische Besatzungsmacht argwöhnisch wurde. Josephus berichtet an etlichen Stellen von Messias-Anwärtern, doch ihr Leben endet nicht vor Gericht.⁵⁸ Im vorliegenden Kontext zielt die Messias-Frage am ehesten auf die Figur des davidischen Gesalbten, an dem in manchen jüdischen Kreisen die Hoffnung geknüpft war, er werde den judäischen Tempelstaat wieder zur vollen Blüte bringen.⁵⁹ Diese messianische Konzeption wird im Markusevangelium von Jesus selbst als unzulänglich zurückgewiesen (Mk 12,35–37). Weiterhin ist auffällig, dass der Hohepriester den Messias-Titel mit dem Gottessohn-Titel verbindet. Das war keineswegs eine übliche Kombination im antiken Judentum; v. a. aber ist der Gottessohn-Titel im Markusevangelium ein Geheimnis.⁶⁰

vgl. die klassische Studie SEGAL, ALAN F., *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity 25), Leiden: Brill 1977.

⁵⁷ Der Prozess Jesu bildet seit vielen Jahrzehnten ein Sturmzentrum der historischen Jesusforschung, vor allem im Hinblick auf die Frage nach der jüdischen Verantwortung für den Tod Jesu. Vgl. aus der Literaturflut BROWN, RAYMOND E., *The Death of the Messiah*, Bd. 1 (Anchor Bible Reference), New York: Doubleday 1994, 311–660. Ich möchte aber die Rückfrage nach dem historischen Jesus zurückstellen. Der Text sagt viel aus über die Selbstbestimmung und Polemik der frühen Christusgläubigen und erlaubt damit – auf einer anderen Ebene – historische Aussagen zu machen.

⁵⁸ Vgl. dazu EVANS, CRAIG A., *Jesus and his Contemporaries: Comparative Studies* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25), Leiden: Brill 1995, 53–81; GRAY, REBECCA, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*, New York/Oxford: Oxford University Press 1993; RIEDO-EMMENEGGER, CHRISTOPH, *Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazaret und andere Störenfriede im Konflikt mit dem Römischen Reich* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 56), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 245–283.

⁵⁹ Diese Erwartung knüpft an 2 Sam 7,12–14 und Ps 2,2 an. Zur weiteren Deutung vgl. PsSal 17; 4Q174 3,11 f; 1QSa 2,11 f.

⁶⁰ THEISSEN, GERD, Das Geheimnis des Gottessohnes. Monotheismus und Christologie im Markusevangelium, in: Bär, Martina et al. (Hg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie* (FS Claus-Peter März, Erfurter theologische Schriften 44), Würzburg: Echter 2012, 63–72.

In 1,1 wird Jesus als der Sohn Gottes in die Geschichte eingeführt, doch wird bis zur Kreuzigung kein Mensch ihn so nennen. Lediglich die göttliche Stimme identifiziert Jesus zweimal als seinen Sohn, in der Taufe (Mk 1,11: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen.“) und in der Verklärung auf dem Berg (Mk 9,7: „Dies ist mein geliebter Sohn. Auf ihn sollt ihr hören!“). Auch wissen die Dämonen, dass Jesus der „Sohn des höchsten Gottes“ ist (Mk 5,7: *υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*). Doch erst am Ende – bedeutungsvollerweise direkt am Kreuz nach dem Tod Jesu – macht ein römischer Centurio die Aussage: „Ja, dieser Mensch war wirklich Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Es liegt eine ganz gezielte Leserlenkung in der gesamten Erzählung vor, die darauf abzielt, Jesus als „Sohn Gottes“ vom Kreuz her zu verstehen. Die vielen Wunder- und Machttaten reichen nicht aus, um die Bedeutung dieses Bekenntnisses zu erfassen. Jesus könnte zwar ähnlich wie ein hellenistischer Gottmensch, ein heroischer Halbgott oder sogar wie der römische Kaiser als „Sohn Gottes“ verstanden werden, aber das würde am Kreuz vorbeiführen. Damit bildet die Kreuzigung den hermeneutischen Schlüssel zur Christologie dieses Evangeliums.

Wie kann also der Hohepriester die christologisch zentrale Frage nach der Einheit von Messias und Gottessohn stellen? Auf der Ebene historischer Plausibilität lässt sich diese Frage schwer positiv beantworten. Innerhalb der markinischen Erzählung erhält sie jedoch eine ironische Note: Gerade der Hohepriester, der Jesus feindlich gesinnt ist, formuliert die grundlegende Frage der markinischen Christologie. Und Jesus legt hier – ebenso wie die frühen Christen und Christinnen – ein Bekenntnis ab: „Ich bin es.“ (14,62: *ἐγώ εἰμι*) Diese Antwort sollte nicht im Sinne einer göttlichen Selbstoffenbarung („Ich bin der ich bin“) verstanden werden. Jesus bejaht die Frage nach seiner Identität. Er schließt aber eine prophetische Ankündigung daran an: „Und ihr werdet den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels.“ (14,62b) Ähnlich wie in der Auseinandersetzung um die Frage nach der Sündenvergebung greift er hier die Figur des Menschensohns auf, der in Zukunft zu Gericht sitzen wird.⁶¹ Jesus als Menschensohn thront selbst zur Rechten „der Macht“, also zur Rechten Gottes. Und er kommt mit den Wolken⁶², also mit der Symbolik, die typisch ist für die Erscheinung Gottes. Jesus kleidet sich in dieser Perspektive ganz in göttliche Bilder ein; er wird zur rechten Hand Gottes, zu seinem Ausführungsorgan. Damit tritt er dem Göttlichen sehr nahe.⁶³ Der Hohepriester hat nun den Beweis, den er suchte:

Der Hohepriester aber zerriß seine Kleider und spricht: Was brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Lästerung gehört (*ἤκούσατε τῆς βλασφημίας*). Was meint ihr? Sie verurteilten ihn aber alle, dass er des Todes schuldig sei. (Mk 15,63 f.)

⁶¹ In Anlehnung an Ps 110,1 (LXX: 109,1 in Mk 12,36 zitiert): „Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.“

⁶² In Anlehnung an Dan 7,13: „Ich sah in diesem Gesicht in der Nacht, und siehe, es kam einer mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn und gelangte zu dem, der uralte war, und wurde vor ihn gebracht.“

⁶³ Dass es in der jüdischen Apokalyptik solche ‚binitarischen‘ Strukturen gab, kann hier nicht vertieft werden.

Wir haben hier den gleichen Befund wie in der Erzählung von der Sündenvergebung: Jesus hat weder Gott verhöhnt noch den Namen Gottes ausgesprochen. Als ‚blasphemisch‘ gilt vielmehr sein Anspruch als ‚Menschensohn‘ der übergeordnete Agent göttlichen Richtens zu sein. Diese ‚Erhöhung‘ wird ihm im Text zur Last gelegt. Sie führt zum Tod Jesu und damit zu seinem symbolischen Ausschluss aus der jüdischen Gemeinde zumindest in der Form, wie sie durch den Hohepriester im Text repräsentiert wird.

2.3 Von der historischen Rückfrage zum „Parting of the ways“

Wenn wir diese Erzählung historisch befragen, bleiben viele Fragen ungeklärt. War ein so breites Verständnis von ‚Blasphemie‘ gültige Rechtsnorm? Wenn dem so wäre, müssten wir wesentlich mehr Beispiele für derartige Strafmaßnahmen finden. Zeitgenössische Texte belegen zwar, dass Blasphemie (zumindest im engen Sinne) als todeswürdiges Vergehen galt, aber die konkrete Durchführung einer solchen Praxis lässt sich nicht belegen. Die spätere Rechtskodierung in der Mischna sieht den Tatbestand der Gotteslästerung erfüllt, „wenn er den Gottesnamen deutlich ausgesprochen“ wird (mSan VII 5. s. o. 1.3). Das passt nicht zur Darstellung der Evangelien. Weiterhin ist zu fragen, was der römische Statthalter mit einer solchen Anschuldigung anfangen sollte. Dass die römische Verwaltung juristisch für die Kreuzigung Jesu verantwortlich ist, steht historisch nicht in Frage. Blasphemie kann im Rahmen römischer Rechtsprechung allerdings unmöglich Grundlage einer solchen Verurteilung gewesen sein.

Für das Thema der Blasphemie ist m. E. ein anderer Aspekt an dieser Erzählung bedeutsam: In diesem Text spiegelt sich ein Prozess der zunehmenden Trennung und Entfremdung wider. Christusgläubige Juden und Nichtjuden und viele andere jüdischen Gruppierungen geraten in zunehmende Konflikte untereinander.⁶⁴ Die Frage der jüdischen Identität wurde durch den Christusglauben teilweise so überdehnt, dass die Wege sich zunehmend trennten. Es kam schließlich zu dem, was uns heute so natürlich erscheint: Judentum und Christentum als

⁶⁴ Die Literatur zu diesem Trennungsprozess ist schwer zu überschauen; vgl. zur Diskussion seit 2000: BECKER, ADAM H./REED, ANNETTE Y., *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen: Mohr Siebeck 2003; BOYARIN, DANIEL, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004; DUNN, JAMES D. G., *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London: SCM 2006; NICKLAS, TOBIAS, *Jews and Christians? Second Century ‚Christian‘ Perspectives on the „Parting of the Ways“* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen: Mohr Siebeck 2014; PORTER, STANLEY E./PEARSON, BROOK W. (Hg.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 192), Sheffield: Academic Press 2000; SCHWARTZ, JOSHUA/TOMSON, PETER J. (Hg.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70–132 CE* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 15), Leiden: Brill 2018.

zwei getrennte religiöse Symbolsysteme. Es gibt in diesem langen Scheideprozess viele trennende Elemente, die zeitlich und geographisch unterschiedlich gewirkt haben. In den beiden markinischen Blasphemietexten erhalten wir einen Einblick in einen wichtigen Bereich: die Christologie. Das Bekenntnis zu Jesus nicht nur als Christus, sondern als Gottessohn und Menschensohn, als der Erhöhte und Wiederkommende – dieses Bekenntnis wird im Rahmen der Ausdrucksmöglichkeiten jüdischen Glaubens immer schwerer aussagbar. Mit dem Gottessohn-Bekenntnis, das wohl das Herzstück der markinischen Jesusgeschichte bildet, werden Christusanhänger aus der Sicht vieler ihrer jüdischen Zeitgenossen zu ‚Blasphemikern‘ und damit zu Außenseitern. Das Johannesevangelium, das die bisherige Jesustradition neu interpretiert, macht diesen Konflikt nochmals explizit:

Da hoben die Juden wiederum Steine auf, um ihn zu steinigen. Jesus hielt ihnen entgegen: Viele gute Werke vom Vater habe ich euch sehen lassen. Für welches dieser Werke wollt ihr mich steinigen? Die Juden antworteten ihm: Nicht eines guten Werkes wegen steinigen wir dich, sondern wegen Gotteslästerung, weil du, ein Mensch, dich zu Gott machst (*ἀλλὰ περὶ βλασφημίας, καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν*). Jesus antwortete ihnen: Steht nicht in eurem Gesetz geschrieben: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter?⁶⁵ Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes erging, und wenn die Schrift nicht aufgehoben werden darf, wie könnt ihr dann zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst Gott!, nur weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn? (Joh 10,31–36)⁶⁶

Blasphemie als Anklage besitzt damit eine wichtige identitätsstiftende Funktion. Mit der Blasphemie bzw. mit dem Blasphemievorwurf werden Grenzen gezogen, denn der Gotteslästerer muss sterben oder zumindest den Raum der Gemeinschaft verlassen. Damit werden Linien gezogen, die vorher nicht da waren, es werden Markierungen vorgenommen, die ab jetzt nicht mehr zu übersehen sind. Diese Bewegung gilt auch in die umgekehrte Richtung: Aus christlicher Sicht ist die Ablehnung Jesu eine ‚Blasphemie‘. Damit begeben wir uns in eine Blasphemiespirale: Der jüdische Blasphemievorwurf ist aus christlicher Sicht selbst Blasphemie. Dieses Wechselspiel lässt sich im weiteren Neuen Testament beobachten: In der Apostelgeschichte werfen Juden dem Stephanus vor, er habe Gott gelästert (Apg 6,11); später lästern Juden dadurch, dass sie Paulus widersprechen (Apg 13,45; 18,6). Die Evangelien kennen neben dem Vorwurf der Lästerung an Jesus auch den umgekehrten Vorwurf: Die Gegner Jesu lästern unverzeihlicherweise gegen den Heiligen Geist (Mk 3,28 f.).

⁶⁵ Ps 82,6 = LXX 81,6: *ἐγὼ εἶπα Θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες*.

⁶⁶ Vgl. Joh 8,58 f.: „Jesus sagte zu ihnen: Amen, amen, ich sage euch: Ehe Abraham wurde, war ich. Da hoben sie Steine auf, um sie nach ihm zu werfen. Jesus aber verbarg sich und verliess den Tempel.“

3. Schluss

Der französische Historiker Alain Cabantous hat in seiner Geschichte der Blasphemie festgestellt, dass Jesus durch seinen Anspruch auf Göttlichkeit Gott gelästert habe; diese Blasphemie habe zu seinem Tod geführt und dieser habe wiederum zur Auferstehung geführt. Lakonisch stellt er fest: „Infolgedessen begründet die Blasphemie zum Teil das Christentum“.⁶⁷ Darin liegt etwas Zutreffendes, denn meistens bilden sich neue Traditionen durch disruptive Elemente. Diese Brüche sind aber keine objektiven Rechtsverletzungen, sie werden erst durch die Rhetorik der Polemik zementiert. Die theologische Frage, ob Gott im Himmel durch menschliche Rede überhaupt beleidigt werden kann, wird dabei zur Nebensache. Der Vorwurf der Gotteslästerung an Jesus und der umgekehrte Vorwurf der jüdischen Gotteslästerung sind eher ein Paradebeispiel dafür, wie sich soziale Ablösungsprozesse steuern lassen. Darin zeigt sich auch, wie untauglich die Kategorie des Blasphemischen für einen wirklich fruchtbaren Dialog ist.

Literaturverzeichnis

- ASAD, TALAL et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (The Townsend Papers in the Humanities 2), Berkeley: University of California Press 2009.
- AUSTIN, JOHN L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words)*, Stuttgart: Reclam ²1979 (engl. Original 1962).
- BAUMGARTNER, CHRISTOPH, Blasphemy As Violence: Trying to Understand the Kind of Injury That Can Be Inflicted by Acts and Artefacts That Are Construed as Blasphemy, in: *Journal of Religion in Europe* 6 (2013), 35–63.
- BECKER, ADAM H./REED, ANNETTE Y., *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Texts and Studies in Ancient Judaism 95), Tübingen: Mohr Siebeck 2003.
- BOCK, DARRELL L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism: The Charge against Jesus in Mk 14:53–65* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 106), Tübingen: Mohr Siebeck 1998.
- BORING, M. EUGENE, *Mark: A Commentary* (The New Testament Library), Louisville/KY: Westminster John Knox Press 2006.
- BOYARIN, DANIEL, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004.
- BROWN, RAYMOND E., *The Death of the Messiah*, Bd. 1 (Anchor Bible Reference), New York: Doubleday 1994.
- BULTMANN, RUDOLF, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁰1995.
- CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Böhlau 1999.

⁶⁷ CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Böhlau 1999, 6.

- CAESAR, *De bello Gallico/Der Gallische Krieg. Lateinisch – deutsch*, hrsg. u. übers. v. Schönberger, Otto (Sammlung Tusculum), Berlin: Akademie ⁴2013.
- CLITEUR, PAUL/HERRENBERG, TOM (Hg.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, Leiden: Leiden University Press 2016.
- CORNELIUS TACITUS, *Annalen. Lateinisch-deutsch*, hrsg. v. Heller, Erich (Sammlung Tusculum), Düsseldorf: Artemis & Winkler ⁶2010.
- CORRENS, DIETRICH, *Die Mischna*, Wiesbaden: Marix 2005.
- DAIBER, THOMAS, *Wisset! Zu einem angeblichen Anakoluth in Mk 2,10 bzw. zum ὄτι recitativum*, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 104 (2013), 277–285.
- DUNN, JAMES D. G., *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London: SCM ²2006.
- ELLIS, EDWARD E., *Deity-Christology in Mark 14:58*, in: Green, Joel B./Turner, Max (Hg.), *Jesus of Nazareth, Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (FS I. Howard Marshall), Grand Rapids/MI: Eerdmans 1994, 192–203.
- EVANS, CRAIG A., *Jesus and his Contemporaries: Comparative Studies* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 25), Leiden: Brill 1995.
- FELDMAN, LOUIS H., *The Case of the Blasphemer (Lev. 24:10–16) according to Philo and Josephus*, in: LiDonnici, Lynn/Lieber, Andrea (Hg.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 119), Leiden: Brill 2007, 213–226.
- FLAVIUS JOSEPHUS, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, hrsg. v. Siegert, Folker (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 6,1–2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- FLAVIUS PHILOSTRATUS, *Heroikos: On Heroes*, hrsg. v. Maclean Berenson, Jennifer K. / Aitken, Ellen Bradshaw (SBL Writings from the Greco-Roman World 1), Atlanta: Society of Biblical Literature 2001.
- FRANCE, RICHARD T., *The Gospel of Mark* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids/MI: Eerdmans 2002.
- GELLIUS, AULUS, *Die attischen Nächte*, übers. v. Weiss, Fritz, 2 Bde, Leipzig: Fues 1875–1876.
- GRAY, REBECCA, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*, New York/Oxford: Oxford University Press 1993.
- GUTTENBERGER, GUDRUN, *Das Evangelium nach Markus* (Zürcher Bibelkommentare NT 2), Zürich: Theologischer Verlag 2017.
- HAVRYLIV, OKSANA, *Verbale Aggression. Formen und Funktionen am Beispiel des Wienerischen*, Frankfurt/M. u. a.: Lang 2009.
- HERRMANN, STEFFEN K./KUCH, HANNES, *Verletzende Worte. Eine Einleitung*, in: Herrmann, Steffen K. et al. (Hg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld: Transcript 2007, 7–30.
- ISOCRATES, *Isocrates in Three Volumes*, engl. Übers. v. Van Hook, LaRue (Loeb Classical Library), Bd. 3, Cambridge/MA: Harvard University Press 1945.
- JAHNOW, HEDWIG, *Das Abdecken des Daches Mc 2,4 Lc 5,19*, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 24 (1925), 155–158.
- JOSEPHUS, *Jüdische Altertümer*, übers. v. Clementz, Heinrich (1899), Wiesbaden: Marix ²2006.
- KAROW, YVONNE, *Art. Blasphemie*, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2 (1990), 139–141.

- KEIM, PAUL, Art. Blasphemy, I. Hebrew Bible/Old Testament, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2012), 97.
- LIVIUS, TITUS, *Römische Geschichte. Buch XLV und Fragmente der Bücher XLVI–CXLII* (Sammlung Tusculum), hrsg. v. Hillen, Hans Jürgen, Düsseldorf: Artemis & Winkler 2000.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr), in: *Biblische Zeitschrift* 25 (1981), 223–248, wieder abgedruckt in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg: Echter 1989, 286–312.
- KLUMBIES, PAUL-GERHARD, Die Heilung eines Gelähmten und vieler Erstarrender (Die Heilung eines Gelähmten). Mk 2,1–12 (Mt 9,1–8; EvNik 6), in: Zimmermann, Ruben (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1, *Die Wunder Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 235–247.
- LOBENSTEIN-REICHMANN, ANJA, *Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Studia Linguistica Germanica 117), Berlin: Walter de Gruyter 2013.
- LOETZ, FRANCISCA, *Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 177), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- LOHMEYER, ERNST, *Das Evangelium nach Markus* (Kritisch-Exegetischer Kommentar zum NT I,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1951.
- LÜHRMANN, DIETER, *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 2), Tübingen: Mohr Siebeck 1987.
- LYSIAS, *Lysias with an English Translation*, hrsg. u. übers. v. Lamb, Walter R. M. (Loeb Classical Library 244), Cambridge/MA: Harvard University Press 1930.
- MAIER, BERNHARD, Art. Religionsvergehen, I. Religionsgeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie* 29 (1998), 49–51.
- MARCUS, JOEL, Authority to Forgive Sins upon the Earth: The Shema, in: Evans, Craig A./Stegner, W. Richard (Hg.), *The Gospels and the Scriptures of Israel* (Journal for the Study of the New Testament Supplement 104), Sheffield: Academic Press 1994, 196–211.
- , *Mark 1–8* (Anchor Bible 27), New York: Doubleday 2000.
- MAYORDOMO, MOISÉS, Zwischenmenschliche Vergebung in der Perspektive des Matthäusevangeliums, in: Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.), *Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2015, 155–173.
- MEIER, MISCHA, *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* (Hypomnemata 147), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003.
- MOMMSEN, THEODOR, Der Religionsfrevler nach römischem Recht, in: *Historische Zeitschrift* N. F. 28 (1890), 389–429, wieder abgedruckt in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Juristische Schriften*, Berlin: Weidmann 1907, 389–422.
- NASH, DAVID, *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- NICKLAS, TOBIAS, *Jews and Christians? Second Century 'Christian' Perspectives on the „Parting of the Ways“* (Annual Deichmann Lectures 2013), Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- NIEBUHR, KARL-WILHELM, Jesu Heilungen und Exorzismen. Ein Stück Theologie des Neuen Testaments, in: Kraus, Wolfgang/Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hg.), *Frühjudentum*

- und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 162), Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 99–112.
- OTTO, CARL E./SCHILLING, BRUNO/SINTENIS, CARL F. F., *Das Corpus Juris Civilis ins Deutsche übersetzt*, Bd. 7, *Novellen und 13 Edicte*, Leipzig: C. Focke 1833.
- PASCUT, BENIAMIN, Jesus and the Jewish Diviner: The Use and Misuse of 4Q242, in: Batovici, Dan/De Troyer, Kristin (Hg.), *Authoritative Texts and Reception History: Aspects and Approaches* (Biblical Interpretation Series 151), Leiden: Brill 2017, 141–153.
- PETERSON, DWIGHT N., Translating παραλυτικός in Mark 2:1–12: A Proposal, in: *Bulletin for Biblical Research* 16,2 (2006), 261–272.
- PHILO VON ALEXANDRIA, Über das Leben Mosis, übers. v. Badt, Benno, in: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1, hrsg. v. Cohn, Leopold et al., Berlin: Walter de Gruyter 21962, 217–368.
- , Über die Flucht und das Finden, übers. v. Adler, Maximilian, in: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 6, hrsg. v. Cohn, Leopold et al., Berlin: Walter de Gruyter 21962, 217–368.
- , Gesandtschaft an Caligula, übers. v. Kohnke, Friedrich Wilhelm, in: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, hrsg. v. Cohn, Leopold et al., Berlin: Walter de Gruyter 1964, 166–266.
- PLATO, *Der Staat. Griechisch-deutsch*, übers. v. Rufener, Rüdiger, hrsg. v. Szlezák, Thomas A. (Sammlung Tusculum), Düsseldorf: Artemis & Winkler 2000.
- PLUTARCH, *Grosse Griechen und Römer*, übers. v. Ziegler, Konrat/Wuhrmann, Walter, Bd. 2, Mannheim: Artemis & Winkler 32010.
- PORTER, STANLEY E./PEARSON, BROOK W. (Hg.), *Christian-Jewish Relations through the Centuries* (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 192), Sheffield: Academic Press 2000.
- RIEDO-EMMENEGGER, CHRISTOPH, *Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazaret und andere Störenfriede im Konflikt mit dem Römischen Reich* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 56), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- SCHENKE, LUDGER, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgarter Biblische Beiträge 5), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1974.
- SCHIFFERLE, REBEKA, Gotteslästerung in der Stadt Basel 1674–1798. Ein Werkstattbericht, in: *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 105 (2005), 131–155.
- SCHOELL, RUDOLF/KROLL, WILHELM (Hg.), *Corpus Iuris Civilis*, Bd. 3, *Novellae*, Berlin: Weidmann 1895.
- SCHWARTZ, JOSHUA/TOMSON, PETER J. (Hg.), *Jews and Christians in the First and Second Centuries. The Interbellum 70–132 CE* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 15), Leiden: Brill 2018.
- SCHWERHOFF, GERD, Horror Crime or Bad Habit. Blasphemy in Premodern Europe, 1200–1650, in: *Journal of Religious History* 32 (2008), 398–408.
- , *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650* (Konflikte und Kultur Historische Perspektiven 12), Konstanz: UVK 2005.
- SCORNAIENCHI, LORENZO, *Der umstrittene Jesus und seine Apologie. Die Streitgespräche im Markusevangelium* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 110), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.
- SEGAL, ALAN F., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity 25), Leiden: Brill 1977.
- SMIT, PETER BEN/RENSSEN, TOON, The passivum divinum: The Rise and Future Fall of an Imaginary Linguistic Phenomenon, in: *Filología Neotestamentaria* 27 (2014), 3–24.

- SÖDING, THOMAS, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube* (Stuttgarter Biblische Beiträge 12), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985.
- SPITTLER, JANET E., Art. Blasphemy, III. Greco-Roman Antiquity, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2012), 100–105.
- TEMPERMAN, JEROEN/KOLTAY, ANDRÁS (Hg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge: Cambridge University Press 2017.
- THEISSEN, GERD, Das Geheimnis des Gottessohnes. Monotheismus und Christologie im Markusevangelium, in: Bär, Martina et al. (Hg.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie* (FS Claus-Peter März, Erfurter theologische Schriften 44), Würzburg: Echter 2012.
- THUKYDIDES, *Der peloponnesische Krieg*, übers. v. Weissenberger, Michael (Sammlung Tusculum), Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- VALERIUS MAXIMUS, *Memorable Doings and Sayings*, Bd. 2: *Books 6–9*, hrsg. u. übers. v. Shackleton Bailey, David R. (Loeb Classical Library 493), Cambridge/MA: Harvard University Press, 2000.
- VOUGA, FRANÇOIS, Krankheit und Sünde, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 16/32 (2013), 11–20.
- WALFISH, BARRY DOV, Art. Blpheming Son (Lev 24:10–16), in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2012), 94–96.
- WOLTER, MICHAEL, „Ihr sollt aber wissen ...“: Das Anakoluth nach ἴνα δὲ εἰδῆτε in Mk 2,10–11 par., in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 95 (2004), 269–275.
- WREDE, WILLIAM, Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1ff.), in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 5 (1904), 354–358.
- XENOPHON, *Hellenika. Griechisch-deutsch*, hrsg. v. Strasburger, Gisela (Sammlung Tusculum), Düsseldorf: Artemis & Winkler 42005.
- YARBRO COLLINS, ADELA, *Mark: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis/MN: Fortress 2007.
- ZIMMERMANN, RUBEN, Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2,1–12, in: Thomas, Günter/Karle, Isolde (Hg.), *Krankheitsdeutung in der post-säkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, 227–246.

Das Spottkruzifix vom Palatin

Der älteste Fall antichristlicher Blasphemie

MARTIN WALLRAFF

Das Monument, um das es in dieser kleinen Skizze gehen soll, verdient diesen Namen kaum: Es ist eine äußerst bescheidene Wandkritzelei, die dezidiert nichts ‚Monumentales‘ an sich hat. Gleichwohl ist es eines der bekanntesten Artefakte des frühen Christentums oder genauer: im Umfeld des Christentums. Denn es ist schwerlich von einem Christen hergestellt; es nimmt vielmehr einen Gläubigen kritisch – oder eben: blasphemisch – aufs Korn¹. Kaum ein Lehrbuch und kaum eine Einführungsvorlesung kommt ohne eine Reproduktion oder zumindest Nennung dieses Graffito aus; warum es mit Recht als hochbedeutsam gilt, werde ich gleich noch genauer begründen. Kaum ein Leser, kaum eine Leserin wird das Graffito hier zum ersten Mal sehen. Gleichwohl lohnt es sich zunächst noch einmal genau zu beschreiben, was es da zu sehen gibt.

Auf den ersten Blick sehr wenig: Es ist eine unscheinbare Kritzelei, die heute aus konservatorischen Gründen im Museum aufbewahrt wird, aber selbst dort im Original schwer zu erkennen ist. Gute Fotografien versuchen, das Geritzte durch starkes Seitenlicht stärker hervortreten zu lassen (Abb. 1) – aber auch auf diese Weise ist nicht sehr viel zu sehen. Die Versuchung ist stark, mit technischen Methoden der Bildbearbeitung nachzuhelfen, aber die Grenze zur Urkunden-

¹ Die substanziellsten Publikationen sind SOLIN, HEIKKI/ITKONEN-KAILA, MARJA, *Graffiti del Palatino*, Bd. 1, *Il Paedagogium* (Acta Instituti Romani Finlandiae 3), Helsinki: IRF 1966, v. a. 209–212, Nr. 246 (Solin), DINKLER, ERICH, Älteste christliche Denkmäler. Bestand und Chronologie, in: ders., *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 1967, 134–178, 150–153 und SACCO, GIULIA, Il graffito blasfemo del *Paedagogium* nella *Domus Augusta* del Palatino, in: Di Stefano Manzella, Ivan (Hg.), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica* (Inscriptiones Sanctae Sedis 2), Città del Vaticano: Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie 1997, 192–194. Ältere Literatur ist darüber auffindbar. Neueres: LANGNER, MARTIN, *Antike Graffitizeichnungen. Motive, Gestaltung und Bedeutung* (Palilia 11), Wiesbaden: L. Reichert 2001, Nr. 1242 und zur Deutung S. 60; COOK, JOHN GRANGER, Envisioning Crucifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito, in: *Novum Testamentum* 50 (2008), 262–285. Auf eine Zusammenstellung der zahlreichen knappen Erwähnungen in diversen Kontexten wird hier verzichtet.



Abb. 1. Spottkruzifix vom Palatin. Fotografie mit Seitenlicht

fälschung ist dann schnell überschritten². Besser sollte man, wie schon in der Erstpublikation von 1856, mit Nachzeichnungen arbeiten (Abb. 2)³. Sie lassen gut erkennen, worauf es ankommt, und sind doch eindeutig im Blick auf ihren Status.

Zum Inhalt: Links ist eine Figur mit einer erhobenen Hand zu sehen, rechts eine Figur mit Pferde- oder Eselskopf mit ausgestreckten Armen – an ein angedeutetes Kreuz geheftet. Rechts darüber eine Ritzung, die wie ein Y aussieht. Und darunter eine relativ eindeutig lesbare Beischrift: ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ oder in für uns geläufiger Orthographie: Ἀλεξαμενός σέβεται θεόν. Dass das σέβετε für σέβεται steht, ist ein relativ normaler Verschreiber; nach damaliger Aussprache waren die beiden Varianten homophon, also akustisch nicht zu unterscheiden. Ganz und gar sicher ist die Korrektur gleichwohl nicht – ich komme darauf zurück. Wenn man ihr folgt, lautet die Übersetzung: „Alexamenos betet [seinen] Gott an.“

Die geläufige Interpretation geht davon aus, dass das Graffito von einem Nicht-Christen angebracht wurde, um den christlichen Glauben des Alexamenos zu

² In dieser Hinsicht ist etwa die Abbildung in SACCO, *Il graffito blasfemo*, nicht über alle Zweifel erhaben.

³ GARRUCCI, RAFFAELE, Un graffito blasfemo nel palazzo dei Cesari, in: *La civiltà cattolica* (ser. 3) 7/4 (1856), 529–545, 531. Darauf geht letzten Endes auch die Bildvorlage von Abb. 2 zurück.



Abb. 2. Spottkruzifix vom Palatin. Nachzeichnung

verspotten. Es gibt eine doppelte blasphemische Spitze dabei: die Anbetung eines Gekreuzigten und die Anbetung eines Eselsköpfigen. Im deutschen Sprachgebrauch ist oft die Rede vom ‚Spottkruzifix‘, in anderen Sprachen ist es als ‚blasphemische Kreuzifix‘ bekannt. Um Missverständnissen und Enttäuschungen vorzubeugen: Ich möchte mich im vorliegenden Beitrag keineswegs gegen die geläufige Interpretation wenden. Vielmehr möchte ich versuchen, dem beschriebenen Graffito durch sorgfältige Kontextualisierung neue – im Sinne von: mehr – Aussagen abzugewinnen. Das Graffito wird, wie schon gesagt, sehr häufig abgebildet und angesprochen, aber fast immer im Umfang von wenigen Zeilen und kaum je mit irgendwelcher Kontextinformation – außer vielleicht einem Datierungshinweis. Die *communis opinio* setzt die Kritzelei meist ins 3. Jahrhundert, oft eher zu dessen Beginn als an dessen Ende.

1. Der Fundkontext

Woher genau stammt das Spottkruzifix? Das schon genannte Museum, in dem es heute aufbewahrt wird, ist das Antiquarium auf dem Palatin, und in der Tat stammt es dort ganz aus der Nähe (daher ist – wie in meinem Titel – öfters vom „Spottkruzifix vom Palatin“ die Rede). Der Palatin war bekanntlich in der Kaiserzeit größtenteils von den weitläufigen Anlagen der kaiserlichen Paläste

bedeckt – die archetypische Palastanlage schlechthin, so dass selbst das deutsche Wort Palast vom Palatin abgeleitet ist. Für unsere Zwecke ist aber wichtig festzuhalten, dass das Kruzifix allenfalls indirekt in diesen Kontext gehört. Es wurde nämlich nicht auf dem Palatin gefunden, sondern an dessen südlichem Abhang, auf halber Strecke zwischen der *domus Augustana* oben auf dem Hügel und dem Circus maximus in der Talsenke zwischen Palatin und Aventin. Dort befindet sich ein Gebäude, das in der Literatur unter der Bezeichnung *Paedagogium* läuft.⁴ Es ist räumlich ganz nah an der kaiserlichen *domus*, steht aber erheblich tiefer, im Grunde schon fast im Tal. Was immer seine genaue Bedeutung war: Es dürfte funktional der Palastanlage zugeordnet sein, befindet sich aber buchstäblich auf einem anderen Niveau, gehört also nicht mehr zu den sehr repräsentativen Prachträumen oben auf dem Hügel. Die Wände in diesem Gebäude waren mit Kritzeleien übersät. Die einschlägige Publikation zählt 369 Graffiti – manche davon heute gar nicht mehr erhalten, viele eher unscheinbar oder nur nonverbal⁵. Die Bezeichnung als *Paedagogium* kommt von einigen gekritzelten Inschriften, wo jemand *exiit de paedagogio* – vielleicht wurden so die Schulabgänger verewigt⁶. Man kann sich vorstellen, dass es eine Ausbildungseinrichtung für die im Palast beschäftigten Sklaven war. Das ist eine plausible Theorie, aber natürlich ist sie von Gewissheit weit entfernt.

Hier genügt es festzuhalten, dass es sich um ein öffentliches oder halböffentliches Gebäude in der unmittelbaren Nähe der kaiserlichen Machtzentrale im Herzen der Hauptstadt handelt. Den sozialen Status der Menschen, die dort verkehrten, sollte man sich aber nicht allzu hoch vorstellen. Es gibt gelegentlich auch sorgfältig und mit einem gewissen Sinn für Schriftkultur gearbeitete Inschriften, aber ganz überwiegend handelt es sich um recht primitive Kritzeleien, die eher elementare Schreibkenntnisse (aber immerhin: Schreibkenntnisse) verraten. Ich komme darauf nochmals zurück.

Im 19. Jahrhundert gehörte das damals dezentral gelegene Terrain dem russischen Zaren. Mit Bewilligung und auf Initiative von Nikolaus I. wurde 1845–53 das Gebäude ausgegraben⁷. Aufgrund der Hanglage ist der nordöstliche Bereich erheblich besser erhalten als die südwestliche Hälfte des Gebäudes, wo praktisch kein aufgehendes Mauerwerk mehr vorhanden ist. Im Nordosten gab es 8 Räume (Abb. 3, in der Planskizze laufen die Nummern bis 10, aber 5 und 6 sind nur kleine Zwickel hinter der zentralen Exedra). In einem davon, Raum 7, kam das Kruzifix zum Vorschein. Die Erstpublikation erfolgte 1856 durch

⁴ Vgl. PAPI, EMANUELE, Art. *Paedagogium*, in: *Lexicon topographicum Urbis Romae*, Bd. 4, Rom: Edizioni Qasar 1999, 7–8.

⁵ Solin (SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*) führt 369 Nummern auf, zudem 5 von ihm als Fälschung eingestufte (vgl. auch *Graffiti del Palatino*, 250; SACCO, *Il graffito blasfemo*, 194.).

⁶ PAPI, Art. *Paedagogium*, vermutet mit dieser Begründung ein „educandato per gli schiavi imperiali“.

⁷ SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 3f.

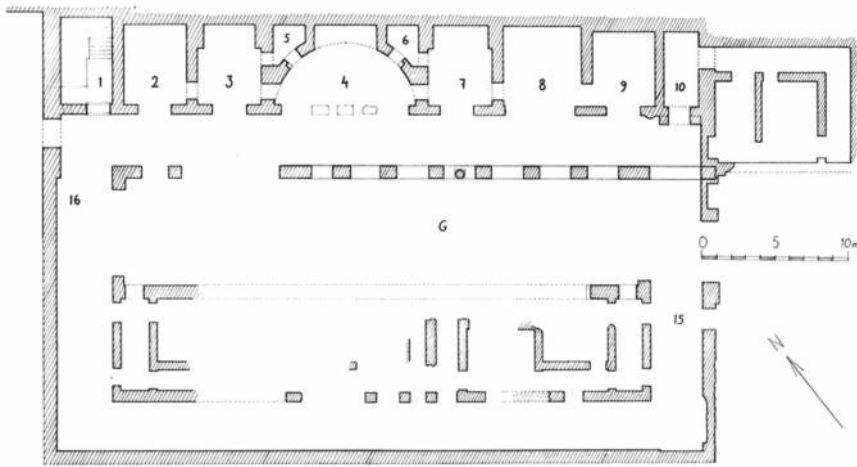


Abb. 3. Grundriss des Paedagogiums am Südhang des Palatin

den jesuitischen Gelehrten Raffaele Garrucci⁸. Es hat sofort großes Aufsehen erregt und gehört seither in den ‚Kanon‘ archäologischer Spuren des frühen Christentums. Diesem Umstand ist es auch zu verdanken, dass dieses (und nur dieses) Wandstück abgelöst und ins Museum verbracht wurde⁹. Dadurch ist es erhalten, denn ansonsten ist im besagten Raum 7, der jahrzehntelang ohne besonderen Schutz den Unbilden des Wetters und des internationalen Tourismus ausgesetzt war, kaum noch etwas zu sehen. Glücklicherweise sind die einstmals vorhandenen Graffiti publiziert. An der Südostwand, auf der das Kruzifix gefunden wurde, sind 27 Kritzeleien nachgewiesen, an der Nordostwand hingegen nur ganz wenig Material (nur 5 Inschriften)¹⁰.

Vor der Analyse des Inhalts noch ganz kurz zur Datierung: ein sicherer *terminus post quem* ist natürlich durch die Errichtung des Gebäudes gegeben. Dieses stammt aus der Zeit Domitians und wird in die 90er Jahre des ersten Jahrhunderts datiert. Doch die fragliche Putzschicht an der Wand, in die geritzt wurde, ist etwa 100 Jahre jünger, also wohl kurz vor oder nach 200 entstanden. Einen festen *terminus ante quem* gibt es nicht, aber verschiedene Eigenarten der Schrift lassen vermuten, dass man nicht bis in die tetrarchische Zeit oder noch weiter hinaufgehen sollte, also nicht über das Ende des 3. Jahrhunderts hinaus¹¹.

⁸ GARRUCCI, *Un graffito blasfemo*.

⁹ Und zwar zunächst ins (jesuitische) Museo kircheriano in den Räumen des Collegio Romano, als dessen Bestände weitgehend aufgelöst wurden, dann ins Museo Nazionale Romano, und 1946 ins Palatin-Museum, wo es sich bis heute befindet.

¹⁰ SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 204–217.

¹¹ Zur Datierung der baulichen Struktur vgl. SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 7; zur Datierung der Graffiti vgl. 46–48.

Innerhalb dieses Jahrhunderts hat man oft an die Zeit der Severer gedacht¹², etwa an die 20er oder 30er Jahre, aber das ist mehr eine Vermutung auf der Basis allgemein kultur- und kirchengeschichtlicher Erwägungen als aufgrund des archäologischen Befundes. Solche Erwägungen mögen plausibel sein, doch darf man sich über den Grad ihrer Sicherheit oder besser Unsicherheit keine Illusionen machen.

Was für Graffiti sind es, die man dort gefunden hat? Um Enttäuschungen vorzubeugen: Von großem historischen Wert ist kein einziges, und wirklich bekannt ist nur das Spottkruzifix geworden. Dennoch erlauben sie – gerade in ihrer ungefilterten Einfältigkeit – einen guten Einblick in das Leben der Menschen direkt im Schatten der kaiserlichen Machtzentrale. Einige Graffiti haben mit Circus-Spielen und Gladiatorenkämpfen zu tun. Der Circus Maximus liegt ja gleich nebenan. Waren die Schreibenden als Fans von diesen Dingen begeistert (wie jedermann sonst) oder hatten sie eine spezifische Funktion im Circus? Wir wissen es nicht. Als ein Beispiel sei ein Pferd aus dem gleichen Raum wie das Kruzifix genannt¹³. Es fehlt auch nicht an erotischen Bezügen – übrigens scheinen die Inschriften sämtlich von Männern zu stammen. Ob aber *πόθος Μυδίωνι εὐτυχῆς* (wörtlich: „Begehren dem Mydion Eutyches“) mit „Mydion steht auf Eutyches“ richtig übersetzt ist und ob es demnach hier um eine homoerotische Beziehung geht, sei dahingestellt¹⁴. Die vielleicht hübscheste Inschrift ist der kleine Esel, der einen Mahlstein dreht und so beschriftet ist: *Labora, aselle, quomodo ego laboravi, et proderit tibi*. „Arbeite, Eselchen, wie auch ich gearbeitet habe, und es wird dir zum Nutzen gereichen.“¹⁵ Abschließend sei erwähnt, dass es ab und zu auch Fälle höherer epigraphischer Qualität gibt. Auch wenn an einer Stelle nur vier Buchstaben erhalten sind (GAMU)¹⁶, zeigt dieses Fragment doch einen fast schon professionellen *habitus epigraphicus*. *En passant* sei beobachtet, dass dieses Fragment – ebenso wie die Erklärung zum Eselchen – lateinisch abgefasst ist.

Insgesamt zeigt sich eine weitgehend zweisprachige Kultur in diesen Graffiti. Wäre man im 3. Jahrhundert durch die Räume des *Paedagogium* spaziert, hätte man sowohl Griechisch als auch Latein gehört (und vielleicht noch weitere, schriftlich nicht bezeugte Sprachen). Allerdings ist es wohl kein Zufall, dass die eher elaborierten Fälle meist lateinisch sind. Auch numerisch überwiegt das Lateinische: Ca. 80 % sind lateinisch und nur knapp 10 % griechisch (einige Graffiti

¹² So beispielsweise DINKLER, *Älteste christliche Denkmäler*, 152. Zur Stellung der Christen unter den Severern s. a. LAMPE, PETER, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/18), Tübingen: Mohr Siebeck 1989, 94–103.

¹³ SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 206, Nr. 243.

¹⁴ SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 241, Nr. 345, mit der möglichen Deutungsvariante „Allusione a pratiche omosessuali?“.

¹⁵ SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 223, Nr. 289.

¹⁶ SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 224, Nr. 291.

sind nicht sicher bestimmbar oder ohne Text). Dieser Zahl ist eine andere zur Seite zu stellen: Sehr viele Inschriften enthalten Eigennamen, und bei diesen ist das Verhältnis von lateinisch zu griechisch etwa 55 zu 45 %¹⁷. Das bedeutet: Wir haben es mit einer Population mit hohem ‚Ausländeranteil‘ zu tun, der in einem Prozess gradueller Assimilierung begriffen war. (In einer Schultoilette in Berlin Kreuzberg würde man vielleicht auch in den Graffiti 55 % türkische Namen, aber nur 10 % türkische Texte finden.) Auf keinen Fall dürfen wir uns hier das Griechische als die hoch angesehene Sprache der Dichter und Denker vorstellen.

Das ist eine relevante Einsicht im Blick auf den sozialen Kontext des uns interessierenden christlichen Zeugnisses. Wie die ersten christlichen Gruppen in der Stadt (etwa die Empfänger des Paulusbriefs an die Römer) war Alexamenos griechischsprachig: Sein Name ist griechisch; er verstand diese Sprache offenbar und sprach sie vermutlich auch selbst. Damit gehörte er innerhalb der sozial ohnehin nicht hochstehenden Population des *Paedagogiums* einer nicht besonders angesehenen Minorität an. Möglicherweise konzentrierten sich die Männer aus dieser Gruppe gerade in Raum 7, denn bemerkenswerterweise ist dort der Anteil an griechischen Zeugnissen signifikant höher als sonst: etwa 40 % statt der knapp 10 % im Gesamtbefund¹⁸.

An dieser Stelle sei daran erinnert, dass auch ausweislich der literarischen Zeugnisse der Sprachwechsel in der christlichen Gemeinde etwa Mitte des 3. Jahrhunderts stattgefunden haben muss: Bis dahin sind die Zeugnisse mehrheitlich griechisch, ab dann mehrheitlich lateinisch¹⁹.

Auf der Landkarte des stadtrömischen Christentums bedeutet dieses unscheinbare Monument eine Bereicherung, denn es liegt abseits der Zonen, in denen sonst Christen belegt sind: Trastevere, Aventin, Porta Capena (Appia)²⁰. Allerdings sollte man nicht sehr viel darauf geben (und schon gar nicht Rückschlüsse auf eine Art Gemeindebildung ziehen), denn Alexamenos wird ja am Palatin nur gearbeitet, nicht gewohnt haben – oder allenfalls temporär gewohnt. Sehr wohl aber lässt sich der Befund in eine Reihe weiterer Zeugnisse einreihen, denen zufolge speziell unter den Severern Christen auch in unmittelbarer Nähe des Hofes geduldet oder sogar gewünscht waren²¹.

¹⁷ Die Zahlen für die griechischen Inschriften lassen sich aus dem Index von SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, erheben. Speziell zur Onomastik vgl. die Ausführungen 57–59.

¹⁸ Von den bei Solin und Itkonen-Kaila (*Graffiti del Palatino*, 204–217) genannten 27 Stücken sind 11 griechisch, 13 lateinisch und 3 unentschieden oder ohne Text.

¹⁹ Vgl. zum Sprachwechsel zuletzt CASTELLI, EMANUELE, La Chiesa di Roma prima e dopo Costantino. Da Vittore (189–199) a Liberio (352–366), in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, Bd. 1, Rom: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2013, 795–814, 796, bes. Anm. 10.

²⁰ Vgl. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen*, 30–35.

²¹ Vgl. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen*, 94–103, beachte auch 278–282 zum Sarkophag des Marcus Aurelius Prosenes (dat. 217): ein Freigelassener, der zum kaiserlichen Kämmerer aufgestiegen war.

2. Der Befund

Nun zu den Inhalten bzw. zum Graffito selbst. Es wird im Großen und Ganzen für echt gehalten – was eigentlich erstaunlich ist, denn es ist in vielfacher Hinsicht singulär. Gründe, über eine mehr oder minder geschickte Fälschung nachzudenken, gäbe es mehr als genug. Es ist das erste archäologische Zeugnis des Christentums im monumentalen Zentrum der Stadt Rom. Es ist die mit großem Abstand erste bildliche Darstellung des christlichen Kreuzes. Es ist eine der ganz wenigen Darstellungen von Kreuzigung in der Antike. Es ist die erste antichristliche Blasphemie. Es ist das erste (wenn auch indirekte) archäologische Zeugnis des Christentums außerhalb des sepulkralen Bereichs.

Man sieht: Es ist wirklich ziemlich singulär. Es gibt andere Graffiti im Bereich des *Paedagogiums*, bei denen möglicherweise eine Fälschung in Betracht kommt. Ein Fall wird gleich noch zu nennen sein. Beim Spottkruzifix müsste das allerdings schon gleich bei der Ausgrabung oder direkt danach passiert sein, denn es wurde ja sehr früh publiziert. Wie gesagt: Ernsthaft vertreten hat bis jetzt niemand eine solche Fälschungshypothese, und auch ich möchte das nicht tun. Das bedeutet aber, dass man mit den mehrfachen Singularitäten angemessen umgehen muss.

Was es indes gegeben hat, ist die Hypothese einer nicht-blasphemischen, also ernsthaften Darstellung der ‚Eselsverehrung‘ (Onolatrie)²². Man muss dazu einen synkretistischen Kult postulieren, in dem ein Esel (oder Pferd) eine zentrale Rolle spielt (vermutlich mit ägyptischen Hintergründen, denn dort waren theriomorphe Gottheiten verbreitet). Das gelingt indes nur mäßig gut – denkbare Parallelen sind nicht gerade inexistent, aber doch viel zu dünn gesät, um der Hypothese Durchschlagskraft zu geben. Sie ist eine Fußnote der Wissenschaftsgeschichte geblieben. Am christlichen Bezug ist auch deshalb unbedingt festzuhalten, weil es sehr wohl Parallelen gibt für Polemik gegen Christen, denen vorgeworfen wird, einen Eselskopf zu verehren²³. Und ohne solche Parallelen (seien es andere Kultformen, seien es phantastische Vorwürfe gegen Christen oder Juden) wäre die geläufige Identifikation des dargestellten Tieres mit einem Esel (statt mit einem Pferd) kaum begründbar²⁴.

Mehr Beachtung verdient eine andere Theorie – sie setzt eher im Bereich der Philologie als der Religionsgeschichte ein: Ausgehend von der Beobachtung, dass Alexamenos ein zwar belegter, aber doch eher seltener Eigenname ist, könnte man versuchen, das Wort nicht als Name, sondern als Partizip zu

²² Vgl. WÜNSCH, RICHARD, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig: Teubner 1898, 110–112.

²³ Tertullian, nat. 1,14,1–2; apol. 16,12; Minucius Felix 9,3; 28,7. Vgl. dazu ausführlich OPELT, ILONA, Art. Esel, in: RAC 6, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1966, Sp. 564–595, 592–594. Der Vorwurf der Eselsverehrung begegnet übrigens auch gegenüber Juden, Belege ebd.

²⁴ Diesen Hinweis verdanke ich Prof. Dr. Eckart Reinmuth (Universität Rostock) in der Diskussion des Vortrages.

ΑΝΕΞΑΜΕΝΙΟC
FIDELIS

Abb. 4. Nicht erhaltenes Graffito an der Nordostwand von Raum 6

deuten. Das würde funktionieren, wenn man das Wort mit σ statt ξ schreibt und von $\acute{\alpha}\lambda\acute{\epsilon}\omega$, „mahlen“, ableitet, also: derjenige, der gemahlen hat, frei ins Deutsche übersetzt: der Müller²⁵. Diese Hypothese ist technisch möglich, und es gibt sogar Parallelbelege für eine solche Spottbezeichnung für Christen. Wie wahrscheinlich man sie findet, hängt wesentlich an der Wahrscheinlichkeit des Verschreibers. Während $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\tau\epsilon$ statt $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\tau\alpha\iota$ ganz geläufig ist und daher ohne weiteres korrigiert werden kann, ist σ statt ξ nicht homophon und daher als Schreibfehler nicht so unmittelbar zu erwarten.

Eine zentrale Rolle bei dieser Diskussion spielt ein anderes Graffito, das hier kurz genannt werden soll: In einem kleinen Kämmerchen, neben dem uns interessierenden Raum 7, befand sich eine weitere Inschrift, in der Alexamenos vorkam. „ $\text{Ἀλεξάμενος fidelis}$ “ – stand dort, „Alexamenos ist treu“ oder „ist gläubig“ (Abb. 4). Das liest sich wie eine unmittelbare Replik auf das Spottkruzifix. So als hätte einer seiner Kompagnons den Alexamenos in Schutz genommen gegen die Veräppelung mit dem gekreuzigten Esel. Allerdings steht mit gutem Grund das Präteritum: die Inschrift befand sich dort – sie war schon in den 1960er Jahren offenbar bewusst ausradiert worden. Warum und von wem? Eine Möglichkeit ist, dass der (moderne) Ritzer oder jemand direkt nach ihm den Scherz schnell wieder ungeschehen machen wollte. Es wäre demnach eine Fälschung, und als solche ist sie in der letzten umfassenden Monographie über die Graffiti im *Paedagogium* auch eingestuft worden²⁶. So einfach ist es indes nicht, denn die 1869 zuerst publizierte Kritzelei war offenbar 1952 noch zu sehen – und ein Jahr später dann ausradiert. Einritzen und Auslöschen liegen also mindestens ein knappes Jahrhundert auseinander – was nicht für die Hypothese einer Fälschung spricht: Warum hat sich jemand dazu entschieden, gerade dieses Graffito auszusradiieren? Dass er es für eine Fälschung hielt, ist nur eine der möglichen Erklärungen, und zwar eher nicht die wahrscheinlichste.²⁷

²⁵ So die Argumentation von Einar Heikel, hier referiert nach SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 211.

²⁶ SOLIN/ITKONEN-KAILA, *Graffiti del Palatino*, 250, Nr. *2.

²⁷ Vgl. die Information und Diskussion in SACCO, *Il graffito blasfemo*, 194.

Sollte dieses Graffito also echt sein, folgt daraus zweierlei: Zum einen wird die Lesung ἀλεσάμενος auf dieser Basis etwas plausibler. Denn tatsächlich kann man den vierten Buchstaben allenfalls für ein Sigma halten. Doch im Grunde trägt diese Variante für die Hauptaussage des einen wie des anderen Graffito nicht sehr viel aus. Zum anderen – und das ist viel wichtiger – sehen wir hier einen kleinen Diskussionsprozess, Blasphemie und Anti-Blasphemie. Wir stehen am Beginn der Rezeptionsgeschichte des Spottkruzifixes und sehen, dass es schon zeitgenössisch nicht unwidersprochen blieb. Alexamenos war vermutlich mit seinem Glauben nicht allein – es gab unter den Sklaven dort Debatten darüber. Eigenartig, aber durchaus zur zweisprachigen Kultur passend ist die griechisch-lateinische Mischform: der Name griechisch (mit griechischen Lettern), das Attribut lateinisch. Selbst für den unwahrscheinlichen Fall, dass der Schreiber nicht Christ war, verrät er christlichen Sprachgebrauch: Das *fidelis* als treu/gläubig wäre im Rahmen der profanen Latinität hier schwer zu erklären. Die Zweisprachigkeit ist also auch ein innerchristliches Phänomen.

Noch zwei letzte Bemerkungen zum Spottkruzifix. Man kann das Wort σέβετε auch – ohne Korrektur – als Imperativ Plural deuten, also „Alexamenos [sagt]: Verehrt Gott!“²⁸ Grammatisch ist das denkbar, weil σέβομαι nicht nur medial belegt ist, sondern auch aktiv (σέβω). Man könnte als Argument dafür anführen, dass die Person mehr in einem Gruß- oder Redegestus dargestellt ist als in einer des Gebets (Orantenhaltung). Mir erscheint diese Verständnismöglichkeit gleichwohl etwas weniger naheliegend als die meist vertretene. In jedem Fall würde es an der Sinnspitze des Graffito nichts ändern: Es wäre weiterhin eine Verhöhnung des christlichen Glaubens von Alexamenos.

Und: Das isolierte Y rechts oben hat diverse, teils tief sinnige Deutungsversuche auf sich gezogen (Zwei-Wege-Lehre, pythagoreische Philosophie etc.)²⁹. Nichts davon ist unmöglich, aber man sollte hier nicht übertreiben: Ob, wie viel und was die ritzende Person gedacht hat, wissen wir nicht. Wir wissen nicht einmal, ob sie mit dem Urheber des Kreuzifixes identisch war und ob demnach das Y chronologisch und sachlich überhaupt in diesen Kontext gehört.

3. Zur Deutung

Der vorliegende Beitrag steht in einem Publikationskontext mit eher systematisch-theologischem Profil. Es soll daher abschließend versucht werden, den Befund in größere Linien einzuordnen und nach seiner bleibenden Bedeutung zu fragen.

Allerdings: Eine solche historische Einordnung ist und bleibt schwierig angesichts des mehrfach singulären Charakters der Inschrift. Wie schon gesagt:

²⁸ Zuletzt vertreten von TAYLOR, JOAN E., *What Did Jesus Look Like?* London: T & T Clark 2018, 105 f.

²⁹ Referiert in SACCO, *Il graffito blasfemo*, 194.

Parallelen fehlen weitgehend. Gleichwohl seien einige Bemerkungen gestattet. Zunächst: Ist es überhaupt mit dem Wort ‚Blasphemie‘ angemessen beschrieben? Blasphemie ist laut Duden eine „verletzende, höhrende o.ä. Äußerung über etwas Heiliges, Göttliches“. Das ist für uns gegeben, aber war es das auch für den Ritzer? Ein Esel am Kreuz evoziert nicht unbedingt die Assoziation an etwas Heiliges oder Göttliches, und für die ritzende Person war es das wohl auch nicht, aber der Kontext ‚Gottesverehrung‘ macht gleichwohl klar, dass das dargestellte Motiv für jemanden heilig oder göttlich war und dass gerade dies herabgewürdigt werden soll. Dennoch: Ist die primäre Intention die Verhöhnung Gottes oder die Verhöhnung des Alexamenos? Mit anderen Worten: Gehört das Graffito mehr in die Geschichte der Blasphemie oder in die Geschichte der Polemik zwischen Religionsgemeinschaften? Man mag antworten, dass das nur eine Nuance ist, die letztlich nicht viel besagt. Es spielt aber eine Rolle für die historische Einordnung, denn für den ‚interreligiösen‘ Aspekt haben wir allherhand Parallelen, für den blasphemischen nicht. Die großen intellektuellen Auseinandersetzungen der Zeit: Tertullians *Apologeticum*, Justins *Apologia secunda*, Klemens’ *Protrepticus* und vor allem Origenes’ *Contra Celsum* – alles dies sind Prozesse, in denen das Christentum sich gegen Vorwürfe wehrt, und zwar auch gegen den Skandal der Heilsbedeutung eines Kreuzes, die Anbetung eines hinggerichteten Verbrechers. Gleichwohl geht es dort nicht um Blasphemie. Unser Graffito gehört in diesen Kontext, artikuliert die Kritik aber nicht im Sinne eines argumentativen Diskurses, sondern im Medium der Blasphemie.

Das ist singulär, das ist neu, und ich würde daran festhalten, dass die Bezeichnung ‚blasphemisch‘ passend ist, und dass dieser Aspekt hier im Vordergrund steht. Insofern ist die Rede vom „ältesten Fall antichristlicher Blasphemie“ (im Untertitel) durchaus angebracht.

Voraussetzung, dass die Blasphemie (noch) funktioniert, ist dabei die Praxis der Kreuzesstrafe. Gott am Kreuz – das ist eben nicht ein ‚heiliges Symbol‘, sondern der Gehängte in einem kulturellen Kontext, in dem diese grausame Art der Hinrichtung noch Praxis ist³⁰. Nach meiner Kenntnis ist nur eine einzige bildliche Darstellung eines Gekreuzigten ohne christliche Hintergründe aus der Antike erhalten. Es ist eine Ritzung, die in Puteoli gefunden wurde und mehrere Jahrzehnte vor unserem Graffito entstanden ist³¹. Gleichwohl kann es keinen Zweifel geben, dass auch im dritten Jahrhundert die Kreuzigung noch praktiziert und bekannt war. Bis zu den ältesten christlichen Kreuzigungsdar-

³⁰ Die Abschaffung ist im Laufe des vierten Jahrhunderts erfolgt. Ein genaues Datum kann mangels erhaltener Rechtstexte nicht angegeben werden, vgl. DINKLER, ERICH/DINKLER-VON SCHUBERT, ERIKA, Art. Kreuz. I. Vorikonoklastisch, in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Bd. 5, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1995, Sp. 1–219, 22–24.

³¹ Vgl. zuletzt COOK, JOHN GRANGER, Crucifixion as Spectacle in Roman Campania, in: *Novum Testamentum* 54 (2012) 68–100, 92–98 (mit Abb.). Das Graffito wurde 1959 entdeckt und 1967 zuerst publiziert. Es wird in trajanisch-hadrianische Zeit datiert.

stellungen (zu unterscheiden von: Kreuzesdarstellungen) sollte es noch etwa zwei Jahrhunderte dauern³² – bis in eine Zeit, in der diese staatliche Praxis nicht mehr geübt wurde und in der das Christentum majoritär geworden war. Der Skandal des Kreuzes – und damit das Potenzial zur Blasphemie – blieb der Szene dennoch erhalten, bis heute.

Soll man das Spottkruzifix als einen indirekten Beleg für frühe christliche Kreuzesverehrung deuten? Ich wäre mit einer solchen Deutung vorsichtig. M. E. wird hier eine Person und eine Gottesvorstellung verhöhnt, aber nicht eine konkrete Form der Gottesverehrung bzw. *praxis pietatis*. Für eine reale Verehrung des Kreuzes als Idee oder gar als bildliche Darstellung durch Christen dieser Zeit fehlen alle Parallelen. Auch die vorhandenen literarischen Quellen über christliche Liturgie und Frömmigkeit deuten nicht in diese Richtung. Gleichwohl zeigt dieses isolierte und gerade darum sehr bedeutsame Zeugnis, dass die Christen sich des Kreuzes nicht schämten. Man konnte davon wissen, und man konnte Christen damit identifizieren und sie darauf behaften. Die Christen „predigten Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit.“ (1 Kor 1,23), und sie provozierten damit den ältesten Fall anti-christlicher Blasphemie.

Bildnachweis/Bildrechte

Abb. 1, 3, 4: aus SOLIN, HEIKKI/ITKONEN-KAILA, MARJA, *Graffiti del Palatino*, Bd. 1, *Il Paedagogium* (Acta Instituti Romani Finlandiae 3), Helsinki 1966, 209, 5, 250. © The Finnish Institute in Rome

Abb. 2: public domain (nach <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:AlexGraffito.svg>)

Literaturverzeichnis

CASTELLI, EMANUELE, La Chiesa di Roma prima e dopo Costantino. Da Vittore (189–199) a Liberio (352–366), in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, Bd. 1, Rom: Istituto dell'Enciclopedia Italiana 2013, 795–814.

COOK, JOHN GRANGER, Crucifixion as Spectacle in Roman Campania, in: *Novum Testamentum* 54 (2012) 68–100.

–, Envisioning Crucifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito, in: *Novum Testamentum* 50 (2008), 262–285.

³² Vgl. MRASS, MARCUS, Art. Kreuzigung Christi, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 5, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1995, Sp. 284–356. Die frühesten Belege stammen aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

- DINKLER, ERICH, Älteste christliche Denkmäler. Bestand und Chronologie, in: ders., *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 1967, 134–178.
- / DINKLER-VON SCHUBERT, ERIKA, Art. Kreuz. I. Vorikonoklastisch, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 5, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1995, Sp. 1–219.
- GARRUCCI, RAFFAELE, Un graffito blasfemo nel palazzo dei Cesari, in: *La civiltà cattolica* (ser. 3) 7/4 (1856), 529–545.
- LAMPE, PETER, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/18), Tübingen: Mohr Siebeck 21989.
- LANGNER, MARTIN, *Antike Graffitizeichnungen. Motive, Gestaltung und Bedeutung* (Paliolia II), Wiesbaden: L. Reichert 2001.
- MRASS, MARCUS, Art. Kreuzigung Christi, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Bd. 5, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1995, Sp. 284–356.
- OPELT, ILONA, Art. Esel, in: *RAC* 6, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag 1966, Sp. 564–595.
- PAPI, EMANUELE, Art. Paedagogium, in: *Lexicon topographicum Urbis Romae*, Bd. 4, Rom: Edizioni Qasar 1999, 7–8.
- SACCO, GIULIA, Il graffito blasfemo del *Paedagogium* nella *Domus Augusta* del Palatino, in: Di Stefano Manzella, Ivan (Hg.), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica* (Inscriptiones Sanctae Sedis 2), Città del Vaticano: Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie 1997, 192–194.
- SOLIN, HEIKKI/ITKONEN-KAILA, MARJA, *Graffiti del Palatino*, Bd. 1, *Il Paedagogium* (Acta Instituti Romani Finlandiae 3), Helsinki: IRF 1966.
- TAYLOR, JOAN E., *What Did Jesus Look Like?* London: T & T Clark 2018.
- WÜNSCH, RICHARD, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig: Teubner 1898.

3. Gegenwartsbezogene christlich-theologische Perspektiven

Aufstand gegen die ‚Giganten Gottes‘

Ein pentekostal-islamischer Blasphemiestreit in Ghana und die Erosion der Theologie der Anklage

ANDREAS HEUSER

In der ersten Jahreshälfte 2015 ereignet sich in Ghana ein Blasphemiestreit, in den ein Hauptvertreter der afrikanischen Pfingstbewegung und eine Gruppe islamischer ‚Bibelprediger‘ involviert sind. Ausgelöst wird der Streit durch eine Predigt von Erzbischof Nicholas Duncan-Williams, Leitfigur der westafrikanischen Szene von Mega-Ministries und Gründer von *Action Chapel International* mit Hauptsitz in Accra. Darin denunziert er den Islam, der gerade in Ghana eine anerkannt tolerante Form hat.¹ Im anschließenden Widerstreit, vornehmlich geführt in sozialen Medien, ergeht ein Blasphemieurteil gegen Duncan-Williams. Aufgrund der Akteurskonstellation der unmittelbar Beteiligten, ein weltweit agierender Pionier der afrikanischen Pfingstbewegung auf der einen und international vernetzte islamische ‚Bibelprediger‘ auf der anderen Seite, eignet dem Vorfall eine potentiell enorme religions- wie gesellschafts-politische Sprengkraft. Doch tritt der schwelende Konflikt nicht in eine explosive Eskalationsstufe über.

Der folgende Beitrag skizziert Genese und Verlaufsformen dieses Blasphemiestreits, der wesentlich in sozialen Medien in die Welt kommt. In Form einer Sequenzanalyse² versuche ich, Diskursformationen nachzuzeichnen, wobei islamische wie pentekostale Gegenbewegungen gegen das jeweilige theologische

¹ Das Christentum macht als Mehrheitsreligion in Ghana etwa 71 % der Gesamtbevölkerung aus; der islamische Anteil beläuft sich auf etwa 18 %, mit regionalen Schwerpunkten im Norden und in den südlichen Metropolen Accra und Kumasi, vgl. http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf (besucht 15.02.2017). Die gründlichste Studie zum gegenwärtigen Islam in Ghana ist noch immer SAMWINI, NATHAN, *The Muslim Resurgence in Ghana since 1950: Its Effects upon Muslims and Muslim-Christian Relations*, Berlin: LIT-Verlag 2006; siehe auch den Klassiker TRIMINGHAM, JOHN SPENCER, *The Influence of Islam upon Africa*, London/New York: Longman 1980.

² Einen ersten Einblick in videographische Analysemethodik bieten TUMA, RENÉ/SCHNETTLER, BERNT/KNOBLAUCH, HUBERT, *Videographie. Einführung in die interpretative Videoanalyse sozialer Situationen*, Wiesbaden: Springer VS 2013, 63–84.

Establishment in den Blick kommen.³ Mein primäres Interesse in diesem Beitrag gilt jedoch den Verschiebungen in der afrikanischen Pfingsttheologie, genauer: den an der Entfaltung des Blasphemiestreits beteiligten Pfingsttheologien. Ansichtig wird dabei eine gerade in Mega-Ministries gepflegte ‚Theologie der Anklage‘, die den Gegenstand der ‚Blasphemie‘ in spezifischer Weise behandelt. Die Relevanz dieser Theologie der Anklage ist in den bisherigen Studien zur (afrikanischen) Pfingstbewegung gänzlich unbeachtet geblieben. Es ist dies eine Theologie, die generiert wurde, um die charismatische Autorität von pentekostalen Kirchenführern institutionell abzusichern. Da sie, mit anderen Worten, innerkirchliche Hierarchiekritik in Schach halten soll, könnte sie mit einiger Berechtigung als pentekostale Immunisierungstheologie der Anklage bezeichnet werden. Das Bemerkenswerte an der ghanaischen Fallstudie ist, dass die Wirksamkeit dieser ansonsten stark ausgebildeten Immunisierungstheologie im Feld einer christlich-muslimischen Blasphemiekonfrontation erodiert. Anstatt sich in drohenden christlich-islamischen Zerwürfnissen zu entladen, wirbelt die Blasphemiedebatte die intrareligiöse Machtbalance im Lager der kontemporären Pfingstbewegung durcheinander. Der Blasphemieimpuls, ursprünglich ausgesendet im Rahmen eines anti-islamischen Predigt ereignisses um Duncan-Williams, wird damit umgelenkt in ein heftig ausgefochtenes innerpentekostales Konfliktszenario.

1. Sequenz I: strategische Gebetsökonomie einer Megakirche

Nicholas Duncan-Williams (geb. 1957) gehört zur illustren Riege pentekostal-charismatischer Gründer von afrikanischen Megakirchen⁴, sog. Mega-Ministries. Der weithin zu beobachtende Aufstieg der Pfingstbewegung zu einer dominanten Ausdrucksform des afrikanischen Christentums insgesamt in den letzten Jahrzehnten hängt eng mit der Bildung solcher Megakirchen zusammen.⁵

³ Vgl. hierzu ausführlich HEUSER, ANDREAS, ‚Visioneer Reborn‘: Online-Machtpoker zwischen Mega-Ministries und ‚Pentecostal Muslims‘ in Ghana, in: Wrogemann, Henning/ Cyranka, Daniel (Hg.), *Religion – Macht – Raum: Religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 15–40.

⁴ Vgl. hierzu, mit Blick auf Nordamerika, die Netzwerkanalyse von CHRISTERSON, BRAD/ FLORY, RICHARD, *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders Are Changing the Religious Landscape*, Oxford: Oxford University Press 2017; sowie in politischer Analyse, HEUSER, ANDREAS: „Visionäres Branding“: Zur okularen Hermeneutik politischer Theologie in afrikanischen Megakirchen, in: Berliner Theologische Zeitschrift 36/1 (2019), 86–109.

⁵ Einen generellen Überblick gibt etwa KALU, OGBU, *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2008; zu Ghana vgl. GIFFORD, PAUL, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Bloomington: Indiana University Press 2004; OMENYO, CEPHAS N., *Pentecost Outside Pentecostalism. A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer: Boekencentrum 2006.

Deren Gründer entstammen meist den klassischen Pfingstkirchen, haben sich jedoch vor allem seit den 1970er und 1980er Jahren von diesen gelöst. Das Megakirchenkonzept beruht auf der Berufungsvision einer charismatischen Gründergestalt, die eine Modernisierung der klassischen Pfingstkirchen, deren Umfeld sie meist entstammen, anstreben.⁶ Zu solchen Reformimpulsen zählen etwa ein überkonfessioneller Charakter von Megakirchen oder ihre oft aggressiven Missionsstrategien, die sich immer auch auf die Anwendung modernster Kommunikationsmedien stützen. Darin zeigt sich auch ihr veränderter Weltbezug. Während klassische Pfingstkirchen aufgrund ihrer Betonung der Eschatologie eine gewisse Weltabgewandtheit befürworten, motivieren Megakirchen zu einer aktiven Sozialethik. Sie ziehen sich nicht aus der Welt zurück, sondern versuchen diese mit zu gestalten. Mega-Ministries untermauern ihren Geltungsanspruch durch eine enge Verflechtung mit gesellschaftlichen Eliten. Mit dem Aufbau solchen Sozialkapitals, dem Drang zu kirchlichen Innovationen und dem Nachweis eines theologischen Prestiges streben sie als Neuankömmlinge in der weiten Landschaft von Kirchen ein unverwechselbares Profil an. In superlativischer Rhetorik firmieren die Leiter von Megakirchen mitunter als die „machtvollen Giganten Gottes“⁷. Da sie gleichsam einem Zwang zu öffentlichem Aufsehen unterliegen, lösen sie auch leicht Kontroversen, Gegenöffentlichkeiten aus.

Deren Richtung und Rollenverständnis in Ghana gibt Nicholas Duncan-Williams vor. In Selbstdarstellungen inszeniert er sich als „the founder and father of the Charismatic Movement in Ghana and in other parts of West Africa“⁸. Dieser Nimbus spiegelt sich in Titeln wie dem eines ‚Presiding Archbishop and General Overseer‘ einer Kirche, die seit ihrer Gründung Ende der 1970er Jahre mittlerweile über ein weltweites Netz von über 300 Ortsgemeinden verfügt. In den letzten Jahren hat sich Duncan-Williams die zusätzliche und exzeptionelle Selbstbezeichnung eines ‚Visioneers‘ zugelegt. Seine Kirche, *Action Chapel*, zeichnet sich durch eine spezifische Gebetsökonomie aus. Um die Zentralität des Gebets zu betonen, stilisiert sich Duncan-Williams als ‚Apostel des Strategischen Gebets‘⁹. Unter Strategischem Gebet versteht Duncan-Williams soziale Gebetspraktiken, die auf das öffentliche Zusammenleben einwirken sollen:

⁶ Das wohl ausgefeilteste Megakirchen-Konzept innerhalb der afrikanischen Pfingstbewegung legt der ghanaisch-schweizerische Leiter von *Lighthouse Chapel International* vor: HEWARD-MILLS, DAG, *The Mega Church: How to Make Your Church Grow*, London: Parchment House 2011. Er bezieht sich explizit auf sein Vorbild, den Südkoreaner David Yonggi-Cho.

⁷ HEWARD-MILLS, DAG, *Basic Theology*, Benin City: Hosanna Christian Bookshop & Publishing House 2012, 161.

⁸ So etwa auf dem Buchdeckel eines Gebetsbreviers mit täglichen Mediationen von Duncan-Williams von Januar bis März 2015, mithin publiziert in der Phase, in der die Blasphemiedebatte um ihn beginnt, DUNCAN-WILLIAMS, NICHOLAS, *The Lamp: January – March 2015*, Accra: Rhema Publishers 2015.

⁹ Nur am Rande sei vermerkt, dass sich Duncan-Williams hier als Vertreter einer international vernetzten Gruppe von Strategen der ‚Geistlichen Kampfführung‘ zu erkennen gibt.

The most important lesson we can learn in life is how to pray. We must learn how to pray so that our prayers get God's attention. Prophetically, I know that God is raising a new breed of intercessors and prayer warriors that will enforce God's will for many generations. The destiny of cities, nations, and continents are birthed by the prayers of God's people.¹⁰

Das ‚Strategische Gebet‘ umfasst z. B. ‚Parlaments-‘ oder ‚Regierungsgebete‘, die auf politische Entscheidungsträger abzielen, oder *Prayer Summits*, zu denen sich regelmäßig renommierte Repräsentanten der globalen Pfingstbewegung über mehrere Tage im kirchlichen Hauptquartier in der Hauptstadt Ghanas einfinden.¹¹ Kurzum: das Strategische Gebet ist Kern einer „theologischen interventionistischen Strategie“¹² und prägt die pentekostale Kampftheologie von *Action Chapel*.¹³ Aufgrund der theologischen Zentralität des Gebets verwundert es kaum, dass der erwähnte Blasphemievorfall sich gerade um das Verständnis des Gebets dreht. In jener strittigen Predigt behandelt Erzbischof Duncan-Williams das Thema: „Why Christians must pray“. Es geht ihm darum, das christliche Gebet als „Lifestyle“ zu sehen. Im Sinne einer Negativfolie verunglimpft der selbst ernannte Kirchenvater einer neuen, pentekostalen Ära afrikanischer Kirchengeschichte den Islam auf heftige Weise. Er karikiert das muslimische Gebet:

Muslime beten nicht einfach; sie beten alle möglichen Mächte herbei. [...] Es geht um die Mächte der Finsternis und der Unterwelt. Sie kontaktieren weiße Magie, schwarze Magie und alles nur, um die Herrschaft der Welt anzutreten und die über unsere Nation.¹⁴

Die Predigt ist undatiert, wird vermutlich aber im Dezember 2014 im Zusammenhang mit dem jährlich zu Beginn der Adventszeit nach Accra einberufenen *Prayer Summit* gehalten. Doch erregt die anti-islamische Tirade zunächst kein öffentliches Aufsehen. Erst Mitte März 2015 verbreiten sich die Unterstellungen von Duncan-Williams in den sozialen Medien. Damit aber baut sich eine Kon-

Diese bezieht ihre Begrifflichkeiten, Gesellschaftsanalysen und Handlungsformen oft aus dem Umkreis des kürzlich verstorbenen ‚Erfinders‘ der strategischen ‚spiritual warfare‘, C. Peter Wagner. Duncan-Williams hat enge Verbindungen zu dieser US-Szene von Megakirchen, die eine sog. Dominion-Theologie entwickeln.

¹⁰ <https://archbishopnicholasduncanwilliams.podbean.com/e/prayer-moves-god/> (besucht 15.02.2017).

¹¹ Vgl. DUNCAN-WILLIAMS, NICHOLAS, *Prayer Moves God*, o. O.: Prayer Summit Publishing 2015. Zum *Prayer Summit* vgl. <http://www.prayersummitinternational.org/contentpages/27381/498b319c-c71e-48a0-afdf-e800eb18b8/PSIFounderandPresident.aspx> (besucht 09.07.2017).

¹² ASAMOAH-GYADU, KWABENA, *Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Context*, Oxford: Regnum 2013, 35.

¹³ Vgl. zum Ganzen HEUSER, ANDREAS, *Encoding Caesar's Realm: Variants of Spiritual Warfare Politics in Africa*, in: Lindhardt, Martin (Hg.), *Pentecostalism in Africa: Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, Leiden: Brill 2015, 270–290.

¹⁴ Zum Gesamtvorgang vgl. mit zusätzlichen Untertiteln versehen, <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/religion/Video-Duncan-Williams-apologizes-to-Muslims-427252> (besucht 25.07.2017).

fliktspirale blasphemischer Qualität auf. In der einsetzenden Debatte verweben sich Absolutheitsmarkierungen mit Blasphemie- und Häresiecodes. Die Brisanz ist gesteigert durch eine forcierte Entschuldigungserwartung gegenüber Duncan-Williams auf der einen, islamischen Seite, und einen entrüsteten Orthodoxiedruck auf der anderen, pentekostalen Seite, das Wahrheitsproprium des Christentums unbeirrt zu postulieren. Die sich zusammenbrauende Gemengelage hat das Potential, anhaltende religiöse Spannungen auszulösen. „Die religiöse Semantik“, diagnostiziert Jean-Pierre Wils vergleichbare Konstellationen, „mit der solche Differenzen ungemein radikalisiert und zum Gegenstand kaum mehr kompromissfähiger Auseinandersetzungen gemacht werden, hat zur Folge, dass der Vorwurf der Gotteslästerung zu einem brandgefährlichen Projektil wird.“¹⁵ Beachtenswert jedoch ist, dass sich die explosive Spannung um Duncan-Williams gerade *nicht* entlädt.

2. Sequenz II: ‚Muslim Bible Preachers‘ und Gegenöffentlichkeit

Öffentlich bekannt gemacht wird die Predigt durch einen Mitschnitt, der in sozialen Medien von Wortführern einer jungen Generation muslimischer Intellektueller platziert wird. Es handelt sich hierbei um eine kommentierte Wiedergabe der strittigen Predigtpassage von Duncan-Williams.¹⁶ Der Kommentator ist ein muslimischer Prediger, der zur missionarisch sehr aktiven Gruppe der sogenannten ‚Muslim Bible Preachers‘ gehört.¹⁷ ‚Muslim Bible Preachers‘ zeichnen sich einerseits durch eine polemische Dekonstruktion biblischer Aussagen aus. Damit ist eine instrumentalisierte Bibelhermeneutik gemeint, Bibelstellen als Ausgangspunkt für eine komparative Exegese mit Koranaussagen zu zitieren mit dem Ziel, die Überlegenheit des Islams zu plausibilisieren. Sie bilden eine rhetorische Strategie aus, in der apologetische Argumentationsführung mittels Polemik vorherrscht.¹⁸ Andererseits agieren die

¹⁵ WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007, 84.

¹⁶ Der Vorgang wird publik gemacht durch Mohammed Jafaru; die Recherche zu dessen Biografie ist bis dato leider noch lückenhaft. Es existieren mehrere Versionen an unterschiedlich langen Mitschnitten wie auch der Kommentierung durch Jafaru. Das bereits erwähnte Video mit dem Titel *Archbishop Duncan-Williams Preaches on Islam*, produziert von Mohammed Jafaru selbst, ist Grundlage der folgenden Ausführungen (<https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/religion/Video-Duncan-Williams-apologizes-to-Muslims-427252>). Längere Kommentare Jafarus finden sich auf <https://www.youtube.com/watch?v=Gy22lrKcSsw> (besucht 24.07.2017).

¹⁷ Für diesen Hinweis danke ich Dr. Rabiata Ammah, Islamwissenschaftlerin am Department for the Study of Religions, University of Ghana, Legon (E-Mail-Kommunikation, 26.02.2017).

¹⁸ AHMED, CHANFI, *The Wahaburi wa Kislamu (Preachers of Islam) in East Africa*, in: *Africa Today* 54/4 (2008), 3–17. Vgl. in historischer Perspektive, CHESWORTH, JOHN, *Holy Scriptures and their Use by Christians and Muslims in East Africa*, in: *Transformation* 30/2 (2013), 82–95.

„Bibelprediger“ gezielt im öffentlichen Raum. Sie bilden damit eine muslimische Gegenöffentlichkeit¹⁹ aus.

Die Begriffsprägung einer ‚islamischen Gegenöffentlichkeit‘ geht auf den US-amerikanischen Islamwissenschaftler Charles Hirschkind zurück. In seinem Hauptwerk, *The Ethical Soundscape* (2006), das Dynamiken im ägyptischen Islam analysiert, fasst er darunter ein diskursives Feld, in dem

public speech results not in policy, but in pious dispositions, the embodied sensibilities and mode of expressions understood to facilitate the development and practice of Islamic virtues, and therefore ethical comportment.²⁰

Dies trifft im Ganzen auf die Öffentlichkeitspraxis der ‚Muslim Bible Preachers‘ und deren disziplinierende Funktion zu. Sie zielt auf eine Stärkung innerislamischer Kohärenz ab, indem sie selbstbewusstes Auftreten propagiert und ethische Prinzipien stärken möchte. In der Tat aber bezeugen ‚Muslim Bible Preachers‘ die plurale, diversifizierte Ausbildung von islamischen Gegenöffentlichkeiten, auf die Hirschkind hinweist. Gerade die Verwendung neu-alter Techniken der medialen Verbreitung und Rezeption von islamischen Predigten (durch Kassetten oder Videobänder) erzeugt weithin unstrukturierte, kaum lenkbare islamische Öffentlichkeiten – ein Prozess, der sich durch die von Hirschkind empirisch nicht betrachtete soziale Medienkultur (im doppelbödigen Sinn) noch radikalisiert.²¹ Im Falle der Bibelprediger tritt ein wesentlicher Aspekt in der Ausweitung einer islamischen Gegenöffentlichkeit hinzu: Bibelprediger produzieren ihre Gegenöffentlichkeit, indem sie bewusst die islamische Binnenperspektive verlassen und Anleihen gerade an der Öffentlichkeitspraxis ihrer christlichen Gegner nehmen. ‚Muslim Bible Preachers‘ predigen prinzipiell in öffentlichen Arenen, wobei sie sich an pentekostalen Vorbildern orientieren und gar deren Missionspraktiken übernehmen. Ferner sind sie ähnlich international vernetzt und machen professionellen Gebrauch von neuen Massenmedien. Diese Praxisnähe zur Pfingstbewegung hat ihnen in Westafrika den zweifelhaften Ruf von „Pentecostal Muslims“²² eingebracht.

¹⁹ Es ist bemerkenswert, dass das kürzlich herausgegebene, fünfbandige Standardwerk zu Religion und Medien keinen Beitrag zu medialen Gegenöffentlichkeiten enthält. Vgl. KIRBY, DANIELLE L./CUSACK, CAROLE M. (Hg.), *Religion and Media: Critical Concepts in Religious Studies*, London/New York: Routledge 2017. Neue Medien kommen darin vorwiegend als Kommunikations- und Konstruktionsräume religiöser Identitäten ins Bild.

²⁰ HIRSCHKIND, CHARLES, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York: Columbia University Press 2006. Hirschkind bezieht sich auf WARNER, MICHAEL, *Publics and Counterpublics*, New York: Zone Books 2002.

²¹ Damit unterscheidet sich das Konzept von Gegenöffentlichkeiten von Habermas' Begriff der (Herstellung von) Öffentlichkeit im Sinne eines rationalen, kommunikativen Handelns.

²² LOIMEIER, ROMAN, Gibt es eine „islamische“ Mission? Die „Muslim Bible Preachers“ in Tansania im 20. Jahrhundert, in: Habermas, Rebekka/Hözl, Richard (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln: Böhlau, 2014, 327–342, 336.

Aus diesem Kreis von muslimischen Beobachtern der Pfingstbewegung wird Duncan-Williams öffentlich zur Rede gestellt. Vor dem Bildhintergrund einer Koransure legt ein Bibelprediger sein Unverständnis über dessen Verzeichnung des Islams ab. Bei der dauerhaft eingeblendeten Sure handelt es sich um den sog. Thronvers, *Ayat ul Kursi* (Koransure 2, Vers 255). Der Vers aus Sure 2 (*Die Kuh*) gehört „zu den am häufigsten in kalligraphischer Form dargestellten Koranversen“²³ mit zugleich breiter Wirkung in islamischer Volksfrömmigkeit. Der Thronvers artikuliert eingangs das monotheistische Bekenntnis zu Gott/Allah: „Gott, kein Gott außer Ihm“, das durch die Aufzählung weiterer Gottesnamen („der Lebendige, der Beständige“) erhärtet wird. Er schließt mit der Aussage vom Thron Gottes: „Sein Thron umgreift die Himmel und die Erde.“²⁴ Der Thronvers hat eine reiche Auslegungsgeschichte und generierte immer wieder hermeneutische Kontroversen, die sich um das wörtliche oder metaphorische Verständnis des hier angeführten „Thrones Gottes“ drehten. Wirkungsgeschichtlich erlangte er hohe Bedeutung v. a. als Schutzvers, weshalb er sich im Volksislam oft in Amuletten findet.²⁵ Die Dauereinblendung des Thronverses in der Kommentarpassage ist aus Sicht der ‚Muslim Bible Preachers‘, denen der Ruf vorausieht, den Aufstieg der Pfingstbewegung unterbrechen zu können, konsequent.

Wiederum ziehen viele Wochen ins Land. Es ist eine kritische Phase, in der sich ein veritables Konfliktszenario aufbaut. In den Medien kursieren Mutmaßungen, Duncan-Williams werde mit Todesdrohungen übersät.²⁶ Offenkundig setzt sich aber auch ein Krisenmanagement in Bewegung, in dem wahrscheinlich verschiedene ökumenische Vereinigungen und auch religionspolitisch Verantwortliche die Fäden ziehen.²⁷ Die wenigsten Kommentatoren in den *blogs* trauen Duncan-Williams vertrauensbildende Maßnahmen aus eigener Überzeugung zu. Eine weitere, nun folgende Videosequenz zeigt, dass Duncan-Williams schließlich zu einem Einlenken bewogen werden kann. Diese Videopassage hält ein offizielles Versöhnungshandeln fest.

²³ BOBZIN, HARTMUT/BOBZIN, KATHARINA, *Der Koran. Die wichtigsten Texte*, München: C. H. Beck 2015, 53.

²⁴ Nach der Übersetzung von Hartmut Bobzin, vgl. BOBZIN/BOBZIN, *Koran*, 54. Behnam Sadeghi übersetzt: „Sein Schemel reicht weit über die Himmel und die Erde.“ in: *Koran erklärt*, Deutschlandfunk, 07.10.2016, http://www.deutschlandfunk.de/sure-2-vers-255-den-koran-woertlich-nehmen.2395.de.html?dram:article_id=361349 (besucht 15.02.2017). Die Texte der Reihe finden sich mittlerweile publiziert, vgl. STEUL, WILLI (Hg.), *Koran erklärt*, Berlin: Suhrkamp 2017.

²⁵ Zur Auslegungsgeschichte des sog. ‚Thronverses‘ vgl. ELIAS, JAMAL J., Art. Throne of God, in: *Encyclopaedia of the Qur‘an 5* (2006), 276–278, sowie die Kommentare des an der University of California, Los Angeles, USA lehrenden Islamwissenschaftlers Behnam Sadeghi, in: STEUL, *Koran erklärt*; Hinweise auch bei MAIER, BERNHARD, *Koran-Lexikon*, Stuttgart: Kröner 2001, 171.

²⁶ Siehe den Nachspann des Videos von Bible Preacher Jafaru; sowie Blogbeitrag von Evangelist Akwasi Awuah, 01.04.2016, <http://www.peacefmonline.com/pages/showbiz/news/201604/274961.php> (besucht 10.01.2017).

²⁷ Interview mit Dr. Rabiata Ammah (Legon, 31.01.2017).

3. Sequenz III: Satisfaktionsritual ‚im Namen Allahs‘

Die Videosequenz handelt von einem Rückzugsgefecht des selbst inthronisierten Kirchenvaters der westafrikanischen Pfingstbewegung und Theologen des strategischen Gebets. Sie zeigt Duncan-Williams' Auftritt vor einem repräsentativen Gremium des ghanaischen Islams. Präsentiert wird ein Satisfaktionsritual, also ein ausgefeilter Akt der Reue. Dieses Treffen, eingefordert und orchestriert von muslimischer Seite, ermöglicht Duncan-Williams eine glaubhafte Entschuldigung für seine Entgleisung. Das rituelle Geschehen besteht aus einer Kombination von Konventionen der respektvollen Annäherung und wiederholten Beteuerungen der Besserung. Duncan-Williams bringt einen persönlich gehaltenen Erklärungsversuch seines Fehlverhaltens vor. Er betont die Einmaligkeit des Vorgangs, kategorisiert seine Predigt unmissverständlich als Entgleisung. Vor den Imamen verpflichtet er sich auf das ernsthafte Studium des Korans. Er stellt heraus, dass er Muslime in seinen Predigten eigentlich für ihre vorbildliche Gebetskultur und Glaubenshaltung lobe: „Ich stelle lobend ihre Disziplin, ihre Ernsthaftigkeit und ihre Frömmigkeit heraus – ich bewundere das. Es ist unglücklich, dass das so passiert ist.“²⁸

Für die Gesichtswahrung von Duncan-Williams ist wichtig, dass er in dieser Begegnung einen hohen Grad an Akteurschaft beibehält; er wird weder unterbrochen noch zur Rede gestellt oder gar erniedrigt. Schließlich bittet Duncan-Williams „im Namen Allahs“ – er verwendet diesen Gottesnamen – um Vergebung. Mit sichtlicher Zustimmung nehmen die Repräsentanten des ghanaischen Islams die Bitte an. Der Empfang mündet in einer freundschaftlich lockeren Gesprächsatmosphäre.

Mit diesem zur Zufriedenheit der anwesenden muslimischen Elite ausgeführten Ritual scheint der seit mehreren Monaten anhaltende Schwelbrand gelöscht. Doch nun erhebt sich eine zweite Welle des öffentlichen Widerspruchs gegen Duncan-Williams. Gegendarstellungen von muslimischer Seite in den sozialen Medien werden begleitet von Wortgefechten innerhalb der pentekostalen Szene in Ghana. Erst jetzt, also im Anschluss an das Versöhnungshandeln, taucht der Blasphemieverwurf gegen Duncan-Williams auf.

4. Sequenz IV: Gotteslästerung und Häresieverdacht

Der Blasphemieverdacht gegen Duncan-Williams wird zum Projektil eines medial geführten Machtspiels, dessen interreligiöse Dimension sich durch interne Positionierungskämpfe in der ghanaischen Pfingstbewegung verkompliziert. Die

²⁸ https://www.youtube.com/watch?v=ikAUI_vDoIQ, betitelt *Archbishop Duncan Williams Fails to Defend His Faith*; diese Version hält zudem eine versöhnende Entgegnungsrede Jafarus fest, in der er auf Grundlagen eines abrahamitischen Dialogs eingeht (besucht 26.07.2017).

Beteiligungintensität in dieser neuen Spirale der Debatte steigert sich erheblich; ebenso verändert sich der Sprachgebrauch kategorial. Auslösendes Motiv ist der Gebrauch des Namens Gottes, präziser: die Verwendung des muslimischen Gottesnamens aus dem Mund eines pentekostalen ‚Apostels des Strategischen Gebets‘ und ‚Gebetskriegers‘. Muslime und einzelne Pfingstprediger äußern ihre Entrüstung in verschiedenen *blogs* über das Verhalten des Erzbischofs. Muslime bezweifeln die Wahrhaftigkeit seiner Bitte um Vergebung im Namen Allahs – und sprechen nun eben von Gotteslästerung. Unabhängig davon agitieren Pfingstler und verhöhnen Duncan-Williams, der angeblich von christlichen Glaubensüberzeugungen abgekommen sei. Es geht das Gerücht um, er sei zum Islam konvertiert – und sei damit implizit der Propagandastrategie der ‚Muslim Bible Preachers‘ auf den Leim gegangen.

Gehen wir ins Detail: Der Vorwurf einer Gotteslästerung bezieht sich für beide involvierten Seiten, die muslimische wie die christliche, zunächst auf die sog. ‚Zungensünde‘, mithin den lästerlichen Gebrauch des Namens Gottes. „Gotteslästerung ist zunächst die Lästerung seines heiligen Namens.“²⁹ Für die muslimische Seite wirkt die Verwendung eines Gottesnamens, der ansonsten im kanonischen Begriffsrepertoire bei Duncan-Williams nicht vorkommt, ehrverletzend. Zumal sich der ‚Visioneer‘ nur selten mit islamischer Theologie auseinandersetzt oder gar ins Terrain einer Theologie der Religionen vorstößt.³⁰ Ungewöhnlich aber ist, dass die Anschuldigungen von islamischer Seite bald wieder abklingen.

Die rasche theologische Beruhigung hängt mit dem umstrittenen Status der muslimischen ‚Bible Preacher‘ innerhalb der Mehrheitsfraktionen des afrikanischen Islams zusammen. Die exegetische Methodik, mit der sie biblische Aussagen in polemischer Weise auslegen, geht auf die Ahmadiyya-Bewegung in Afrika zurück.³¹ Die Ahmadiyya-Bewegung aber wird ihrerseits vom Mehrheitsislam als häretisch angesehen.³² Wenig bekannt dürfte sein, dass die Ahmadiyya-Bewegung in Ghana seit den 1920er Jahren fest im religiösen Pluralismus des

²⁹ WILS, *Gotteslästerung*, 81.

³⁰ Eine Ausnahme innerhalb der ghanaischen Pfingstbewegung bildet Ahmed Aygei von *The Straight-Way Chapel* in Kumasi. Diese Kirche ist auf islamische Konvertiten zugeschnitten; Aygei selbst entstammt einer muslimischen Familie und wird als intimer Kenner islamischer Theologie respektiert, siehe HEUSER, ANDREAS, *Straightway Chapel: A Charismatic Theology of Mission to Muslims?*, in: Mwombeki, Fidon/Währisch-Oblau, Claudia (Hg.), *Mission Continues: Global Impulses for the 21st Century*, Oxford: Regnum 2010, 235–245. Der international bedeutendste Pfingsttheologe, der sich relativ früh an einer Theologie der Religionen erprobt hat, ist der US-Amerikaner Amos Yong, ein Vertreter der klassischen Pfingstbewegung, vgl. YONG, AMOS, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Eugene: Wipf & Stock 2003.

³¹ Darauf verweist insbesondere AHMED, *Wahaburi wa Kislamu*, 3–17.

³² Grund hierfür ist der messianische Status des Gründers, Mirza Ghulam Ahmad (1839–1908), der von der Ahmadiyya-Bewegung als letzter Prophet des Islam und als der wiedergekehrte Mahdi verehrt wird.

Landes verankert ist. Durch Massenkonzersionen aus dem sunnitischen Islam (und dem Methodismus) ist sie (nach Pakistan) zur zweitstärksten Sektion der weltweiten Ahmadiyya heran gewachsen.³³ Diese Erfolgsgeschichte festigt die Abneigung gegen die Ahmadiyya-Bewegung seitens des orthodoxen Sunnislams in Ghana, was sich auf die ‚Bible Preachers‘ überträgt. In der Skepsis, die ihnen entgegenschlägt, mischen sich der Verdacht theologischer Unzulänglichkeit, wie ungenügende Kenntnisse des Korans und der Tradition.³⁴

Der nur kurze Wellenschlag auf islamischer Seite hat wesentlich auch mit der Phasenstruktur dieses Blasphemiestreits zu tun: Zeitlich ist der von muslimischer Seite aufgebrachte Blasphemieverdacht gegen Duncan-Williams im Anschluss an die in Ruhe vorgetragene Satisfaktionsszene verortet. Nicht die Hitze eines Frontalangriffs auf die andere Religion gibt Raum für den Blasphemiediskurs, sondern die Kontrastphase der Abkühlung.

Nach Jean-Pierre Wils setzt sich die Rede von einer Gotteslästerung durch, sofern drei Bedingungen erfüllt sind: sie muss erstens als absichtliches Werturteil geäußert werden, das zweitens im öffentlichen Raum gesprochen wird und drittens mit hoher Emotionalität vorgetragen wird.³⁵ All dies trifft auf Duncan-Williams' hitzige Predigt über die Gebetspraxis von Muslimen zu. Nur: Das Urteil der Blasphemie wird gerade nicht im Predigtkontext selbst, sondern im Zusammenhang des Satisfaktionsrituals generiert. Das der medialen Öffentlichkeit zugängliche Versöhnungshandeln zeichnet sich durch ein diszipliniertes Verhalten aller beteiligten Parteien aus. Wesentlich ist, dass sich Duncan-Williams in dieser Phase sichtbar konträr zur impulsiv-aggressiven Predigt verhält. Im Gegensatz zu dieser drückt er sich in würdiger, empathischer Emotionalität aus. Das empathische Motiv überwiegt den blasphemischen Gebrauch des islamischen Gottesnamens. Durch seine Übernahme des Gottesnamens ‚Allah‘ ist – anders als für die jungen, nicht sonderlich hoch angesehenen ‚Bible Preacher‘ – die Sache für die muslimische Mehrheitsfraktion erledigt. Mehr Respektsbezeugung kann es kaum geben, um die Plausibilität seiner Entschuldigungsgeste zu erhärten. Es gibt so gut wie keine Folgekommentare zu Duncan-Williams aus islamischen Milieus seither.

Doch wie konträr verläuft die Debatte in pentekostalen Milieus! Hier kommen die Verdächtigungen gegen Duncan-Williams nicht zur Ruhe. In einer Mischung

³³ Vgl. zur Geschichte FISHER, HUMPHREY, *Ahmadiyya: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, Oxford: Oxford University Press 1963; zu aktuellen Missionsmethoden der westafrikanischen Ahmadiyya-Bewegung vgl. LANGEWIESCHE, KATRIN, *The Ethics of Wealth and Religious Pluralism in Burkina Faso: How Prosperity Gospel is Influencing the Current Religious Field in Africa*, in: Heuser, Andreas (Hg.), *Pastures of Plenty: Tracing Religious Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2015, 183–201.

³⁴ AHMED, *Wahaburi wa Kislamu*, 12.

³⁵ Jean-Pierre Wils fasst die systematische Begründung von Blasphemie seit dem Hochmittelalter zusammen und filtert dabei die Absichtlichkeit einer Zungensünde, die Öffentlichkeit der Blasphemie und das Motiv des ‚Zornes‘ heraus, vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 91–103.

von gesteigertem Entsetzen und entrüsteter Aufgeregtheit zielt die pentekostale Kritik aufs Persönliche. Sie ist hochgradig ehrverletzend, z. B. wenn Duncan-Williams aufgrund seiner stattlichen Figur mit einem „Schwein“ gleichgesetzt wird. Ursache solcher Entgleisungen sind die Konversionsanschuldigungen gegen Duncan-Williams, die bis Mitte 2016 in sozialen Medien lanciert werden.³⁶ Wortführer sind jüngere Vertreter von noch vorwiegend lokal verorteten Megakirchen.³⁷ Der Nimbus eines Pioniers der pentekostalen Revolution in Westafrika ist angekratzt.

Die anhaltende Polemik gegen Duncan-Williams aus dem pentekostalen Lager ist ungewöhnlich und verlangt nach Plausibilisierung. Die bemerkenswerte Resilienz, Direktheit und Aggressivität der Debatte innerhalb der Pfingstkirchenszene in Ghana verdankt sich einer sachlichen Verlagerung der blasphemischen Rede. Für die christlichen Kommentatoren bedeutet die Verwendung des muslimischen Gottesnamens die Korrumpierung des *einen* Namen Gottes. Das heißt: Der von islamischer Seite angestoßene Blasphemiefall gleitet in christlicher Wahrnehmung in einen Apostasiefall über. Diese Verlagerung ergibt sich im Nachgang der interreligiösen Versöhnungschoreografie, in deren Verlauf Duncan-Williams den muslimischen Gottesnamen gebraucht. Die pentekostale Anklage gegen Duncan-Williams wittert darin ein vermeintliches Vergehen gegen christliche Grundüberzeugungen. Somit richtet sich die Angriffsenergie, die sich im Sinne der ‚Spiritual Warfare‘ gegen einen ausgemachten religiösen Feind ausrichtet, in einer dramatischen Kehrtwende nach innen, in das Hauptlager derer, die selbst die geistliche Kriegsfanfane gegen das ‚magiebehaftete‘ muslimische Gebet ausstoßen.

5. Sequenz V: Kapriolen einer Immunisierungstheologie der Anklage

Wir halten fest: Der interreligiöse Blasphemiezwischenfall eröffnet das Terrain innerpentekostaler Kritik an einem herausragenden Repräsentanten der afrikanischen Pfingstbewegung. Eigentlicher Ermöglichungsgrund für solche offene Kritik ist die Verlagerung der Argumentation von Blasphemie zu Apos-

³⁶ Evangelist Akwasi Awuah, <http://www.thegospelhaven.com/bishop-duncan-williams-is-in-sulted-for-apologizing-to-muslims/> (besucht 09.07.2017). Awuah ist Gründer von *Pillar of Zion Church International*, Kumasi, und positioniert sich medial durch seine notorische Kritik an den Granden der ghanaischen Pfingstbewegung, vgl. etwa <http://pennewsgh.com/evangelist-akwasi-awuah-mention-names-occult-prophets-ghana/> (besucht 14.07.2017).

³⁷ Vgl. die Predigt (in Twi) von Evangelist Akwasi Awuah, 31.03.2016, <https://www.youtube.com/watch?v=kCOlprZatZg>. Es handelt sich, wie ich an anderer Stelle zeige (siehe Fußnote 2), um ‚translokale Megakirchen‘, in denen Lokalität anstatt Globalität prononciert wird, weshalb kontextuelle Themen in lokalsprachlicher Weise verhandelt werden. In diesem Spektrum von Megakirchen herrschen ‚prophetische‘ Diskurse vor, etwa um die Zerstörung von afrikanischer ‚Fetischreligion‘.

tasie. Denn pentekostale afrikanische Theologie definiert die Zungensünde der Blasphemie radikal um. Diese Neudefinition klassifiziert Blasphemie nicht als Gotteslästerung, sondern als Autoritätslästerung. Aus gotteslästerlicher Rede wird eine vermeintlich lästerliche Widerrede gegen charismatische Autorität, aus der Zungensünde gegen Gott wird eine vermeintlich unrechtmäßige Kritik am Kirchenführer. Begründet ist dies durch eine systematisch ausgefeilte ‚Theologie der Anklage‘ (*Theology of Accusation*).

Dieser bis dato in den kritischen Studien zur Pfingstbewegung gänzlich unbeachtete theologische Topos schränkt die autoritätskritischen Ausdrucksmöglichkeiten gegen Kirchenführer drastisch ein. Der ‚Blasphemiehammer‘ erlaubt eine delegitimierende Kehre gegen charismatisch inspirierte Herrschaft bestenfalls noch auf die Gefahr hin, als Außenseiter abgestempelt und in der Szene marginalisiert zu werden. In pentekostaler Diktion bietet in Folge dessen nicht mehr der Blasphemiediskurs das Einfallstor für einen Angriff auf die ‚Giganten Gottes‘, vielmehr finden autoritätskritische Stimmen ihren Echoraum in einem nach innen hinein verständlichen Apostasiediskurs. Was heißt das?

‚Theologie der Anklage‘ ist eine eigentlich irreführende Bezeichnung des Sachverhalts, denn es geht ja gerade darum, die Möglichkeit der Anklage gegen Kirchenführer auszuschließen. Diese Theologie des Kritikverbots ist gut nachweisbar im theologischen Werk von Bischof Dag Heward-Mills. Heward-Mills, als Leiter von *Lighthouse Chapel International* selbst ein renommierter Gründer einer Mega-Ministry, gilt als Schüler von Duncan-Williams.³⁸ Seine *Basic Theology* aus dem Jahr 2012 ist das Standardwerk in der kircheninternen Ausbildung nachwachsender Leitungsschichten. In diesem grundlegenden Buch widmet sich Heward-Mills der Blasphemie in einem größeren Kapitel zu den ‚Zungensünden‘. Die Stoßrichtung der Blasphemie zielt nicht mehr auf Gott hin, sie wird eng geführt auf unlautere Kritik an der kirchlichen Leitungsfigur. „Blasphemy“, definiert Heward-Mills, „is unauthorized interference with God-ordained authority“.³⁹ Seine Warnung vor blasphemischer Kritik an Kirchenleitenden wird verbunden mit einer Mahnung zu Loyalität und einem Aufruf an die Kirchenmitglieder zu Selbstdisziplinierung: „Be careful what you say about men of God.“⁴⁰

Mit diesem geballten Appell zur kirchlichen Kohäsion bereitet Heward-Mills das Folgekapitel vor, das er als „the most important section of this text-book“ qualifiziert. Darin inspiziert er den Topos der ‚Anklage‘ (*accusation*). Die Anklage sei, so Heward-Mills, eines der „größten Probleme“ in der Leitung einer Pfingstkirche, denn sie sei die spezielle Waffe des Satans, um die „mighty giants

³⁸ In meinem Gespräch mit Duncan-Williams (am 25.01.2015, im Headquarter von *Action Chapel*, Accra) äußerte er sich sehr wohlmeinend über „Bishop Dag“ und qualifizierte ihn als „guten“ Theologen. Heward-Mills gehörte Ende der 1970er Jahre zur ersten Musikband von *Action Chapel*.

³⁹ HEWARD-MILLS, *Basic Theology*, 150.

⁴⁰ HEWARD-MILLS, *Basic Theology*, 151.

of God⁴¹ auszuhebeln: „Accusation is Satan’s topmost strategy for dealing with an unconquerable enemy.“⁴² Wer aber eine charismatisch begründete Autorität von innen heraus auszuhöhlen beabsichtige, mache sich zum Komplizen Satans. Das Teuflische an der Anklage sei, dass diese als „geistliche Waffe“ getarnt daherkomme, abgefeuert aus der Entourage des Kirchenleiters: „Every close person is a potential future accuser. Friends, close associates, personal assistants, husbands, wives, children are all at risk of becoming accusers. Actually, almost all accusers come from this list.“⁴³

Ziehen wir ein Zwischenresümee: In der Theologie von Megakirchen genießt der Topos der Blasphemie eine privilegierte Aufmerksamkeit im Zusammenhang einer ‚Theologie der Anklage‘. Die Pfingsttheologie der Anklage kategorisiert Blasphemie als einen Akt der Illoyalität gegenüber der charismatischen Autorität der ‚Giganten Gottes‘. In diesem Szenario bedeutet die blasphemische Anklage, die ‚von Gott eingesetzte Autorität‘ auf heimtückische Weise in der Tarnung spiritueller Glaubwürdigkeit zu unterwandern. Insofern zählt sie eigentlich zur (in pentekostaler Theologie insgesamt zentralen) Dämonologie und fügt sich in das handlungsbezogene oder, pentekostal gedacht, praktisch-theologische Kompendium der sog. geistlichen Kampfführung (‚Spiritual Warfare‘) ein. Daher sensibilisiert die Theologie der Anklage zu kritikloser Solidarität selbst und gerade im sozialen (familiären, kirchlichen) Nahbereich der Kirchengründer und -leiter. Sie bietet sich als Immunisierungsstrategie gegen jedwede interne Autoritätskritik an den „mighty giants of God“ an.

Die theologische Immunisierungsspritze scheint größtenteils zu wirken. Selbst skandalumwitterte Fälle von Korruption, Scheidungen und Liebesaffären, die in anderen Fällen unter dem Stichwort moralischer Verfehlungen lebhaft diskutiert werden, bringen die Giganten Gottes kaum je zu Fall.⁴⁴ Im Rahmen des ghanaischen Blaspheiestreits jedoch schlägt die Immunisierungstheologie der Anklage eine Kapriole. Durch den Umweg über eine interreligiöse Öffentlichkeit bietet die Umdeutung des von islamischer Seite vorgebrachten Vorwurfs der Blasphemie zur Apostasie eine Angriffsfläche gegen Duncan-Williams, ausgenutzt von einer jüngeren Generation konkurrierender Kirchenführer. Die Abwehrtheologie um den pentekostalen Übervater Duncan-Williams scheint zu erodieren. Wie erklärt sich dieser ‚Vatermord‘?

Wesentlich ist, dass pentekostale Theologie die blasphemische Referenz von Gott auf den charismatisch begabten Kirchenführer umcodiert. Um diesen Kir-

⁴¹ HEWARD-MILLS, *Basic Theology*, 161.

⁴² HEWARD-MILLS, *Basic Theology*, 159.

⁴³ HEWARD-MILLS, *Basic Theology*, 165.

⁴⁴ Auch Duncan-Williams hat eine öffentlich breit ausgetretene Scheidung unbeschadet für sein kirchliches Führungsamt hinter sich; er ist seit 2008 in zweiter Ehe mit der afroamerikanischen Unternehmerin Rosa Whitaker verheiratet, vgl. <http://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Duncan-Williams-Outdoors-new-wife-143055> (besucht 10.07.2017).

chenführer legt sich überdies der Schutzmantel einer Theologie der Anklage, deren Reichweite sich strikt auf binnenkirchliche Prozesse begrenzt. Folglich durchlöchern interreligiöse Settings den klassischen Wirkungsbereich der Theologie der Anklage. Die interreligiöse Dramaturgie setzt den internen pentekostalen Angriff auf Duncan-Williams frei.

Die Intensität des pentekostalen Widerspruchs gegen Duncan-Williams wird gesteigert durch ein zweites Motiv, das mit der anthropozentrischen Wende der Zungensünde greift, nämlich dem der Apostasie. Die teilweise schäumende Missbilligung des ‚Giganten Gottes‘ wird von seinen pentekostalen Gegnern legitimiert durch dessen mutmaßlich apostasieverdächtige Nennung des Namens Gottes. Was Muslimen in dieser Auseinandersetzung als höchste Anerkennung der Wirklichkeit des Einen Gottes gilt, gilt den Pfingstkritikern als Verrat an dem Einen Namen Gottes, als Korruption eines christlichen Wahrheitskerns, für den die ‚Giganten Gottes‘ nach ihrem Selbstverständnis eigentlich stehen – und für den sie gerade in den aktiven Arenen der Glaubensanfeindung von außen im Rahmen ihrer ‚Geistlichen Kriegsführung‘ militant eintreten sollen. Der Apostasieverdacht spitzt die pfingsttheologische Verlagerung der Zungensünde gegen Gott zu einem Angriff auf die charismatisch begabten Giganten Gottes potentiell zu.

6. Schlussfolgerungen: Aufstand gegen den ‚Giganten Gottes‘

Blasphemiedebatten spielen in Diskursen der afrikanischen Pfingstbewegung eine vergleichsweise geringe Rolle. Gründe dafür lassen sich anhand der Theologie der Anklage zeigen. Dieser theologische Neuanfang begleitet insbesondere den Aufstieg der international expandierenden Mega-Ministries, die in ihrer Gesamtkonzeption als Kirche auf die jeweilige Leitungsfigur zugeschnitten sind. Die Theologie der Anklage bezeichnet eine neue Grammatik blasphemischer Rede: Die Theologie der Anklage vollzieht eine Art anthropologischer Wende, indem sie den Blasphemievorwurf von lästerlicher Gottesrede zu lästerlicher Rede gegen charismatische Autorität umschichtet. Da die Kirchenorganisation, ihre Kommunikationskultur und Ausbreitungsvision, ja selbst ihre Finanzstruktur in Abhängigkeit von der Leitfigur definiert sind, verengt sich blasphemische Rede auf Fragen der kirchlichen Kohäsion. Damit liefert die Theologie der Anklage den Grundbaustein einer Immunisierungsstrategie, die kircheninterne Kritik an den ‚Giganten Gottes‘ wirksam in Schach hält.

Außerhalb der Grenzen der Pfingstbewegung hingegen verblasst die Theologie der Anklage. Hier entfaltet sie keinerlei Kontrollwirkung. Im Gegenteil, die Gegenöffentlichkeit der muslimischen Bibelprediger, welche die charismatische Autorität des Kirchenführers zu Eingeständnissen zwingt und damit die Plausibilität dieser Inspiration implizit in Frage stellt, löst den Apostasieverdacht gegen

ihn in bestimmten pentekostalen Milieus erst aus. Gerade in ihren religiösen Außenbeziehungen ist das theologische Sensorium der Mega-Ministries vergleichsweise wenig entwickelt. Die Dynamik der Pfingstbewegung in postkolonialen Religionslandschaften kultiviert ein dualistisches Weltbild, das Gläubige in die Ausdehnung der göttlichen Sphäre in einem andauernden Kampf gegen die dämonischen Mächte aktiv hineinnimmt. Der dualistische Impuls pentekostaler Theologie aktiviert gleichsam eine schablonenhafte theologische Wahrnehmung anderer Religionen. Ohne Differenzierungsabsicht werden nichtchristliche Nachbarschaftsreligionen als Ausdrucksformen okkultur Mächte vereinheitlicht. Doch verliert dieses Grobraster des Dualismus in einer öffentlichen, interreligiösen Arena an Signatur, besonders im Umfeld einer sich formierenden andersreligiösen Gegenöffentlichkeit wie etwa der aktiven ‚Muslim Bible Preachers‘. Zum einen bricht das ausgehandelte Entschuldigungsreglement die dualistische Verzeichnung der angegriffenen anderen Religionsform auf und verhindert dadurch den Ausbruch interreligiöser Konflikte. Zum anderen wird die afrikanische Pfingsttheologie infolge ihres interreligiösen Analphabetismus wieder von einem Blasphemiecode eingeholt, den sie in die pfingstkirchliche Binnenschau verbannt hat. Ausgelöst durch eine islamische mediale Gegenöffentlichkeit, die Duncan-Williams der Blasphemie bezichtigt, gerät die systematisch nach innen geschützte Unangreifbarkeit eines ‚Giganten Gottes‘ ins Wanken.

Das vielleicht erstaunlichste Ergebnis der Blasphemieepisode um Duncan-Williams ist, dass die medial-öffentliche Intervention, die in interreligiösen Konfliktkonstellationen auftaucht, eine Spirale des Widerspruchs nun auch innerhalb der afrikanischen Pfingstbewegung ausbildet. Die von islamischer Seite zuerst vorgebrachten Blasphemieanschuldigungen lösen solche innerpentekostalen Machtdiskurse möglicherweise erst aus. Jedenfalls wird die Übernahme des islamischen Gottesnamens durch den ‚Apostel des Strategischen Gebets‘ auf pentekostaler Seite nicht etwa als entgegenkommende Sprachgeste im Rahmen eines Versöhnungsrituals gedeutet, sondern als deklamatorische Chiffre einer veränderten *theo*-logischen Matrix rezipiert. Letzten Endes legitimiert die interreligiöse Vermittlungsdynamik den nun auch offenen Widerspruch in den eigenen Reihen gegen den selbst deklarierten Avantgardisten der pentekostalen Revolution in Westafrika. Präziser wird der Aufstand gegen die theologische Deutungsmacht der ‚Giganten Gottes‘ geführt aus den Reihen der wiederum medial versierten jüngeren Generation, die eigene charismatische Autorität beansprucht. Der Blasphemiestreit arbeitet einer Ausdifferenzierung im Binnenraum der Pfingstbewegung zu.

Auch in dieser Dynamik wirkt eine Triebkraft, die letzten Endes aus dem pfingsttheologischen Reservoir einer dualistischen Weltdeutung schöpft. Denn der interreligiöse Kontext schärft die pentekostale Hermeneutik des Apostasieverdachts, der immerwährend lauern Gefahr eines Verrats am christlichen Glauben. Der Bumerang, den Duncan-Williams gegen das islamische Gebet mit

Wucht losgeschleudert hat, trifft mit vollem Schwung ihn selbst. Ein drohender interreligiöser Blasphemiekonflikt wird im Effekt umgeleitet in einen intrapentekostalen Apostasiediskurs. Erzbischof Duncan-Williams verteidigt sich nicht selbst. Ihm kommt schließlich die höchste repräsentative Ebene ghanaischer Mega-Ministries zu Hilfe, die *National Association of Charismatic and Christian Churches*. Diese Dachorganisation von Mega-Kirchen versucht, den Schwellbrand um Duncan-Williams zu löschen. Noch im April 2016 spricht die NACCC davon, dass das Entschuldigungsvideo die Sachlage nur „verzerrt“ wiedergebe. Die Verteidiger des Erzbischofs nutzen den Apostasievorwurf aus pentekostalen Reihen gleichsam als Steilvorlage, um die Kritik zum Schweigen zu bringen. Der Erzbischof habe aus theologischer Überzeugung und ethischem Antrieb heraus gehandelt; die von seinen Widersachern skandalisierte Begegnung mit den Islamgelehrten bekräftige seine charismatische Autorität, denn sie sei durch den ihm eigenen christlichen Impuls motiviert, versöhnend und ausgleichend zu wirken.⁴⁵ Absicht der Intervention durch die NACCC ist es, die Eigenverantwortlichkeit des ‚Presiding Archbishop‘ in dieser Affäre hervorzukehren, und dies unbeeinflusst durch Drohungen islamischer oder pentekostaler Kreise. Duncan-Williams, das sei nicht verschwiegen, ist der aktuell amtierende Präsident der NACCC.

Die Verteidigung durch die NACCC bringt Ruhe in den innerpentekostalen Streit um den Erzbischof. Zugleich ist bemerkenswert, dass der von Duncan-Williams geworfene Bumerang im christlich-muslimischen Diskurs wieder aufgefangen worden ist durch im Hintergrund effiziente Konfliktmanagements auf islamischer, christlich-ökumenischer sowie vermutlich auch politischer Seite. Das ist nicht wenig Aufwand, um die Wogen um eine Predigt zu glätten, die mit größeren zeitlichen Verzögerungen und erst über soziale Medien in die ghanaische Öffentlichkeit einsickerte. Die allmähliche Schärfung von Tonart und Angriffsrhetorik zeigt die Eigengesetzlichkeit von Diskursen in sozialen Medien, der auch dieser Blasphemiestreit um Duncan-Williams unterliegt. Die konzertierte Aktion macht den Aufwand deutlich, der nötig wird, um den Ausbruch eines glimmenden, durchaus spiralförmig und umgelenkt sich aufbauenden interreligiösen Blasphemiekonflikts zu verhindern.

7. Epilog

Monate später, zu Beginn des Jahres 2017, ist die Erinnerung an den Blasphemievorfall um Duncan-Williams ausgebleicht. Die visuelle Präsenz des ‚Presiding Archbishop‘ und ‚Visioneer‘ ist im öffentlichen Leben wieder ungemindert. Duncan-Williams tritt bei der Amtseinführung des neu gewählten Präsidenten

⁴⁵ <http://www.classfonline.com/1.8912738> (besucht 25.07.2017).

Ghanas, Nana Addo-Dankwa, in offizieller Mission auf.⁴⁶ Die Inauguration ist traditionell mit einem zivilreligiösen Eröffnungsritual verbunden, in dem jeweils ein christlicher und ein muslimischer Vertreter – in dieser Reihenfolge – Gebete sprechen. Ganz im Einklang mit seiner eingangs erwähnten Vision des Strategischen Gebets tritt Duncan-Williams bei diesem Staatsakt vom 7. Januar 2017 in der Funktion des Fürbitters auf – im Namen des christlichen Gottes.

Literaturverzeichnis

- AHMED, CHANFI, The Wahaburi wa Kislamu (Preachers of Islam) in East Africa, in: *Africa Today* 54/4 (2008), 3–17.
- ASAMOAH-GYADU, KWABENA, *Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Context*, Oxford: Regnum 2013.
- BOEZIN, HARTMUT/BOEZIN, KATHARINA, *Der Koran. Die wichtigsten Texte*, München: C. H. Beck 2015.
- CHESWORTH, JOHN, Holy Scriptures and their Use by Christians and Muslims in East Africa, in: *Transformation* 30/2 (2013), 82–95.
- CHRISTERSON, BRAD/FLORY, RICHARD, *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders Are Changing the Religious Landscape*, Oxford: Oxford University Press 2017.
- DUNCAN-WILLIAMS, NICHOLAS, *Prayer Moves God*, o.O.: Prayer Summit Publishing 2015.
- , *The Lamp: January – March 2015*, Accra: Rhema Publishers 2015.
- ELIAS, JAMAL J., Art. Throne of God, in: *Encyclopaedia of the Qur'an* 5 (2006), 276–278.
- FISHER, HUMPHREY, *Ahmadiyya: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, Oxford: Oxford University Press 1963.
- GIFFORD, PAUL, *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*, Bloomington: Indiana University Press 2004.
- HEUSER, ANDREAS: „Visionäres Branding“: Zur okularen Hermeneutik politischer Theologie in afrikanischen Megakirchen, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 36/1 (2019), 86–109.
- , ‚Visioneer Reborn‘: Online-Machtpoker zwischen Mega-Ministries und ‚Pentecostal Muslims‘ in Ghana, in: Wrogemann, Henning/Cyranka, Daniel (Hg.), *Religion – Macht – Raum: Religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 15–40.
- , Encoding Caesar's Realm: Variants of Spiritual Warfare Politics in Africa, in: Lindhardt, Martin (Hg.), *Pentecostalism in Africa: Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, Leiden: Brill 2015, 270–290.
- , Straightway Chapel: A Charismatic Theology of Mission to Muslims?, in: Mwombeki, Fidon/Währisch-Oblau, Claudia (Hg.), *Mission Continues: Global Impulses for the 21st Century*, Oxford: Regnum 2010, 235–245.

⁴⁶ Siehe die umfangreichen Sonderausgaben der nationalen Tageszeitungen *Daily Graphic* und *Daily Guide* vom 09.01.2017.

- HEWARD-MILLS, DAG, *Basic Theology*, Benin City: Hosanna Christian Bookshop & Publishing House 2012.
- , *The Mega Church: How to Make Your Church Grow*, London: Parchment House 2011.
- HIRSCHKIND, CHARLES, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York: Columbia University Press 2006.
- KALU, OGBU, *African Pentecostalism: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2008.
- KIRBY, DANIELLE L./CUSACK, CAROLE M. (Hg.), *Religion and Media: Critical Concepts in Religious Studies*, London/New York: Routledge 2017.
- LANGEWIESCHE, KATRIN, The Ethics of Wealth and Religious Pluralism in Burkina Faso: How Prosperity Gospel is Influencing the Current Religious Field in Africa, in: Heuser, Andreas (Hg.), *Pastures of Plenty: Tracing Religio-Scapes of Prosperity Gospel in Africa and Beyond*, Frankfurt/M.: Peter Lang 2015, 183–201.
- LOIMEIER, ROMAN, Gibt es eine „islamische“ Mission? Die „Muslim Bible Preachers“ in Tansania im 20. Jahrhundert, in: Habermas, Rebekka/Hözl, Richard (Hg.), *Mission global. Eine Verflechtungsgeschichte seit dem 19. Jahrhundert*, Köln: Böhlau 2014, 327–342.
- MAIER, BERNHARD, *Koran-Lexikon*, Stuttgart: Kröner 2001.
- OMENYO, CEPHAS N., *Pentecost Outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*, Zoetermeer: Boekencentrum 2006.
- SAMWINI, NATHAN, *The Muslim Resurgence in Ghana since 1950: Its Effects upon Muslims and Muslim-Christian Relations*, Berlin: LIT-Verlag 2006.
- SEUL, WILLI (Hg.), *Koran erklärt*, Berlin: Suhrkamp 2017.
- TRIMINGHAM, JOHN SPENCER, *The Influence of Islam upon Africa*, London/New York: Longman 1980.
- TUMA, RENÉ/SCHNETTLER, BERNT/KNOBLAUCH, HUBERT, *Videographie. Einführung in die interpretative Videoanalyse sozialer Situationen*, Wiesbaden: Springer VS 2013
- WARNER, MICHAEL, *Publics and Counterpublics*, New York: Zone Books 2002.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.
- YONG, AMOS, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*, Eugene: Wipf & Stock 2003.

„Die Sünde wider den heiligen Geist“

„Blasphemie“ in der protestantischen Dogmatik.

GEORG PFLEIDERER

1. Eine Frage der Ehre? Von der Kurzschlüssigkeit thymotologischer Dekonstruktionsversuche der Theologie

Ein gewisses Maß an Blasphemiesensibilität, ja Blasphemieintoleranz gehört vermutlich zu den Kennzeichen mehr oder weniger jeder lebendigen Gottesbeziehung. Intensive individuelle oder kollektive Distanzierungen von ihren Glaubensgütern und -überzeugungen in der Form von bissigem Humor oder höhnischer Schmähung kann wahrscheinlich keine Religion gut leiden. Andererseits muss Blasphemie, wie insbesondere die Jesusgeschichte und deren anfängliche Rezeption zeigt, keineswegs nur religionsdestruktiv sein; sie kann vielmehr auch ein Vehikel konstruktiver Religionsentwicklung sein. Keine avancierte Religionskultur kann es sich auf die Dauer leisten, auf kognitive oder affektive Dissonanzen nur mit den Mitteln der aggressiven Empörung und gewaltsamen Unterdrückung zu reagieren. Tatsächlich ist das Arsenal viel reichhaltiger und dissonanter.

In den religions- und kulturwissenschaftlichen Debatten, die in der letzten Zeit zu diesem Themenfeld geführt worden sind, ist das zum Teil durchaus so gesehen worden. Viel Aufmerksamkeit haben insbesondere die religions-, moral- und allgemein kulturpsychologischen, bildtheoretischen und sozialdisziplinären Aspekte der Problematik erfahren. Dennoch ist dem Phänomenfeld religiös motivierten Hasses insbesondere gegen moderne säkulare Ridikülisierungen des Heiligen besonders viel Aufmerksamkeit zugewandt worden. In Aufnahme von *thymos*-theoretischen Ideen von Peter Sloterdijk¹ zum Phänomenzusammenhang von Stolz, Hass und Krieg in antiken Gesellschaften stellt etwa Jean-Pierre Wils in seiner kulturphilosophischen Monographie *Gotteslästerung*² auf eine

¹ SLOTERDIJK, PETER, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, 22–43.

² WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M. u. a.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

(vermeintliche) strukturelle Differenz von „Kulturen der Ehre und Kulturen der Würde“³ ab. Bei ‚Würde‘ ist vor allem die moderne Form der egalitären Menschenwürde im Blick. Die monotheistischen Religionen rechnet Wils demgegenüber in ihren originalen Formen allesamt zu den „Kulturen der Ehre“. Diese hätten – im Unterschied zur modernen Menschenwürdekultur – eine stark „affektiv-emotionale Komponente“, die auf ihre „thymotische Verwurzelung“⁴ zurückgehe. ‚Ehre‘ sei ein Nimbus sozialer Höherstellung, der zu seiner Sicherung eine Aura heroisch-thymotischer Energien auf sich ziehe.

Nicht zufällig sprechen wir von einem ‚Ehrgefühl‘, das verletzt und beleidigt werden kann. Die Wertungen und Schätzungen, die der Ehre zugrunde liegen, sind Ausdruck der affektiven Aneignung sozial errungener und vorläufig zementierter Grenzziehungen auf der *vertikalen* Leiter des gesellschaftlichen Ordnungsgefüges.⁵

Auf dieser Basis rekonstruiert Wils die theologischen Diskurse um Gotteslästerung und Häresie seit der Hochscholastik als metaphysische Diskursivierungen der „Ehrverletzung Gottes“⁶. In ihnen werde die thymotische Energie gewissermaßen sublimiert, um allerdings dort, wo es um die Bemessung der kanonischen Körperstrafen gegen Häretiker und Gotteslästerer gehe, umso heftiger wieder zutage zu treten. Hier zeige sich die Körperlichkeit des ganzen Vorstellungskomplexes:

Die Ehrverletzung Gottes und seiner Heiligen spielte sich jedenfalls nicht im Abstrakten ab, sondern fügte Gott in einem gewissen Sinne tatsächlich eine Art unmittelbarer Verletzung zu. Gott ist ein durchaus empfindsames Wesen, denn sonst ließe sich seine Leidenschaftlichkeit, wie sie vorzüglich in seinen Zornesreaktionen auf Lästerungen zum Tragen kommt, nicht erklären.⁷

Die grausamen inquisitorischen Strafen seien vor diesem Hintergrund als „spiegelnde Strafen“ zu verstehen, als die „Körperrache Gottes“⁸.

Solche theologische Gewaltbereitschaft sei von der reformatorischen Theologie keineswegs pazifiziert worden; im Gegenteil sei eine „reformatorische Reformunwilligkeit“⁹ dieses Systems zu erkennen. Luther habe sogar den „Vorwurf der Lästerung Gottes ungemein extensiv[iert], denn nicht nur die ‚klassischen‘ Zungensünden und die Ketzereien werden nun zum Betätigungsfeld dieses Verdachts“¹⁰.

³ WILS, *Gotteslästerung*, 58–76.

⁴ WILS, *Gotteslästerung*, 62.

⁵ WILS, *Gotteslästerung*, 62.

⁶ WILS, *Gotteslästerung*, 99.

⁷ WILS, *Gotteslästerung*, 104.

⁸ WILS, *Gotteslästerung*, 103.

⁹ WILS, *Gotteslästerung*, 113.

¹⁰ WILS, *Gotteslästerung*, 115.

Mit einer Hartnäckigkeit, die nahezu an Paranoia grenzt, vermutet der Reformator überall ‚Lesterung‘. Gleichsam, in der Meinung eingekreist zu sein von Blasphemikern, wird der Lästervorwurf zu einer Allzweckwaffe.¹¹

Erst jetzt, und nicht im Hochmittelalter, wird das Vergehen solchermassen auf alle konkurrierenden theologischen Meinungen und religiösen Praktiken ausgedehnt, die als defizitär und falsch empfunden werden, dass aus dem Vorwurf tatsächlich eine Art ungeleitetes Projektil geworden ist – eine ‚universale verbale Waffe gegen Andersdenkende‘.¹²

Wie immer inhaltlich zu solchen Deutungen Stellung zu nehmen ist – erkennbar dürfte sein, dass auch die kulturgeschichtliche Forschung ihrerseits keineswegs die Rolle einer neutralen Beobachterin einnimmt, sondern sich intensiv an Deutungskämpfen beteiligt und dabei offenbar religions- und kulturpolitische Absichten hegt, die bis in die unmittelbare Gegenwart reichen oder besser: von hier stammen. „Ohne den Zorn Gottes“ so heißt es in wünschenswerter Offenheit bei Wils, „kollabiert [...] die Religion, denn zum Drohen ist [...] nichts mehr da.“¹³ Das Material und das Kampffeld dieser Diskurse ist – zumindest bei diesem Beispiel – die Theologiegeschichte. Diese wird jedoch in der hier herangezogenen genealogisch-kulturwissenschaftlichen Deutungsperspektive gewissermaßen epiphänomenalisiert. Die theologischen Diskurse erscheinen als Firnis sublimer, kollektiver kulturell-religiöser Anschauungen, Moralen und Energien und nicht zuletzt als ideologische oder ideologisierbare Instrumente politischer Machtausübung gegen Andersdenkende. Das relative Recht einer solchen Betrachtungsweise soll nicht bestritten werden. In der Tat transportiert namentlich der Begriff ‚Gotteslästerung‘ viel deutlicher noch als das Fremdwort Blasphemie jene aggressive Energie und die Assoziation fast körperlich empfundener Ehrverletzung. Aber man muss den semantischen Fokus nur etwas öffnen, um der Beschränkung und Einseitigkeit einer solchen auf vermeintlich „thymotische Verwurzelung[en]“ fixierten Betrachtungsweise ansichtig zu werden.

Ein wichtiger Teil des theologischen Diskurses zum thematischen Feld der Blasphemie ist gar nicht über jenes Wortfeld der Gotteslästerung gelaufen und identifizierbar, sondern über ein anderes, nämlich über das – viel breitere – Wortfeld der Sünde. Gewiss ist beides oft genug miteinander verbunden worden. Und es ist selbstverständlich im Prinzip möglich zu versuchen, auch die hamartiologischen Diskurse als Ephiphänomene einer ‚time-thymotischen‘ Struktur zu dechiffrieren. Dabei muss freilich von einer Lektüre *intentione recta*

¹¹ WILS, *Gotteslästerung*, 116.

¹² WILS, *Gotteslästerung*, 117; das Zitat stammt aus SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2005, 72; vgl. dazu auch DANZ, CHRISTIAN, *Soll man Blasphemie bestrafen? Beobachtungen zur Religionsbeschimpfung aus der Perspektive der Christentumsgeschichte* (Dt. Pfarrerverband 9/2013), www.pfarrerverband.de/print/artikel.php?id=3450, 3 f.

¹³ WILS, *Gotteslästerung*, 31.

weitgehend abgesehen werden. Eine solche soll im Folgenden versucht werden. Gefragt werden soll, welche intrinsischen theologischen Probleme sich eigentlich mit der Thematik der Blasphemie verbinden, wenn man sich dem Plausibilitäts-sog der Logik beleidigter Majestätshre für einmal zu entziehen versucht. Solcher Entzug ist nötig, denn er ist – so lautet meine kulturdiskurskritische Gegenthese – seinerseits über einen Projektionsverdacht keineswegs erhaben. Die Vorstellung, der Glutkern der Religion wie auch der Theologie, sei die Figur des eifernden Gottes, der ehrsüchtig-eifersüchtigen göttlichen Majestät und jedwede Rede vom ‚lieben‘, von einem ‚gerechten oder solidarischen Gott‘, sei nichts als sich an die Moderne anbietende liberale Theologie,¹⁴ kann sich zwar zumindest zum Teil sogar auf theologische Zeugen berufen etwa Rudolf Otto¹⁵ oder den Karl Barth der Römerbriefkommentare; den hier in Rede stehenden theologischen Sachfragen wird solcher Reduktionismus aber schwerlich gerecht. Um einen solchen zu vermeiden, wende ich mich im Folgenden demjenigen dogmatischen Topos zu, der für den theologischen Blasphemiediskurs einschlägig ist: Dem Theologumenon von der ‚Sünde wider den heiligen Geist‘, die traditionell auch *„blasphemia in Spiritum Sanctum“*¹⁶ heißt. Zu fragen ist nach den inhaltlichen Bestimmungen dieses Gedankens und nach seiner Funktion im argumentativen Gefüge der Dogmatik. Dabei wende ich mich zunächst der altprotestantischen Orthodoxie als der klassischen Systematik protestantischer Theologie zu, sodann den beiden antipodischen Klassikern der Moderne Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, werfe danach einen kurzen exemplarischen Blick in aktuelle Dogmatiken und ziehe ein Fazit.

2. Die Lehre von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ in der Altprotestantischen Orthodoxie

Einzelne, bestimmte Sünden, wie die hier in Rede stehende, werden in der protestantischen Dogmatik üblicherweise nur sehr kurz verhandelt, denn in der Dogmatik geht es um Heilserkenntnis. Darum wird die die Sündenlehre steuernde Lehre vom Gesetz kaum in eine Lehre von einzelnen Gesetzen entfaltet, sondern zielt vor allem auf das ‚Dass‘ des Gesetzes – im Gegenüber zum Evangelium – und auf dessen formelle Erkenntnisquellen (Dekalog und/oder Naturgesetz). Insbesondere in den lutherischen Dogmatiken liegt der Schwerpunkt eindeutig auf der Funktion des Gesetzes als Instrument der Selbsterkenntnis des

¹⁴ Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 31.

¹⁵ Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 23.

¹⁶ HEPPE, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*, hrsg. v. Bizer, Ernst, Neukirchen/Moers: Buchhandlung des Erziehungsver-eins 1935, 258.

Menschen als Sünder und seiner komplementären Angewiesenheit auf die göttliche Gnade, nicht bzw. nur mittelbar auf der Identifikation einzelner Sünden.

Dies ist die hamartiologische Umsetzung der reformatorischen Grundeinsicht Martin Luthers: Die Sünde ist kein moralisches, sondern ein transmoralisches Phänomen. Die einzelnen Sünden sind Ausdruck einer radikalen Verkehrtheit des Herzens, sie sind Epiphänomene der Erbsünde als einer „Personsünde“¹⁷, die den Menschen zwar nicht entmenschlicht, aber doch jeden seiner Selbst- und Lebensvollzüge kontaminiert. ‚Personsünde‘ ist die Bezeichnung für die Struktur eines Lebens, das nicht in jedem Atemzug aus Glauben, näherhin: aus eben jenem Bewusstsein eben des fundamentalen Angewiesenseins und tatsächlichen Beschenktseins durch die rechtfertigende Gnade Gottes, lebt und sich davon bestimmen lässt. Die Sündenlehre ist von daher – wie die Gesetzeslehre – eine Funktion der Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre: Sie ist gewissermaßen ein Spiegel und Movens der Gnadenbewusstseinslehre.¹⁸

Genau in dieser Funktionslogik ist die Tatsache zu verstehen, dass die klassischen protestantischen Dogmatiken sich in ihren Sündenlehren nicht auf eine Lehre vom *peccatum originale* beschränken, sondern diese jeweils durch einen eigenen Abschnitt über die *peccata actualia*, die Tatsünden, ergänzen. Diese *peccata actualia* sind als bewusstmachende Konkretionen der Präsenz und Aktualität der Sündhaftigkeit des Menschen bzw. seines Angewiesenseins auf die Gnade zu verstehen. Ihre Präsentation im Rahmen der Dogmatik hat einen religiös-metamoralischen, keinen moralischen und nach ihrer unmittelbaren *intentio recta* auch nicht einen politisch-koerzitiven Sinn. Aus diesem Grund und weil eben das Lehrstück *De lege* in der Dogmatik gar nicht materiell-kasuistisch ausgearbeitet ist, verzichten die Lehren von den *peccata actualia* grundsätzlich auf Materialisierungen; sie nehmen vielmehr im Wesentlichen formelle Unterscheidungen vor, die ihrerseits erkennbar im Dienst jener gnaden-gnoseologisch-heilspädagogischen Funktion der Sündenlehre stehen. So werden etwa willentliche von unwillentlichen, persönlich-eigene von sozial-mitverursachten, innere (innerlich gewollte) von äußeren (verbalen bzw. tathaften), aktiv-bewirkte von nur passiv-zugelassenen oder offenbare von verborgenen Sünden unterschieden.¹⁹ Darüber hinaus finden sich aber auch evaluative Unterscheidungen wie insbesondere zwischen leichteren und schweren Sünden (*graviora et leviora*), aktuellen und bloß nachwirkenden, bleibenden und in Christus vergebene sowie vor allem zwischen vergebbaren und nicht vergebbaren Sünden (*peccata remis-*

¹⁷ ALTHAUS, PAUL, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh: C. Bertelsmann 1949, 118.

¹⁸ Vgl. dazu AXT-PISCALAR, CHRISTINE, Art. Sünde VII. Reformation und Neuzeit, in: *Theologische Realenzyklopädie* 23 (2006), 400–436, 400.

¹⁹ Vgl. SCHMID, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hrsg. u. durchgesehen von Pöhlmann, Horst Georg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus¹⁰1983, 170.

sibilia et irremissibilia). Diese zuletzt genannten Unterscheidungen stellen die altprotestantische Differenzierung der scholastischen Unterscheidung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden dar.

Der einzige Fall der Gattung *peccata irremissibilia* ist das *peccatum in spiritum sanctum*. Definiert ist es etwa bei Hollaz folgendermaßen:

Pecc.[atum] in spir.[itum] s.[anctum] est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio, et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans rejectio²⁰

– die böswillige Absage, feindliche Bestreitung, furchtbare Lästerung und sich aller Heilmittel widersetzende und bis zum Lebensende festgehaltene Ablehnung der klar erkannten und im Gewissen gebilligten göttlichen Wahrheit.

Der seinerseits schon fast horrende Bestimmungsaufwand, der hier getrieben wird, um diese Sünde distinkt zu definieren, deutet darauf hin, dass hier ein Grenzbegriff menschlichen Verhaltens zu bestimmen versucht wird, der seiner epistemologischen Struktur nach phänomenologisch kaum je irgendwo empirisch verifizierbar sein kann. Insbesondere die nahezu paradoxe Voraussetzung bzw. Forderung, dass die ‚göttliche Wahrheit‘ – gemeint ist natürlich die christliche Heilsbotschaft – „klar erkannt und im Gewissen gebilligt“ worden sein muss, damit ein Fall von Blasphemie im hier beschriebenen Fall gegeben sein kann, zeigt an, dass hier der Form nach mit moralischen und potenziell rechtlichen Kategorien ein Verhalten zu bestimmen versucht wird, das die Grenzen moralischer Verurteilung und rechtlich-politischer Sanktionierung seiner inneren Logik nach sprengt. Hier wird genuin theologisch und noch dazu *sub specie Dei* argumentiert. Das Motiv zu dieser Definition stammt erkennbar nicht aus rechtlich-politischen Absichten; nichts deutet darauf hin, dass das Theologumenon der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ als Instrument zur Bekämpfung von anderen Religionen bzw. innerchristlicher Häresie scharf gemacht werden sollte. Nicht auszuschließen ist natürlich, dass insbesondere praktische Auslegungen dies gleichwohl versucht haben. Der inneren theologischen Diskurslogik wären solche Extrapolationen weder inhärent noch angemessen.

Dass es hier – auch und gerade unter theologischen Bedingungen – um die Formulierung eines Grenzbegriffs²¹ geht, erhellt im Grunde schon aus den struk-

²⁰ SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 171.

²¹ Die Figur des Grenzbegriffs trägt im Folgenden entscheidendes argumentatives Gewicht. Der Ausdruck wurde prominent von Immanuel Kant in der Kritik der Urteilskraft geprägt und zwar zur Kennzeichnung des Status des „Begriff[s] eines *Noumenon*, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll“ (KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, neu hrsg. v. Schmidt, Raymund, Hamburg: F. Meiner 1956, 304 [B 310]), mit der Maßgabe, „die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken“; so dass der Begriff selbst mithin „nur von negativem Gebrauche sei“ (KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 305 [B 311]). Ich verwende den Begriff hier zur Kennzeichnung eines Gedankens, der von der theologischen Reflexion einerseits mit Notwendigkeit gefordert ist, als solche Forderung jedoch

turellen Gegebenheiten des dogmatischen Reflexionsgangs, in dem er steht: Es geht um die Ausfüllung einer formalen Kategorie, nämlich eben der des *peccatum irremissibile*, der nicht vergebbaren Sünde. Kann, ja muss es in der Ausarbeitung des protestantischen Lehrgebäudes dieses Theologumenon geben? Das ist die Frage, die zu beantworten sich die lutherischen-altprotestantischen Dogmatiker durch den inneren Druck ihres Diskurses genötigt gesehen haben und die sie – in bestimmter Weise formal positiv – beantwortet haben.

Warum meinten die lutherisch-altprotestantischen Theologen eine solche grundsätzlich positive Antwort geben zu sollen? Erstens, wenn auch etwas vordergründig: weil es so in der Bibel steht. Die erstaunlich traditionsstabile Rede von der ‚Sünde wider den heiligen Geist‘ ist ein wörtliches Zitat von Mt. 12,32 par.²² Zusammen mit einigen (wenigen) Stellen aus Paulusbriefen bzw. der Apostelgeschichte schien sich vom Neuen Testament her die Möglichkeit bzw. Tatsächlichkeit einer nicht wiedergutzumachenden Apostasie aufzudrängen. Exegetisch hängt dieser Gedanke keineswegs nur an jenem *locus classicus*. In seinem Licht lassen sich zahlreiche Stellen, in denen es, wie die Lutherübersetzung typusbildend schreibt, um ‚Verstockung‘ geht, dem Phänomen zurechnen.

Zweitens folgt die – theoretische – Möglichkeit des *peccatum irremissibile* aus den Grundannahmen der altprotestantischen Anthropologie bzw. Schöpfungslehre. Da sich beide protestantische Konfessionen bereits im 17. Jahrhundert entschlossen hatten, die flacianische Lehre von der Zerstörung der Gottebenbildlichkeit durch die Erbsünde als Übertreibung der reformatorischen Grundeinsicht in die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade dogmatisch zu eliminieren und den Menschen zwar als Empfänger des göttlichen Heils „*mere passive*“, aber doch „*nec plus quam lapis, truncus aut limus*“, „gleich sowenig als ein Stein oder Block oder Ton“²³, zu begreifen, schien man ihm auch im begnadigten Zustand die – theoretische – Möglichkeit der aktiven Zuwerdung gegen das Heil nicht völlig absprechen zu können. Wollte man auf den Spuren Melancthons dem freien Willen in praktischen Dingen eine gewisse Unverdorbenheit attestieren, so schien diese Option auch in Heilsfragen zumindest als Grenzbegriff eben eine solche Residualoption der kategorischen Heilsverweigerung zumindest plausibel zu machen. Aber diese Konstruktion eines *peccatum irremissibile* steht erkennbar in der Gefahr, das reformatorische Grunddogma von der Alleinwirksamkeit Gottes bzw. Jesu Christi und der Suffizienz des christlichen Heilsgeschehens

einen rein ‚negativen‘ Status hat, und über dessen positive Möglichkeitsbedingung keine widerspruchsfreie Aussage gemacht werden kann.

²² Vgl. dazu den ausgezeichneten Kommentar von Ulrich Luz und insbesondere dessen Hinweise zur Wirkungsgeschichte des Topos: LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/1), Teilbd. 2, Mt 8–17 (EKK), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990, 256–268.

²³ Die Konkordienformel (*Solida Declaratio*), in: VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE DEUTSCHLANDS (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979, 739–1102, 882, vgl. 895.

hinterrücks zumindest problematisch erscheinen zu lassen, wenn nicht sogar in Frage zu stellen.

Dass die altprotestantischen Theologen diese Gefahr in Kauf nahmen, dürfte nicht nur durch das Gewicht jener beiden Gründe bedingt sein, sondern vor allem auch drittens durch die Befürchtung, dass der Verzicht auf einen solchen Grenzbegriff die Gnadenlehre als mechanisch-ahumanen Gnadendeterminismus erscheinen lassen könnte. Sollte das Rechtfertigungsgeschehen als ein lebendiger, das ganze Leben fortwährend bestimmender, dynamischer Durchgeistigungsprozess und solchermaßen als ein Aneignungsgeschehen verstanden werden, dann schien es ohne einen solchen Grenzbegriff nicht zu gehen.

Denn die Überzeugung, dass sich die Implementierung des Rechtfertigungsgeschehens als ein durchaus schmerzhafter, spannungsvoller, antagonistischer und oft genug kontrafaktischer Prozess, als Kampf des neuen Adams mit dem alten, *simul iustus ac peccator*, vollziehe, ist – bei allen innerprotestantischen Lehrdifferenzen in dieser Sache – reformatorisches Gemeingut. Und die innere Logik des *simul iustus ac peccator* schien aus Sicht der Lutheraner jene äußerste Negativoption der aktiv zerstörten Gnade als gedanklichen Grenzbegriff geradezu zu erzwingen.

Es fügen sich viertens weitere, nämlich ethische, einerseits gerechtigkeits-theoretische, andererseits auch praktisch-ethische Überlegungen und Interessen an: Ohne das Grenzkonstrukt der aktiv-willentlichen Zerstörbarkeit der Gnade schien der Gefahr einer Selbstaufhebung bzw. Fehlrezeption der reformatorischen Gnadenlehre in bzw. als eine religiös-theologische Metaphysik der Allver-söhnung nicht genügend gewehrt; und ohne einen solchen Grenzbegriff schien in der Tat einer Rezeption der Rechtfertigungslehre im Stile eines ‚korinthischen‘ Hedonismus nicht genügend entgegengewirkt bzw. vorgebaut.

Mit den lutherischen Theologen waren sich die *reformierten* Theologen sowohl in der inhaltlichen Bestimmung der Sünde wider den heiligen Geist als auch darin einig, dass sie dogmatisch unerlässlich sei. Gleichwohl begründeten sie diese anders:

Die Unerlässlichkeit der Sünde widern den heil. Geist [hat] darin ihren Grund, dass der Vater und der Sohn von Ewigkeit her beschlossen haben, denen, welche diese Sünde begehen, das Erlösungswerk nicht zugute kommen zu lassen.²⁴

Diese besondere Sünde könne darum

niemals von einem Erwählten, sondern nur von Verworfenen, und zwar von einem solchen Verworfenen begangen werden [...], der durch die Kirche die Wirksamkeit der Gnadenmittel Gottes erfahren hat²⁵

und dann dennoch willentlich und dauerhaft davon abfällt.

²⁴ HEPPE, *Dogmatik*, 259.

²⁵ HEPPE, *Dogmatik*, 258.

Zu jenen zum Großteil durchaus genuin reformatorischen Motiven kommen solche hinzu, die aus der Beschränktheit der Grundbegriffe resultieren, die der Altprotestantischen Orthodoxie wie überhaupt vormodernen Theologien zur Verfügung standen. Sofern der Glaube, das menschliche Gottesverhältnis, im Medium der Vorstellung von zwei distinkten Entitäten mit mehrheitlich antithetisch strukturierten Eigenschaften (,ewiger Gott‘ und ,endlicher Mensch‘) gedacht wird, die darum trotz aller anderen Absichten ihrer Verwender ihrer inneren Logik nach nur sekundär, akzidentell zueinander ins Verhältnis treten (können), ist die reformatorische Grundidee immer nur mit gewissen Einschränkungen und unter Inkaufnahme performativer Aussagenwidersprüche entfaltbar. Die klassisch-moderne Subjektivitätstheologie hat dieses Problem zwar gerade nicht komplett aus der Welt zu schaffen vermocht, aber sie hat seine Bearbeitung doch erkennbar vertieft und den grenzbegrifflichen Charakter des Begriffs als solchen, d.h. ihn in seiner strukturellen Eigenart *als* grenzbegrifflichen, besser erfassen können. Dieser Deutungsfortschritt gegenüber der altprotestantischen Theologie rührt, wie zu zeigen ist, genau daher, dass die Herausforderungen, die der Topos für die Moderne enthält, gegenüber einer traditionell metaphysischen Theologie wie der altprotestantischen keineswegs kleiner, sondern eher noch größer geworden sind. Zumindest die klassischen, ihrerseits in vielem antipodischen Vertreter neuzeitlicher Theologie, Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, haben nämlich, wie nun zu zeigen ist, auf die für eine durch die Aufklärung hindurchgegangene Intellektualität naheliegende Option verzichtet, das Phänomen der Verstockung, also menschlicher Widersetzlichkeit gegen das Wirken der Gnadenmacht des Heiligen Geistes, einfach als Folge eines bloß kognitiven (Selbst-)Missverständnisses aufzulösen. Andererseits wollten sie allerdings auch die Option, die Kant in seiner Religionsschrift mit der Lehre vom radikalen Bösen eröffnet hatte, nicht bereits als Lösung des Problems akzeptieren. Dieser zufolge wäre ‚Verstockung‘ bzw. im Konkreten ‚die Sünde wider den Heiligen Geist‘ als Illustration der anthropologischen Abgründigkeit der Sünde alias der selbstverschuldeten Verkehrung der obersten Maxime des Willens zu verstehen. Aus der Sicht der modernen Theologie würde mit diesem Verständnis die Wirksamkeit der göttlichen Vergebungsgnade dadurch entscheidend beschränkt, dass sie in den heroischen Akt einer ‚Revolution der Denkungsart‘ aufgelöst und durch diesen womöglich ersetzt würde, dessen Möglichkeitsbedingungen theologisch zumindest ungeklärt wären. Die klassisch-modernen Dogmatiker haben sich aber auch geweigert, jenes Problem dadurch zu lösen, dass sie es durch eine vermeintliche ‚Vergrundsätzlichung‘ der Betrachtungsweise aus dem Themenbestand der dogmatischen Sündenlehre faktisch ausklammerten. Diese auf den ersten Blick ebenso elegante wie reformationsnahe Option haben sich erst neuere Dogmatiken zu eigen gemacht, wie sich an Wilfried Härles einflussreichem Lehrbuch illustrieren lassen wird.

3. Die ‚Sünde wider den heiligen Geist‘ in der modernen Theologie

3.1 *Gottlosigkeit als unmögliche Möglichkeit (I) – Friedrich Schleiermacher*

In Schleiermachers paradigmatischem Entwurf einer subjektivitäts- und näherhin bewusstseinstheoretischen Restrukturierung der Theologie ist die Sündenlehre ein wichtiges Kapitel, das dem Autor anscheinend nicht geringe Probleme bereitet hat. Zumindest an einer Stelle bekennt er eine Gemütslage, wie sie sich ansonsten nirgends in der Glaubenslehre findet, nämlich ‚Verzweiflung‘; ‚Verzweiflung ... daran, das Dasein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinen‘²⁶. Stellt man in Rechnung, dass ‚Verzweiflung‘ ihrerseits gemäß „mittelalterlichen beicht- und buszbüchern“ eine der „sieben sünden wider den heiligen geist“²⁷ ist, dann scheint der Topos hier gewissermaßen auf den modernen Theoretiker zurückzuschlagen. Woran liegt das?

Im Problem der letztlich Unvereinbarkeit der Sünde, und zwar des ‚Daseins der Sünde‘ als solcher und im Allgemeinen, mit der göttlichen Allmacht spiegelt sich deren Unvereinbarkeit mit der *condition humaine*, so wie Schleiermacher sie auffasst, näherhin mit der von ihm postulierten anthropologischen Allgemeinheit der Religion oder des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit. Sofern nämlich als ursächlich für die Sünde oder konkret für jenes zugespitzte Phänomen der Verstockung „ein von dem göttlichen [...] völlig unabhängige[r] Wille[]“ angenommen werden muss, „in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe“²⁸ – die kantische Deutung – würde dies eine „Vorstellung“ implizieren, „durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt, mithin aufgehoben und das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl für eine Täuschung erklärt wird.“²⁹ Metaphysisch, absolutheitstheoretisch und mehr noch subjektivitätstheoretisch verbietet sich für Schleiermacher ein Verständnis von Sünde als ‚Verstockung‘ im (tatsächlich oder vermeintlich) biblischen Sinn einer radikalen Widersetzlichkeit im Menschen gegen Gott und das Gute. Sünde kann aus seiner Sicht nur relativ und nur an der Gnade und im Gegenüber zu ihr ausgesagt werden. Sie ist als „eine[] durch die [relative] Selbständigkeit der sinnlichen Functionen [sic] verursachte[] Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“³⁰ zu denken. Im Vollsinn erkannt wird sie erst „vom Erlösungsbewusstsein als dem

²⁶ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (21830/31), Bd. 1, hrsg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/ New York: Walter de Gruyter 2008, § 80, 494.

²⁷ GRIMM, JACOB/GRIMM WILHELM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 25, Sp. 2695, München: dtv 1999; zit. n. <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=G V06856#XGV06856>.

²⁸ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 492.

²⁹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 492.

³⁰ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 408.

Bewusstsein verdankter Freiheit³¹. Von diesem aus „erscheint“ nämlich „der Vollzug unmittelbarer Selbsttätigkeit“, als welcher jene aktiv bejahte Selbständigkeit der sinnlichen Funktion subjektivitätstheoretisch zu bestimmen ist, „als die faktische und nicht immer schon bewusst vollzogene Negation der Verdanktheit unserer Selbsttätigkeit“³², als welche subjektivitätstheoretisch wiederum das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zu verstehen ist. Weil und insofern solchermaßen das Gottesbewusstsein, also das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, als Deutungintegral von Selbst- und Weltbewusstsein in jedem über den Stand des animalisch-sinnlichen bzw. frühkindlichen, „thierartig verworrene[n]“³³ hinausgehenden Zustand des Selbst- und Weltbewusstseins zumindest hintergründig mitgesetzt und in wenigstens rudimentärem Zustand auch (mit-) bewusst sein muss, sei Sünde als Zustand der relativen Hemmung dieser Grunddimension des Bewusstseins, nämlich als Hemmung ihrer das Bewusstsein als Ganzes bestimmenden Kraft, zu verstehen und damit als Zustand, der seinerseits wiederum konstitutiv mit einem ebenfalls zumindest rudimentären Bewusstsein seiner selbst verbunden zu denken ist. Der ‚Zustand der Verstockung‘ wäre in diesem Deutungsschema als Bewusstseinszustand zu verstehen, der analog zu einem entwicklungs-anfänglichen ‚Zustand der Unschuld‘ dadurch gekennzeichnet ist, dass „das Gottesbewusstsein gar nicht mehr wirksam in ihm ist“³⁴.

Nähere Analysen dazu gibt Schleiermacher in § 74, dessen Leitsatz die These aufstellt: „Es besteht in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, dass sie nicht in Allen in demselben Verhältnis zur Erlösung steht.“³⁵ Zur Erläuterung dieser These führt er die traditionelle Formalunterscheidung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden auf den Unterschied „in den Verhältnissen des Handelnden zur Erlösung“³⁶ zurück. Im Gebiet der Erlösung, also im Christentum, sind alle Sünden lässliche, d. h. vergebare und vergebene Sünden, während außerhalb desselben alle Sünden unvergebare, weil unvergebene seien. Dies kann zugleich so beschrieben werden, dass im Gebiet der Erlösung stets ein „Zustand der Freiheit“³⁷ gegenüber einem gegensätzlichen Zustand der „Knechtschaft“³⁸ vorwalte, wobei – wie Schleiermacher in modifizierender Aufnahme des reformatorischen *simul iustus ac peccator* schreibt – „die Freiheit in der Ausübung nur allmählig wachsend auch noch mit

³¹ AXT-PISCALAR, CHRISTINE, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen: Mohr Siebeck 1996, 200.

³² AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit*, 200.

³³ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 43.

³⁴ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 406.

³⁵ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 460.

³⁶ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 466.

³⁷ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

³⁸ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

Spuren der Knechtschaft vermischt sein wird³⁹. Ausgenommen, allerdings eben nur begriffstechnisch, von diesem Gebiet des relativen Ineinander von Freiheit und Knechtschaft bzw. von Gnaden- und Sündenbewusstsein, wird zunächst allerdings die ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ als „absolute Todsünde“⁴⁰. Mögliche Kandidaten dafür wären „Zustände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verstockung“⁴¹. Bei näherem Hinsehen ließen sich jedoch die beiden ersteren Phänomene noch als Formen der Knechtschaft verstehen. Dies sei bei ‚Verstockung‘ *per definitionem* nicht der Fall, insofern diese zu bestimmen sei als

bewusste[r] und feste[r] Wille, das Gottesbewusstsein nicht zu vollziehen. Allein zu diesem Zustande können [nur Annäherungen stattfinden]⁴², da die Richtung auf das Gottesbewusstsein einen integrierenden Bestandteil der menschlichen Natur bildet [...]. Sollte es aber als unerwecklich erstorben angesehen, mithin der Verstockte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden: so wäre dies eine particularistische Beschränkung des Gebietes der Erlösung.⁴³

‚Verstockung‘ ist mithin „im strengen Sinne kein menschlicher Zustand“⁴⁴. Dieser „Ausdruck kann also“, so schrieb Schleiermacher in der Erstauflage in wünschenswerter Deutlichkeit,

nur einen Grenzpunkt bezeichnen, wie er denn auch im N.[eu]en Test.[ament] nur als Warnung vorkommt, und es wäre unrecht ihn in einem andern Sinne in die didaktische Sprache aufzunehmen⁴⁵.

Nicht ganz zu übersehen scheint bei diesen Aufstellungen eine gewisse Tendenz zum Postulatorischen und zur argumentativen Zirkularität. Diese dürfte in dem Sachverhalt gründen, dass das Phänomen der Verstockung, wie es tathaft in der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ zum Ausdruck kommt, nicht nur phänomenologisch, sondern in der Tat auch argumentationslogisch am Rande der Schleiermacher’schen Glaubens- und Sündenlehre zu stehen kommt. Dies wiederum hängt mit der eigentümlichen gnoseologischen Struktur von religiösem Bewusstsein im Allgemeinen und Sündenbewusstsein im Besonderen, zusammen, die einerseits ein anthropologisches Existenzial bezeichnet, andererseits jedoch zugleich immer nur in ihrer durch das christliche Erlösungsbewusstsein aktualisierten Form zu signifikantem Bewusstsein ihrer selbst kommen soll. Die subjektivitätstheoretische Rekonstruktion der Religion führt Schleiermacher in

³⁹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

⁴⁰ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 466.

⁴¹ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1830/31*, 467.

⁴² Vgl. „Clemen cj. nach 1. Aufl., § 96,2.“ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, hrsg. v. Redeker, Martin, Berlin: Walter de Gruyter 1960, 408.

⁴³ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 467 f.

⁴⁴ SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 490.

⁴⁵ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Der christliche Glaube 1821/22*, Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1984, 306.

seinen einleitenden Lehrsätzen aus der Ethik, insbesondere in den berühmten §§ 4 und 5, nur so weit durch, wie es nötig ist, die Struktur des christlich-frommen Selbstbewusstseins klar entfalten zu können. Für die Zwecke der Glaubenslehre ist dies auch genug. Mit Phänomen und Terminus der Verstockung, aktualisiert in jenem Topos der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘, ist freilich dann im Rahmen der Sündenlehre genau jene Dimension der Sünde anvisiert, die einen Punkt jenseits des Gegensatzes von Sünden- und Gnadenbewusstsein und damit zugleich jenseits der solchermaßen differenzierten Einheit von Sünde und Sündenbewusstsein markiert. Er impliziert die Möglichkeit einer willentlichen Hinderung der Ausdifferenzierung des Gottesbewusstseins als integrierendem Element für Selbst- und Weltbewusstsein überhaupt. Die Möglichkeitsbedingung einer solchen willentlichen Negation des Gottesbewusstseins ist unter Schleiermachers Bedingungen unklar, weil sie ihrerseits eine alternative Integration des Selbstbewusstseins zugleich voraussetzt und wiederum bestreitet. Sie ist so gesehen und um mit einer allerdings anders gemeinten hamartologischen Formel Karl Barths zu reden, eine ‚unmögliche Möglichkeit‘. Ob diese Doppeldeutigkeit der konstruktionsbedingte Grund für die Verzweiflung des Konstrukteurs der Sündenlehre gewesen ist, kann nur vermutet, aber nicht zwingend nachgewiesen werden.

Anzumerken ist, dass der Sündenbegriff und damit auch der radikale Begriff einer ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ in Schleiermachers materialer Ethik *Die christliche Sitte*, wenn ich recht sehe, gar nicht vorkommt. Hier ist lediglich – wie auch in der Glaubenslehre – von der „Selbständigkeit der niederen Lebenspotenz“ die Rede, welche „ein Gelüst des Fleisches wider den Geist“ ist „und die Hemmung, die davon ausgeht, ist es, was als Unlust empfunden werden kann.“⁴⁶

Mit der Unlust entsteht [...] der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höheren und der niederen Lebenspotenz, der aufgehobene Normalzustand, hergestellt werden soll⁴⁷.

„Absolute Seligkeit“, bzw. auf der anderen Seite des Kontinuums, ein Moment, in dem „im Selbstbewusstsein der Anspruch auf Gemeinschaft mit Gott noch nicht gesetzt ist“⁴⁸, ist zu denken möglich, kommt aber in der Wirklichkeit nicht vor. Dass die Regung auf die „Gemeinschaft mit Gott“ zeitlebens gar nicht auftreten oder im Leben wieder gänzlich verloren gehen könne, wird von Schleiermacher in der *Christlichen Sitte* nicht erwogen. Desgleichen werden der Gegenwirkung gegen die Unlust bedingte Hemmung des Gottesbewusstseins zwar die weiten Bereiche des „wiederherstellenden“ bzw. „reinigenden Handelns“ in Kirche und

⁴⁶ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hrsg. v. Jonas, Ludwig (Sämtliche Werke I, 12), Berlin: G. Reimer 21844, 44.

⁴⁷ SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte*, 44.

⁴⁸ SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte*, 43

Staat zugeordnet, aber von Sünden oder gar Sünden wider den Heiligen Geist ist hier nirgendwo die Rede.

3.2 *Gottlosigkeit als unmögliche Möglichkeit (II) – Karl Barth*

Dass Karl Barth ungeachtet aller grundlagentheoretischen Differenzen in der Sündenlehre nicht einfach alle Erkenntnisse seines großen Vorgängers und Antipoden über Bord geworfen hat, mag schon an dem Umstand erkennbar sein, dass er wie dieser den Topos der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ als „Grenzbegriff“⁴⁹ auffasst. Zugleich kommt er ähnlich wie Schleiermacher bei dessen Erörterung auf die pragmatisch-epistemologische Dimension des Problems zu sprechen, insofern er nämlich die diesem Begriff zugrundeliegende „Unterscheidung von letaler und venialer Sünde“ als „undurchführbar“ bezeichnet und dies so begründet: „Sie ist tief uninteressant. Sie ist aber in letztem Ernst darum abzulehnen, weil sie eine gefährliche Tendenz in der Richtung auf diesen schrecklichen Grenzbegriff hat.“⁵⁰ Das ist unverkennbar eine paradoxe Formulierung: Unvergebar ist, grenzbegrifflich gesprochen, einzig diejenige Sünde, welche die Unvergebarkeit der Sünden bzw. bestimmter Sünden behauptet. Legen wir diese These einer Auslegung von Barths Deutung dieses Topos zugrunde, dann dürfte es sich von vorneherein verbieten, diese und seine Sündenlehre insgesamt als einseitige Kritik an der bewusstseinstheoretischen Hamartologie Schleiermachers und als einfachen Reontologisierungversuch zu deuten.

Barths hamartologische Grundidee erhellt aus seiner Bestimmung von „Religion“ als „Unglaube, [...] eine[r] Angelegenheit, man muss geradezu sagen: [der] Angelegenheit des *gottlosen* Menschen“⁵¹. Atheismus wird zum Wesenskern von Religion. Damit ist die Hamartologie entscheidend ausgeweitet. Zugleich rückt der Glaube an die Vergebung in die Erkenntnisposition der Sünde ein. Religion alias Sünde ist jedweder menschliche Versuch, sich der grundsätzlich passiven Struktur des Glaubens zu entziehen. Damit scheint zugleich all denjenigen Momenten, die in der reformatorischen und altprotestantischen Dogmatik die Plausibilisierungsgesichtspunkte für eine positive Aufnahme des Topos von der Unvergebarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist bildeten, im Ansatz der Boden entzogen. Nicht die Subjektivität des Menschen, sondern alleine die sich in Jesus Christus manifestierende Subjektivität Gottes soll nunmehr die Erkenntnisfolie für die Sünde und ihre Kraft bieten. Konsequenterweise bestreitet Barth darum in seiner Lehre nicht nur die Legitimität der Unterscheidung zwischen „lässlichen“, vergebbaren und unvergebbaren (Tod-)Sünden, sondern auch die

⁴⁹ BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 4/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1978, 558.

⁵⁰ BARTH, KD 4/2, 558.

⁵¹ BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980, 327.

Legitimität aller jener Differenzierungen der lutherisch-altprotestantischen Orthodoxie. Abzulehnen sei genauso die „Unterscheidung von willentlicher und unwillentlicher Sünde“⁵².

Die positive Funktion jener „Entgegenstellungen“ sei gleichwohl die pragmatische Einsicht,

dass das Urteil, unter dem wir stehen, ein umfassendes, dass es aber auch ein je ganz konkretes Urteil ist. Spricht das Wort Gottes Alle in Allem schuldig, so tut es das doch nicht im Allgemeinen und gleichförmig, sondern im besonderen Blick auf einen Jeden an seinem Ort und wieder im besonderen Blick auf dieses und dieses besondere Tun: so dass des Menschen Elend durchaus keine Nacht ist, in der alle Katzen grau sind, sondern für jeden – und bei Jedem [sic] je in diesem und diesem besonderen Tun – sein eigenes Profil und seine eigene dunkle Farbe hat.⁵³

Innerhalb dieser pragmatisch-epistemologischen Wendung der materialen Hamartologie kommt dem Topos von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ eine besondere Bedeutung zu. Er bildet nämlich als Grenzbegriff die Figur der Ausnahme von der allgemeinen Regel:

Ist seiner Vergebung nicht *Jeder* mit *allen* seinen Sünden schlechterdings bedürftig und ist seine Vergebung nicht unterschiedslos *jedem* Sünder mit *allen* seinen Sünden verheissen – mit alleiniger Ausnahme gerade dessen, dem er als der barmherzige Gott offenbar und bekannt sein [sic!], der sich aber an seine Barmherzigkeit dennoch nicht halten, der sich der Vergebung, aber auch der Vergabungsbedürftigkeit aller seiner Sünden entziehen, der sich also jener Mr. [sic.] 3, 28 f. Par. als Grenzbegriff angedeuteten ‚Sünde gegen den Heiligen Geist‘ schuldig machen sollte?⁵⁴

Diese affirmative Rede überrascht. Sie passt jedoch zu der exegetischen Erklärung: „Es gab“ im neutestamentlichen Christentum

ein nicht vergebbares Reden gegen den Heiligen Geist, eine Verleugnung und Verleumdung des offenbaren und erkannten Geheimnisses seiner [sc. Jesu Christi] Existenz, seiner Worte und Taten: die Pharisäer, die sein ihnen offenkundiges Werk als Teufelswerk und also die guten Früchte eines guten Baumes als böse erklärten, sollten sich fragen, ob sie sich nicht dieser Lästerung schuldig machten (Matth. 12, 31–35). Grundsätzlich galt auf alle Fälle: ‚Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut‘ (Matth. 12, 30), von J.A. Bengel richtig interpretiert: *Non valet neutralitas in regno Dei*.⁵⁵

Dies sei auch im Gleichnis vom Weltgericht, Mt. 25, 31–46, die vorausgesetzte Anschauung: „So, in dieser *kritischen* Funktion, hat der Mensch Jesus sich der Gemeinde und ihrer Überlieferung aufgedrängt. So hat sie ihn gesehen.“⁵⁶

⁵² BARTH, *KD* 4/2, 557.

⁵³ BARTH, *KD* 4/2, 557.

⁵⁴ BARTH, *KD* 4/2, 558.

⁵⁵ BARTH, *KD* 4/2, 177.

⁵⁶ BARTH, *KD* 4/2, 177.

Allerdings steht dieser affirmativ-pragmatischen Deutung des Theologumenon eine auf Israel bezogene Formulierung aus der Erwählungslehre gegenüber:

[E]s ist der Ungehorsam der Juden darum viel schauderhafter als der der Heiden, weil er ja inmitten der Offenbarung ihrer Erwählung, inmitten des Vollzuges des Bundes zwischen Gott und ihnen vollbracht wurde und noch wird, weil er ja in der Verwerfung ihres ihnen erschienenen und für sie gekreuzigten Messias besteht und also wohl als die unvergebbare Sünde gegen den Heiligen Geist sich darzustellen scheint.⁵⁷

Doch diese Gegenüberstellung der „Nichtigkeit des heidnischen gegen die Gewichtigkeit des jüdischen Ungehorsams“⁵⁸ wird sofort wieder aufgehoben. „[H]eimlich“ sei die „Aktion des Erbarmens Gottes den Juden gegenüber *im Gang begriffen*.“⁵⁹

Damit ist neben der Sündenlehre der andere dogmatische *Locus*, in welchem bei Barth der Topos von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ – gut reformiert – steht, ins Auge gefasst: die Erwählungslehre. Der größere Zusammenhang ist hier mit den Begriffen Verwerfung bzw. „Verstockung“ bezeichnet. Letzterer Begriff wird von Barth in Auslegung von Röm. 9,18 bzw. 11,7 vor allem auf Israel bezogen.⁶⁰ Die Pointe dieser und ähnlicher Texte ist aus seiner Sicht,

dass Gott verstocken kann und tatsächlich verstockt [...]. Sie [sc. diese Texte] sagen es aber auch alle, indem sie nach dem ausblicken, was Gott dort deutlich macht, wo er nicht verstockt, sondern erleuchtet, wo er sich nicht verbirgt, sondern sich zu erkennen gibt. Sie sagen es also alle so, dass der Ernst dieses Verstockens sichtbar gemacht, aber auch die *Vorläufigkeit* dieser Massnahme Gottes nicht geleugnet wird. Das *letzte Wort* auch über die Verstockten ist damit, dass die Weissagung sie als solche bezeichnet, noch *nicht* gesprochen.⁶¹

Auf diese – wiederum charakteristisch pragmatologische – Weise setzt Barth seine christozentrische Umdeutung der klassischen, insbesondere reformierten Lehre von der doppelten Prädestination um: „Paulus hat [sc. Röm. 9,] v. 18 nicht das *decretum absolutum* verkündigt.“⁶²

Offensichtlich zielt Barth dementsprechend mit seinem Begriff von der unvergebbaren Sünde, die in der Leugnung der offenbaren Vergebungstat Jesu Christi besteht, darauf, diesen als „Grenzbegriff“ in der Weise zu veranschaulichen, dass er ihn pragmatisch-performativ vorführt: „*Non valet neutralitas in regno Dei*“. Auf diese Weise versucht er, die ihrem semantischen Gehalt nach spekulative Frage nach der Möglichkeit einer unvergebbaren Sünde an ihren existenziellen Ort im Binnendiskurs je individueller Selbsterkenntnis des Glaubenden zurück-

⁵⁷ BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 2/2, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980, 335.

⁵⁸ BARTH, *KD 2/2*, 335.

⁵⁹ BARTH, *KD 2/2*, 335.

⁶⁰ Vgl. BARTH, *KD 2/2*, 243–245; 305 f.

⁶¹ BARTH, *KD 2/2*, 306.

⁶² BARTH, *KD 2/2*, 245.

zubinden. „Blasphemie“, so lässt sich aus diesen Ausführungen Barths extrapolieren, gehöre weder in eine spekulativ-philosophische Gotteslehre⁶³, noch gar in ein staatliches Gesetzbuch: Ihr Sitz im Leben ist praktisch der „eines Beichtspiegels“, theoretisch der einer Epistemologie der Sündenlehre.

Allerdings hat Barth diese klare Tendenz zur theologischen Immanentisierung und Radikalisierung des Topos nicht daran gehindert, ihn gleichwohl in einer bestimmten Hinsicht materialetisch zu konkretisieren. Er hat ihn sogar als massiven Kampfbegriff im Raum politischer Ethik und Rhetorik verwendet. Das wohl berühmteste Beispiel dafür stammt aus dem Vortrag „Die Kirche und die politische Frage von heute“, den er am 5. Dezember 1938, also kurz nach der deutschen Pogromnacht vom 9. November, in Wipkingen (Kanton Zürich) gehalten hat. Dieser Text zählt zu den schärfsten Dokumenten von Barths kirchen- und staatspolitischem Kampf gegen den Nationalsozialismus. In hellsichtiger Weise schließt er dabei von den Pogromen auf das ihnen zugrundeliegende Programm einer „physische[n] Ausrottung [...] des Volkes Israel“⁶⁴. Die theologisch-politischen Spitzensätze in diesem Zusammenhang lauten:

Wer den Juden verwirft und verfolgt, der verwirft und verfolgt doch den, der für die Sünden der Juden und dann und damit erst auch für unsere Sünden gestorben ist. Wer ein prinzipieller Judenfeind ist, der gibt sich als solcher, und wenn er im übrigen ein Engel des Lichtes wäre, als prinzipieller Feind Jesu Christi zu erkennen. Antisemitismus ist Sünde gegen den Heiligen Geist. Denn Antisemitismus heisst Verwerfung der Gnade Gottes. Der Nationalsozialismus aber lebt und webt eben im Antisemitismus.⁶⁵

Dieser „eigentlich durchschlagende, biblisch-theologische Grund“⁶⁶ wird in Barths Augen ergänzt oder elaboriert durch die sich im Nationalsozialismus auf evidente Weise vollziehende „grundsätzliche Auflösung des rechten Staates“⁶⁷.

3.3 Gottlosigkeit als ‚unmögliche Möglichkeit‘ in der neueren Dogmatik

Die Sündenlehre ist in der neueren protestantischen Theologie insgesamt konzentriert auf eine Lehre von der „Gebrochenheit und Verkehrung der menschlichen Identität“⁶⁸ bzw. von „Ichsucht und Selbstverfehlung“⁶⁹. In neueren und

⁶³ Vgl. die Bemerkung: „Es war vielleicht der entscheidende exegetische Irrtum der klassischen Prädestinationslehre, dass sie – an der Sache der Menschen (nicht zu deren Vorteil!) mehr interessiert als an der Sache Gottes – den Skopus von Röm. 9, 18 in dem persönlichen Dransein und Geschick des Mose und des Pharao [...] zu sehen meinte.“ BARTH, *KD 2/2*, 243 f.

⁶⁴ BARTH, KARL, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1945, 69–107, 90.

⁶⁵ BARTH, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, 90.

⁶⁶ BARTH, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, 89.

⁶⁷ BARTH, *Die Kirche und die politische Frage von heute*, 90.

⁶⁸ PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983, 77.

⁶⁹ PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 83.

aktuellen Dogmatiken und Ethiken protestantischer Provenienz sind die Sündenlehren darum in der Regel quantitativ wie auch hinsichtlich des materialen Differenzierungsgrades stark geschrumpft. Ausgearbeitete Lehren von den *peccata actualia* finden sich praktisch keine mehr. Diese werden vielmehr als für sich genommen kaum noch theoriefähige oder -bedürftige Epiphänomene der – in Christus überwundenen – Sündhaftigkeit des Menschen betrachtet. So ist auch die klassische Unterscheidung zwischen „lässliche(n) Sünden“ und „Todsünden“ aus der protestantischen Theologie der neueren Zeit meist ohne nähere Angabe von Gründen verschwunden.⁷⁰

Die Gründe für diesen allgemeinen Rückzug aus der Material- auf die Fundamentalhamartologie sind leicht erkennbar und in der Tat gewichtig: Aufgabe der (protestantischen) Theologie ist nach allgemeiner Überzeugung ihrer Vertreter und Vertreterinnen nicht die religiöse Verdoppelung von philosophisch-ethischen Moraltheorien oder gar staatlichen Strafgesetzbüchern. Außerdem hat sich die Theologie der Versuchung der Einnahme eines Standpunktes *respectu Dei* zu enthalten. Dem notorischen Hang zur Spekulation über absolute Verwerfung, der mit den Theologumena der Sünde wider den Heiligen Geist bzw. des Phänomens der ‚Verstockung‘ intrinsisch verbunden ist, muss sie sich zu entziehen versuchen. Diese Reflektiertheit zeigt sich auch an den Eschatologien. Der Gerichtsgedanke soll zwar nicht zugunsten einer Allversöhnungslehre aufgegeben, aber auch er soll von allen spekulativen Elementen möglichst freigehalten werden. ‚Gericht‘ wird demgegenüber in der Regel heuristisch-personal verstanden als „Aufdeckung der Wahrheit des irdisch-geschichtlichen Lebens“⁷¹.

Wer demgegenüber nach mehr oder weniger intensiv ausgearbeiteten materialen Hamartologien, namentlich nach affirmativen Konzeptionen von Todsünde und ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ sucht, muss zu katholischen Dogmatiken greifen. *Pars pro toto* zitiert sei nur der Katechismus der Katholischen Kirche.⁷² Hier erfreuen sich die klassischen Unterscheidungen bester Gesundheit. In einem eigenen Abschnitt wird die „Verschiedenheit der Sünden“⁷³ erörtert. Dort heißt es:

Die Sünden sind nach ihrer Schwere zu beurteilen. Die schon in der Schrift erkennbare Unterscheidung zwischen Todsünde und lässlicher Sünde wurde von der Überlieferung der Kirche übernommen. Die Erfahrung der Menschen bestätigt sie. Die Todsünde zer-

⁷⁰ Bei Wilfried Härle etwa geht das so: „Abweichend von den zahllosen traditionellen Einteilungsschemata der Tatsünden (z. B. in ‚lässliche Sünden‘ und ‚Todsünden‘) möchte ich hier anknüpfen an die [eigene] These [...], der Ursprung der Sünde liege im Umgang des Menschen mit seiner Angst, genauer gesagt: in dem qualitativen Sprung, in dem sich kreatürliche in dämonische Angst verwandelt.“, HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 42012, 493.

⁷¹ HÄRLE, *Dogmatik*, 659.

⁷² KATHOLISCHE KIRCHE (Hg.), *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien: Paulusverlag 1993.

⁷³ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 487.

stört die Liebe im Herzen der Menschen durch einen schweren Verstoß gegen das Gesetz Gottes. In ihr wendet sich der Mensch von Gott ab [...] und zieht ihm ein minderes Gut vor. Die lässliche Sünde lässt die Liebe bestehen, verstößt aber gegen sie und verletzt sie.⁷⁴

Ganz ähnlich wie in der lutherisch-altprotestantischen Orthodoxie werden die Bedingungen für das Genus Todsünde in juristischer Klarheit definiert:

Damit eine Tat eine Todsünde ist, müssen gleichzeitig drei Bedingungen erfüllt sein: ‚Eine Todsünde ist jene Sünde, die eine schwerwiegende Materie zum Gegenstand hat‘, d.h. einen Verstoß gegen die Zehn Gebote darstellt, „und die dazu mit vollem Bewusstsein und bedachter Zustimmung begangen wird.“⁷⁵

Todsünden sind durchaus nicht unvergebbar; jedoch gilt: „Da die Todsünde in uns das Lebensprinzip, die Liebe, angreift, erfordert sie einen neuen Einsatz der Barmherzigkeit Gottes und eine Bekehrung des Herzens, die normalerweise im Rahmen des Sakramentes der Versöhnung erfolgt.“⁷⁶ Davon zu unterscheiden sei die ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘. Dazu heißt es:

Die Barmherzigkeit Gottes ist grenzenlos; wer sich aber absichtlich weigert, durch Reue das Erbarmen Gottes anzunehmen, weist die Vergebung seiner Sünden und das vom Heiligen Geist angebotene Heil zurück. Eine solche Verhärtung kann zur Unbußfertigkeit bis zum Tod und zum ewigen Verderben führen.⁷⁷

Bei allem Traditionalismus dieser Bestimmungen ist doch auch eine Sensibilität für die theologische Fundamentalproblematik der Sünde erkennbar: Zum einen werden Todsünden gerade nicht als unvergebbar, sondern ‚lediglich‘ als solche betrachtet, die eines besonderen Neuanfangs bedürftig sind. Zum andern wird auch in der Beschreibung der Sünde wider den Heiligen Geist die Rede von der Unvergebbarkeit vermieden; die Folge ‚ewiger Verderbnis‘ unterliegt dem Vorbehalt einer Kann-Bestimmung. Damit lässt sich auch in dieser neo-klassischen Kasuistik die Logizität der Grenzbegrifflichkeit mindestens erahnen. Von hier aus kann man sich fragen, ob die aktuelle protestantische Theologie wirklich gut daran tut, die grenzbegriffliche Rede von einer potenzierten Sünde, nämlich eben derjenigen, die sich den Bedingungen der Sündenvergebung beharrlich verweigert, aus ihrem Reflexionsfeld zu entlassen.

Fazit: Pro und Contra Grenzbegriffslogik

Für eine solche Maßnahme (der Entlassung) spricht, dass sich die Konzeption der gewissermaßen reflexiv potenzierten Sünde soteriologisch schwer halten lässt: Sie setzt ihrerseits, wie in besonderer Klarheit die klassischen oder neoklas-

⁷⁴ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 487, Ziffer 1854 f.

⁷⁵ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 488, Ziffer 1857.

⁷⁶ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 488, Ziffer 1856.

⁷⁷ KATHOLISCHE KIRCHE, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 489, Ziffer 1864.

sischen Moralmetaphysiken der Altprotestantischen Orthodoxie oder der katholischen Theologie zeigen, das Konzept eines freien, selbstbestimmten Willens voraus, dessen Konstitution dann jedoch mit den Bedingungen, welche das Gnadengeschehen der Freiheit setzt, kaum zu vermitteln ist. Die protestantische Theologie hat sich einer solchen Konzeption bloß ‚formaler‘ Freiheit stets widersetzt. In ihren klassisch-modernen Konzeptionen scheint sie ihm aber gleichwohl, wie die Hamartiologien Schleiermachers und auch Barths zeigen, faktisch das Recht einer grenzbegrifflichen Stellung zugebilligt zu haben. Der Grund für diese – vermeintliche – Inkonsequenz dürfte, wie bei beiden Theologen zu zeigen versucht, darin bestehen, dass ohne den Aufbau eines solchen Grenzbegriffs die Charakteristik des Glaubens bzw. des Rechtfertigungsgeschehens als eines dynamisch-aktualen Vorgangs der Überwindung des Bösen im Menschen durch Gott selbst und damit auch der stets agonalen Durchsetzung der Freiheit gegen die Unfreiheit zu verblassen droht. In der Tat kann man sich darum, so meine ich mit diesen protestantischen Klassikern, fragen, ob die neuere protestantische Theologie gut beraten ist, wenn sie auf die entsprechenden hamartiologischen Reflexionen mehr oder weniger vollumfänglich glaubt verzichten zu können.

Man kann sich auch fragen, ob sie mit dieser Entparadoxialisierung der Fundamentelethik der materialen Ethik, auch und gerade der politischen Ethik, einen guten Dienst erweist. Karl Barth hat, wie sein Text von 1938 zeigt, sich nicht gescheut, im Zuge einer ausdrücklich politischen Wendung seiner Offenbarungstheologie theologische, ethische und politische Kategorien bewusst zu entdifferenzieren und vom Antisemitismus und der mit ihm verbundenen nationalsozialistischen Menschenverachtung als einer „Sünde gegen den Heiligen Geist“ gesprochen. Gewiss hat er damit nicht gemeint, dass die konkreten Personen, die in jenen Jahren diese Sünde begangen haben, der christlichen Vergebung grundsätzlich zeit ihres Lebens nicht mehr teilhaftig werden könnten. In einem nur zwei Jahre später entstandenen Text hat Barth mit Bezug auf Adolf Hitler erklärt, „dass Jesus Christus auch für ihn gestorben und auferstanden ist und dass wir auch für ihn und gerade für ihn zu beten haben“⁷⁸. Das gedankliche Problem dieser materialethischen Konkretion liegt nicht in dieser ihrer Ausführung, sondern in ihrer fundamentelethischen Begründung, die einen gewissen biblizistischen Positivismus nicht abzustreifen gewillt ist. Dieser versteht mit Blick auf das Judesein des Menschen Jesus Antisemitismus als Ausbruch aus dem und Verdikt gegen den christozentrischen Begründungskreis von Christentum und Theologie. So erklärt sie ihn zu einer Form von Antihumanismus *sui generis* und kann gerade darum den Bogen zum prinzipiell-programmatischen Verstoß gegen demokratische Rechtstaatlichkeit als der zweiten strukturellen ‚Sünde‘ des Nationalsozialismus zwar herstellen, aber diesen nicht mit der gebotenen Klarheit begründen.

⁷⁸ BARTH, *Des Christen Wehr und Waffen*, 142.

Demgegenüber, aber gleichwohl mit der klassischen Moderne, also mit Barth und auch mit Schleiermacher, ist, so meine ich, vor dem Hintergrund der hier angestellten Überlegungen, nicht nur an der grenzbegrifflichen Logik jenes Theologumenon von der ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘, sondern durchaus auch an ihrer fundamentalethischen und zugleich fundamentalpolitischen Konkretion festzuhalten: ‚Sünde wider den Heiligen Geist‘ geschieht in der Tat auch heute noch überall dort, wo „böswillige Absage, feindliche Bestreitung, furchtbare Lästerung und sich aller Heilmittel widersetzende und bis zum Lebensende festgehaltene Ablehnung der klar erkannten und im Gewissen gebilligten göttlichen Wahrheit“⁷⁹ anzutreffen ist, nämlich – in ethischer Wendung – derjenigen „göttlichen Wahrheit“, dass Menschen nicht zum Gegenstand willkürlicher Erniedrigung gemacht werden dürfen.⁸⁰ Ob freilich diese Wahrheit bei den Betreffenden in der Tat den Status „der klar erkannten und im Gewissen gebilligten göttlichen Wahrheit“ hat, ob mithin davon auszugehen ist, dass sie ihnen als Menschen qua Menschsein ins Herz geschrieben ist, ist empirisch eine offene Frage. Normativ-theologisch, also postulatorisch muss sie positiv beantwortet werden, wenn anders das Fundament des Moralischen selbst nicht zerstört werden soll. Dass dies geschehen könnte, ist Gegenstand jener theoretischen und zugleich praktischen ‚Verzweiflung‘, die sich bei Schleiermacher so unvermittelt Luft macht. Die Theologie darf nicht mehr lösen wollen, als der Glaube zu hoffen imstande ist.

Literaturverzeichnis

- ALTHAUS, PAUL, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Gütersloh: C. Bertelsmann ²1949.
- AXT-PISCALAR, CHRISTINE, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen: Mohr Siebeck 1996.
- AXT-PISCALAR, CHRISTINE, Art. Sünde VII. Reformation und Neuzeit, in: *Theologische Realenzyklopädie* 23 (2006), 400–436.
- BARTH, KARL, Die Kirche und die politische Frage von heute, in: ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1945, 69–107.
- BARTH, KARL, Des Christen Wehr und Waffen, in: ders., *Eine Schweizer Stimme 1938–1945*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1945, 123–146.
- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1, *Die Lehre vom Worte Gottes*, zweiter Teil, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980.
- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 2, *Die Lehre von Gott*, zweiter Teil, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980.

⁷⁹ Vgl. SCHMID, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 171.

⁸⁰ Wer möchte, kann hierin den thymotologischen Kern moderner protestantischer Ethik sehen.

- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 4, *Die Lehre von der Versöhnung*, zweiter Teil, Zürich: Theologischer Verlag Zürich ³1978.
- GRIMM, JACOB/GRIMM WILHELM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 25, Sp. 2695, München: dtv 1999.
- HÄRLE, WILFRIED, *Dogmatik*, Berlin/New York: Walter de Gruyter ⁴2012.
- HEPPE, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*, hrsg. v. Bizer, Ernst, Neukirchen/Moers: Buchhandlung des Erziehungsvereins 1935.
- KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu hrsg. v. Schmidt, Raymund, Hamburg: F. Meiner 1956.
- KATHOLISCHE KIRCHE (Hg.), *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien: Paulusverlag 1993.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/1), Teilbd. 2, Mt 8–17 (EKK), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hrsg. v. Jonas, Ludwig (Sämtliche Werke I, 12), Berlin ²1844.
- , *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, hrsg. v. Redeker, Martin, Berlin: Walter de Gruyter ⁷1960.
- , *Der christliche Glaube 1821/22*, Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. v. Peiter, Hermann, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1984.
- , *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (²1803/31), Bd. 1 und 2, hrsg. v. Schäfer, Rolf, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2008.
- SCHMID, HEINRICH, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hrsg. u. durchgesehen von Pöhlmann, Horst Georg, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ¹⁰1983.
- SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2005.
- SLOTERDIJK, PETER, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- VEREINIGTE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHE DEUTSCHLANDS (Hg.), *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸1979.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M. u. a.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

Wem nützen und wen schützen Blasphemiegesetze?

ROLF SCHIEDER

Blasphemie ist das Gegenteil von Euphemie und Eulogie. In der Regel loben und preisen Gläubige ihren Gott. Die Religionsgeschichte kennt aber auch Situationen, in denen Gott beschimpft und verhöhnt wird. Blasphemie ist Rufschädigung Gottes. Die Motive sind vielfältig: Enttäuschung, Zorn und Verzweiflung; aber auch: der Wunsch, Mitgläubige aufzurütteln, sie zu provozieren; oder aber: eine neue Gotteserfahrung, die sich durch die Negation anderer Gotteserfahrungen Ausdruck verschafft: „Es gibt keinen Gott – außer Gott!“. In einem seiner letzten Lieder nennt Leonhard Cohen Gott einen mitleidslosen, machthungrigen Spieler, der ihm nicht als das Licht der Welt erscheint, sondern als einer, der die Dunkelheit liebt. „You want it darker!“ ist eine blasphemische Provokation.

If you are the dealer, I'm out of the game
If you are the healer, it means I'm broken and lame
If thine is the glory then mine must be the shame
You want it darker
We kill the flame
Magnified, sanctified, be thy holy name
Vilified, crucified, in the human frame
A million candles burning for the help that never came
You want it darker
Hineni, hineni
I'm ready, my lord
[...]
They're lining up the prisoners
And the guards are taking aim
I struggled with some demons
They were middle class and tame
I didn't know I had permission to murder and to maim
You want it darker
Hineni, hineni
I'm ready, my lord
[...]

Cohens Blasphemie ist weder billig noch oberflächlich. Sie hat ihr Fundament in jahrzehntelanger Bibellektüre, in existentieller Auseinandersetzung mit seinem jüdischen Erbe. Zwölfmal zitiert Cohen Abrahams Antwort auf Gottes Ruf in Gen 22,1, den Beginn jener Geschichte, die Christen merkwürdigerweise die *Opferung Isaaks* nennen und die in der jüdischen Tradition *Akeda* – die Bindung Isaaks – heißt. So oder so ist es eine dunkle Geschichte, in der Gott, je nach Lesart, Gehorsam und ein Menschenopfer fordert oder aber letzteres gerade verhindert. Leonhard Cohen jedenfalls rechnet mit den Schlimmsten – und so ist sein „I’m ready, my Lord!“ recht eigentlich Hohn. Gerne wäre er „out of the game“ – wenn er nur könnte. Seine Blasphemie ist ein verzweifelter Protest.

1. Blasphemie – theologisch: Blasphemie ist religionsproduktiv!

In theologischer Perspektive ist Blasphemie ein Kommunikationsgeschehen zwischen einem Gläubigen und seinem Gott. Viele Gläubige loben und preisen ihren Gott, sie flehen um Hilfe und klagen ihm ihr Leid. Sie fragen: ‚Wo bist du?‘, sie fragen aber auch: ‚Warum hast du mich verlassen?‘ Nur selten schmähen sie ihn. Aber es sind durchaus Situationen vorstellbar, in denen ein Gläubiger an Gott verzweifelt und ihn durch eine Beleidigung provozieren will. Blasphemie ist ein Beziehungsgeschehen – zunächst zwischen einem Gläubigen und seinem Gott, und sofern die Schmähung öffentlich gemacht wird: zwischen dem, der Gott schmäht und seinen Mitgläubigen. Sie müssen mit dem Konsensverlust leben und den Dissens aushalten. Das erfordert menschliche Größe von beiden Seiten. Denn was die einen für eine Blasphemie halten, ist für andere eine neue Wahrheit.

Da Atheisten und Agnostiker an keinen Gott glauben, Blasphemie in theologischer Perspektive aber eine Gottesbeziehung voraussetzt, können verächtliche Äußerungen von Atheisten über einen ihnen fremden Gott nicht als Blasphemie angesehen werden. Man kann sie behandeln wie verächtliche Äußerungen über eine fremde Speise. Die Ignoranz entwertet sich selbst. Empörung vonseiten der Gläubigen, die möglicherweise sogar davon überzeugt sind, ihren Gott schützen zu müssen, ist deshalb unangebracht. Stattdessen ist der Gedanke stark zu machen, dass Gott selbst am besten weiß, wie er mit Blasphemie umzugehen hat. Gläubige oder gar der Staat jedenfalls sind als Wächter seiner Ehre ungeeignet. Gott kann sich selbst verteidigen.

Zumal für Christen hat Blasphemie eine religionsproduktive Seite. Jesus selbst wurde der Vorwurf der Blasphemie gemacht. Was zunächst als Blasphemie erscheinen mag, kann sich mithin als theologisch höchst fruchtbar erweisen. Die Religionsgeschichte ist voll von Beispielen, in denen die Erfahrung eines neuen Gottesverhältnisses zu Trennungen und Neugründungen führte. Das ‚Wort vom Kreuz‘ wurde, wie Paulus im 1. Korintherbrief berichtet, von vielen Zeitgenossen

als eine vernunftwidrige, skandalöse Blasphemie empfunden. Und in der Tat ist ein gekreuzigter Gott, der sich dem Hohn und dem Spott der Menschen aussetzt, eine Provokation. Der Gott der Christen erniedrigt sich selbst – beschädigt selbst seinen Ruf – und ist gerade als der, der sich selbst entäußert und sich zum Gespött der Leute macht, der lebendige Gott. Der gekreuzigte Gott ist der Gott, der sich freiwillig zum Blasphemieobjekt macht. Um seine Ehre macht er sich weniger Sorgen als um die der Menschen.

Im Reformationszeitalter war man mit dem Vorwurf der Blasphemie noch rasch bei der Hand. Unter heutigen Bedingungen religiöser Pluralität ist Voltaires Beobachtung, dass das, was in Paris und Rom als Blasphemie angesehen wird, in Berlin und Amsterdam als rechtgläubig gilt, insofern zuzuspitzen, als das damals noch geltende Territorialprinzip einem prinzipiellen Pluralismus gewichen ist. Unter den Bedingungen eines prinzipiellen Pluralismus wäre es sinnwidrig, wenn beispielsweise Muslime die Gottesverehrung der Juden und Christen als Blasphemie ansehen würden. Damit hätte man den Blasphemievorwurf auf Dauer gestellt – und er fände erst dann ein Ende, wenn sich alle zum vermeintlich wahren Glauben bekennen würden, notfalls mit Gewalt: *cogite intrare!* Gegenüber solchen Absolutheitsansprüchen ist das Recht auf Irrtum auch in religiösen Angelegenheiten stark zu machen. Mag man noch so sehr von der Wahrheit der eigenen Gottesbeziehung überzeugt sein – es gibt kein Recht, diese anderen aufzuzwingen. Der religiöse Frieden hängt in hohem Maße davon ab, dass Gläubige unterschiedliche Gottesbegriffe und Glaubenspraktiken akzeptieren. Diese Pluralität ist kein Angriff auf das eigene Gottesverständnis oder den eigenen Gott. Zwar können sich Angehörige eines anderen Glaubens verächtlich über meinen Glauben äußern. Wenn sie mich dabei beleidigen, kann ich vor einem Gericht Klage wegen Beleidigung meiner Person erheben – aber nicht eine Klage der Beleidigung meines Gottes, sondern meiner religiösen Gefühle. Religionsgemeinschaften können sich durch Blasphemien theologisch weiterentwickeln. Bei unüberwindlichen Gegensätzen können sie je eigene Wege gehen. Das ist ein in der Religionsgeschichte normaler Vorgang. Es gibt aber unter den Bedingungen der Garantie individueller Religionsfreiheit, die das Recht zur Konversion einschließt, keinen guten theologischen Grund für eine politische Intervention.

2. Blasphemie – politisch

2.1 Religionsfreiheit impliziert Blasphemiefreiheit

Im Jahr 1952 fällte der US-amerikanische Supreme Court ein Urteil, das Geschichte machte. Im Fall *Joseph Burstyn, Inc. vs. Wilson*, ein Filmverleih gegen eine New Yorker Aufsichtsbehörde, heißt es in der Erläuterung der tragenden

Gründe für die Entscheidung zugunsten des Filmverleihs: „It is not the business of government in our nation to suppress real or imagined attacks upon a particular religious doctrine.“ Und noch deutlicher werden die Richter bei der ausführlichen Urteilsbegründung zugunsten des Filmverleihs: „From the standpoint of freedom of speech and the press, a state has no legitimate interest in protecting any or all religions from views distasteful to them.“¹

Obwohl es bis heute in einigen Staaten der USA noch Blasphemiegesetze gibt², war die Entscheidung des Supreme Court aus dem Jahr 1952 doch stilbildend: In den USA traut der Staat der Gesellschaft zu, weltanschauliche Konflikte ohne staatliches Eingreifen selbst zu regeln. Dem religiösen Diskurs hat das gut getan. Religionsgemeinschaften ebenso wie die Medien fühlten sich selbst für eine Kultur des respektvollen Umgangs miteinander verantwortlich. Das zeigte sich etwa sehr deutlich daran, dass sich Leitmedien wie die *New York Times*, die *Washington Post* und *CNN* weigerten, die umstrittenen Mohammed-Karikaturen einer dänischen Zeitung abzudrucken.

Viele europäische Intellektuelle hielten das für Feigheit und mangelnde Solidarität mit den attackierten europäischen Medien. Die amerikanischen Medien verwiesen hingegen auf die andere Kommunikationskultur in Religionsdingen. In Europa kann der Angriff auf eine Religionsgemeinschaft immer noch als ein Akt der politischen Befreiung und des gesellschaftlichen Fortschritts gedeutet werden. In den USA greift eine solche Strategie nicht. Religiöse Einrichtungen wurden seit der Gründung der Vereinigten Staaten nicht als Feinde der Freiheit, sondern als Partner wahrgenommen. Deren Sozialkapital wird ebenso geschätzt wie deren Beitrag zur Überwindung der Rassentrennung, der Integration von Migranten oder der Sorge um die Armen. In Europa hingegen – wie Alexis de Tocqueville richtig beobachtete – marschierten die Kirchen jahrhundertlang an der Seite der Feinde der Freiheit. Kirchenkritik war immer zugleich Herrschaftskritik. Religionskritik war deshalb ein emanzipatorischer Akt. Das emanzipatorische Pathos spielt bis heute in der Islamkritik in Europa eine zentrale Rolle.

Wendet man den Blick nach Osteuropa, dann wird evident, dass blasphemische Religionskritik auf die Kritik politischer Herrschaft zielt. Als Pussy Riot 2012 ihr *Punk-Gebet* zwei Wochen vor der Präsidentschaftswahl in der Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau aufführte, war klar, dass nicht die orthodoxe Frömmigkeit verhöhnt werden sollte, sondern ein politisches System, das Menschenrechte und Freiheit unterdrückte. Der liberale orthodoxe Theologe Andrej Kurajew schlug vor, die Performance von Pussy Riot als eine karnevaleske Aufführung zu deuten, als ein Narrenspiel, das – wie jeder Karneval – auf Missstände aufmerksam machen soll. Von einer Strafanzeige sollte die Kirche absehen.³ Die

¹ <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/343/495/case.html>

² <http://centreforinquiry.ca/blasphemy-laws-still-exist-in-the-united-states/>

³ Vgl. dazu WILLEMS, JOACHIM, *Pussy Riots Punk-Gebet. Religion, Recht und Politik in Russland*, Köln: Berlin University Press 2013, 89 f.

Mehrheit des Klerus, die Mehrheit der Bevölkerung und vor allem Mitglieder der Putin-Regierung drangen hingegen auf eine drakonische Bestrafung – ungeachtet der Beteuerung der Aktivistinnen, dass ihre Aktion auch christlich motiviert gewesen sei.

Die Pussy-Riot-Affäre weist darauf hin, dass die Erregung über Blasphemie besonders groß ist, wenn mit der Gotteslästerung eine Majestätsbeleidigung einhergeht. In den Regionen dieser Welt, in denen sich kein Bewusstsein für die notwendige Unterscheidung zwischen politischer und religiöser Gewalt entwickelt hat, sind entweder menschenrechtsverletzende Blasphemiegesetze in Geltung oder aber es herrscht ein gesellschaftliches Klima, das Pogrome fördert. Wäre Blasphemie nur ein theologisches Problem – es wäre leicht lösbar. Weil es sich aber um ein globales politisches Problem handelt, ist seine konzeptuelle Fassung so schwierig.

2.2 Die iranische Revolution als Beginn eines neuen religionspolitischen Zeitalters: Westliche individuelle Autonomie gegen islamische kollektive Heteronomie?

Die Globalisierung des Blasphemievorwurfs als politische Waffe wurde vom iranischen Ayatollah Khomeini mit seiner Fatwa gegen Salman Rushdie wirkungsvoll inszeniert. Die Fatwa kann man durchaus als eine Kampfansage an den Westen deuten. Nationale, konstitutionelle und völkerrechtliche Grenzen wurden vom Ayatollah souverän ignoriert. Das Leben des Schriftstellers ist allzeit und überall bedroht, weil immer und überall mit Überzeugungstätern gerechnet werden muss. Der Versuch eines britischen Staatsbürgers islamischen Glaubens, Salman Rushdie wegen Blasphemie nach britischem Recht zu verklagen, scheiterte lediglich daran, dass das damals noch geltende Blasphemiegesetz nur die *Church of England*, nicht aber andere Religionsgemeinschaften schützte.

So recht die Kritik der Islamkritik darin hat, dass sie xenophobe, apokalyptische und populistische Tendenzen der Islamkritiker kritisiert, so darf dies jedoch nicht dazu führen, antagonistische Konflikte zwischen der islamischen und der westlichen Kultur zu leugnen. In vielen islamischen Ländern wird Blasphemie mit dem Tod bestraft. Jede individuelle Glaubensäußerung wird als Bedrohung des kollektiven Ganzen erlebt. Die kollektive Heteronomie soll nach dem Willen dieser politischen Kultur die individuelle Autonomie nicht nur dominieren, sie soll diese auch unmöglich machen. Deshalb spielt der Blasphemievorwurf etwa in Pakistan eine so große strategische Rolle. Schon seine Androhung kann einschüchternd wirken und ein Klima der Angst erzeugen.

Dies steht in diametralem Gegensatz zu den Grundüberzeugungen westlicher Gesellschaften. Der Streit um das islamische Kopftuch im Westen ist symptomatisch: Diejenigen, die es gerne verbieten würden und diejenigen, die die Trägerinnen verteidigen, sind sich eigentlich darin einig, dass das Selbst-

bestimmungsrecht der Frauen unter allen Umständen zu verteidigen ist. Die einen meinen dies dadurch am ehesten sicherzustellen, indem sie dieses vermeintliche Symbol der Heteronomie verbieten wollen, die anderen wollen die Autonomie der Frauen dadurch schützen, dass sie sich gegen staatliche Eingriffe aussprechen. Radikale Islamkritiker sehen im Enthaupten von Ungläubigen wie im Verhüllen von Frauen gleichermaßen Akte der Negation von Individualität. Kritiker der Islamkritik machen hingegen auf Heteronomien bei den Islamkritikern aufmerksam: Wer durch Kopftuchverbote eine nun westliche Heteronomie und kulturelle Hegemonie errichten will, verfolgt eine in sich widersprüchliche politische Strategie, nämlich symbolische Autonomie heteronom verordnen zu wollen.

3. Blasphemie – zivilreligiös

3.1 Von der Rufschädigung Gottes zur Sakralisierung des Sozialen

Im vergangenen Jahr erschienen zwei höchst anregende Bücher zur Geschichte der Blasphemie in Frankreich. Das eine wurde von dem angesehenen Rechtshistoriker Jacques de Saint Victor verfasst und trägt den prosaischen Titel *Blasphème. Brève histoire d'un „crime imaginaire“*. Weitaus dramatischer klingt der Titel des Werkes der 26-jährigen Anastasia Colosimo: *Les bûchers de la liberté*, die Scheiterhaufen der Freiheit. So sehr sich die Autoren im Stil und in der Auswahl ihres Materials auch unterscheiden, so eint sie doch die Sorge, dass die Meinungsfreiheit und das Prinzip der Laizität in Frankreich zunehmend ausgehöhlt werden. Die Forderung des Respektes vor den tiefen Überzeugungen anderer Menschen sei zu einem Dogma unserer Tage geworden, so de Saint Victor. Dabei sei der vermeintliche Respekt oft nur verkleidete Angst.⁴ Die Überzeugungen eines Montesquieu oder eines Voltaire würden von den einen für atheistisch, von den anderen für rassistisch und islamophob gehalten.⁵ Anstatt den Glauben des Einzelnen zu verteidigen, trete man nun dafür ein, die Überzeugungen ganzer Gruppen mit staatlichen Mitteln zu verteidigen. Genau dies widerspreche aber dem Grundprinzip der Laizität: „Die Laizität hat stets die Gläubigen beschützt, niemals aber irgend eine Religion.“⁶

⁴ SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphème. Brève histoire d'un „crime imaginaire“*, Paris: Gallimard 2016, 115: „[L]a peur se déguise en respect“, und 117f.: „Le respect des ‚convictions intimes‘ est devenu de nos jours un dogme [...]“.

⁵ SAINT VICTOR, *Blasphème*, 119: „La pensée de Montesquieu, de Beccaria, de Voltaire y est aujourd'hui tenue pour ‚sectaire‘ et ‚athée‘ par les uns, pour ‚islamophobe‘ et ‚rassisté‘ par les autres.“

⁶ SAINT VICTOR, *Blasphème*, 118: „La laïcité a toujours protégé les croyants mais n'a jamais protégé aucune religion.“

Ganz ähnlich, wenn auch viel leidenschaftlicher argumentiert Anastasia Colosimo. Sie sah sich durch die Anschläge auf *Charlie Hebdo* aufgerufen, nicht nur die Meinungsfreiheit zu verteidigen, sondern auch ausdrücklich das Recht auf Irreligiosität und Profanation. Gerade deshalb zeigte sie sich darüber empört, dass „die Opfer des Attentats auf *Charlie Hebdo*, die sich zu Lebzeiten gerne als ‚profanateurs‘ bezeichneten“ nach ihrem Tod „sakralisiert, nicht nur heroisiert, sondern gewissermaßen heiliggesprochen“⁷ wurden. Gerade gegen Sakralisierungen und Heiligsprechungen aller Art hätten die Autoren aber zeit lebens gekämpft. In der anhaltenden Entheiligung hätten sie den unbedingten Sinn ihres Berufes gesehen. Was für ein Schicksal: Die Irreligiösen, die die Gesellschaft von der Religion befreien wollten, wurden *post mortem* zu zivilreligiösen Ikonen stilisiert. Dass etwas am kollektiven *Charlie-Hebdo*-Gedenken nicht stimmte, haben auch die deutschen Kollegen von der Satirezeitschrift *Titanic* klar gesehen. Während fast jeder Politiker und öffentlicher Intellektuelle einen ‚Je suis Charlie‘-Anstecker trug, veröffentlichte die *Titanic*-Redaktion ein Foto von sich, auf dem jeder sich mit seinem Namen vorstellte: ‚Je suis Holger‘ oder ‚Je suis Lena‘ etc. Einer in der letzten Reihe zeigte freilich das Schild: ‚Je t’aime.‘

Colosimo rekonstruiert die zunehmende zivilreligiöse Aufladung gesellschaftlicher Diskurse mit Hilfe von Gerichtsurteilen und Gesetzgebungsverfahren in den letzten zwanzig Jahren. Für eine wegweisende Entscheidung hält sie das Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte im Fall *Otto-Preminger-Institut vs. Österreich* aus dem Jahr 1994. Das Land Österreich hatte es dem Institut untersagt, in Tirol den umstrittenen Film *Das Liebeskonzil* zu zeigen, in dem Liebesakte Jesu und seiner Mutter Maria gezeigt würden. Das Land hatte Unruhen bei der katholischen Bevölkerung Tirols befürchtet. Der Europäische Gerichtshof hatte nun zu entscheiden, ob dieses Verbot gegen § 10 der Europäischen Menschenrechtskonvention verstieß. Dies wies die Mehrheit der Richter mit dem Hinweis zurück, dass verletzende und beleidigende Meinungsäußerungen nur dann geduldet werden könnten, wenn diese einen Beitrag zu einer öffentlichen Debatte leisteten, der imstande sei, „progress in human affairs“ zu fördern. Von nun an konnte jede provozierende Meinungsäußerung diesem Fortschrittstest unterworfen werden. Dabei ist die Übersetzung der Formulierung „progress in human affairs“ nicht ganz einfach. Im Französischen heißt es, verletzende Äußerungen müssten einen Beitrag leisten zu irgendeiner „forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain“. Eine deutsche Übersetzung wie etwa „Fortschritt in menschlichen Angelegenheiten“ betont den politischen Charakter von „human

⁷ COLOSIMO, ANASTASIA, *Les bûchers de la liberté*, Paris: Éditions Stock 2016, 31: „[L]es victimes de l’attentat contre *Charlie Hebdo* qui se décrivaient volontiers de leur vivant comme des profanateurs ont été sacralisées après leur mort, non seulement héroïsées mais aussi en quelque façon sanctifiées.“

affairs“ zu wenig. Letztlich geht es darum, dass ein Fortschritt beim Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten erzielt wird. Was freilich im Einzelnen ein solcher ‚Humanitätsfortschritt‘ ist, lässt sich nur *ex post* beurteilen. Das vom EGMR aufgerufene Kriterium ist also auslegungsbedürftig. Negativ ist die Unterscheidung plausibler: Einer Provokation soll ein konstruktiver und produktiver Sinn innewohnen. Eine Beleidigung mit dem bloßen Ziel zu beleidigen („gratuitously offensive“) wird verurteilt.

Das Verständnis von Blasphemie hat sich gewandelt. Colosimo konstatiert: „Das Opfer ist nun nicht mehr die Gottheit, sondern die Gemeinschaft, deren Gott beleidigt worden ist. Damit aber wird die Gemeinschaft vergöttlicht.“⁸ In der europäischen Blasphemiegesetzgebung sei die Tendenz sichtbar, „den gesellschaftlichen Zusammenhalt und den öffentlichen Frieden, anders gesagt: die Zivilität, zu sakralisieren.“⁹ In diesem Licht betrachtet ist der Wandel der Blasphemiegesetze ein Hinweis auf die steigende zivilreligiöse Bedürftigkeit westlicher Demokratien. Das gilt auch für die deutsche Reform des Blasphemieparagraphen aus dem Jahr 1969: nicht Gott, auch nicht die Glaubensgemeinschaften, sondern der öffentliche Friede wird geschützt. Blasphemiegesetze sind Zivilreligionsgesetze – sie schützen den herrschenden zivilreligiösen Konsens, sie nützen dem imaginierten Zusammenhalt des Gemeinwesens.¹⁰

Die zivilreligiöse Bedeutung von Blasphemiegesetzen zeichnet sich bereits in der frühen Neuzeit ab: Die Sakralität geht von der Kirche auf den Staat über. Das Wörterbuch der *Académie Française* kennt den Begriff ‚blasphèmes contre la patrie‘. Blasphemie meint zunehmend einen Mangel an Ehrfurcht gegenüber etwas Ehrfurchtgebietendem, die Entheiligung dessen, was als heilig gilt, eine Provokation, die profanieren will. Was aber als heilig zu gelten hat, variiert von Nation zu Nation. Was in Rom, Paris und Madrid als Blasphemie gilt, so hatte es schon Voltaire beobachtet, ist in Berlin, Kopenhagen und London rechtgläubig. Anstelle einer konfessionellen Fassung der Blasphemie wird nun das Politische selbst religiös aufgeladen. Dementsprechend lautet das französische Blasphemiegesetz vom 17. Mai 1819: „Tout outrage à la morale publique et religieuse, ou aux bonnes mœurs [...] sera puni d’un emprisonnement d’un mois à un an.“¹¹ Religion, Moral und gute Sitten bilden eine zivilreligiöse Einheit. Erst im Jahr 1881 wird eine vollständige Meinungs- und Pressefreiheit gesetzlich kodifiziert. Frankreich ist damit das erste Land in Europa, das Blasphemie nicht mehr unter Strafe stellt.

⁸ COLOSIMO, *Les Bûchers*, 109: „La victime n’est plus la Divinité, mais la communauté dont la Divinité a été offensée, et par là, la communauté divinisée.“

⁹ COLOSIMO, *Les Bûchers*, 109: „sacraliser la cohésion et la paix publique, autrement dit la civilité.“

¹⁰ COLOSIMO, *Les Bûchers*, 108: „la démocratie qui nécessiterait elle-même d’être sacralisée.“

¹¹ COLOSIMO, *Les Bûchers*, 146.

3.2 Opferdiskurs und Erinnerungsgesetze: Metamorphosen der Blasphemie

Zwischen 1972 und 2015 wurde in Frankreich jedoch eine ganze Reihe von Gesetzen erlassen, welche die Meinungsfreiheit einschränken. Unter Bezug auf die UN-Konvention gegen rassistische Diskriminierung aus dem Jahr 1965 werden 1972 ‚offenses à la caractère raciste‘ unter Strafe gestellt. Eine weitere Ergänzung kommt im Jahr 1990 hinzu. Wer die Existenz bestimmter ‚crimes contre l’humanité‘ leugnet, wird bestraft. Frankreich war damit das erste Land, das sich ein ‚loi mémorielle‘ gab. Es zielte darauf, die öffentliche Leugnung der Shoah unter Strafe zu stellen. Im Jahr 2004 kam eine folgenschwere Ergänzung hinzu:

Diejenigen, die zur Diskriminierung, zum Hass oder zur Gewalt gegen Personen oder eine Gruppe von Personen aufgrund deren Herkunft, deren Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einer Ethnie, einer Nation, einer Rasse oder einer bestimmten Religion aufrufen, werden mit Gefängnis von einem Monat bis zu einem Jahr bestraft.¹²

Neben der Beleidigung einer Rasse kommt nun die Beleidigung einer Ethnie, einer Nation und einer Religion hinzu. Zwischen einer rassistischen Beleidigung und der Beleidigung einer Religionsgemeinschaft wird nicht unterschieden. Das ist freilich problematisch. Anat Scolnicov stellt in ihrer sehr detaillierten Untersuchung *The Right to Religious Freedom in International Law: Between Group Rights and Individual Rights* fest:

Legislation against religious hate speech should follow an approach that distinguishes between permissible offensive speech against ideas and impermissible offensive speech against people *qua* members of a religious group.¹³

Seit 2004 können daher in Frankreich Religionsgemeinschaften, die sich beleidigt fühlen, gegen Journalisten, Autoren und Verleger vorgehen und die Presse- und Meinungsfreiheit aushöhlen – aus dem vermeintlich guten Grund des Opferschutzes. Was aber, wenn die vermeintlichen Opfer eine Selbstviktimisierung aus dem Interesse heraus, sich Vorteile zu sichern, betreiben? Didier Fassin und Richard Rechtman haben in ihrer Untersuchung *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood* aus dem Jahr 2009 eindrücklich den Wandel des Opferdiskurses in westlichen Gesellschaften beschrieben. Die moralische Ökonomie dieser Gesellschaften habe sich verschoben. Wer imstande sei, sich als Opfer zu stilisieren, könne enorme Ansehensgewinne verbuchen. Nicht mehr das Heroische werde bewundert, sondern das Tragische. Man wird also bei der öffentlichen Identifizierung der ‚Opfer‘ sehr genau prüfen müssen, ob es sich

¹² „Ceux qui, [...], auront provoqué à la discrimination, à la haine ou à la violence à l’égard d’une personne ou d’un groupe de personnes à raison de leur origine ou de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une ethnie, une nation, une race ou une religion déterminée, seront punis d’un emprisonnement d’un mois à un an.“ Zitiert nach COLOSIMO, *Les Bûchers*, 155.

¹³ SCOLNICOV, ANAT, *The Right to Religious Freedom in International Law: Between Group Rights and Individual Rights*, London: Routledge 2011, 209.

tatsächlich um einen angemessenen Opferschutz handelt, oder ob der Opferbegriff genutzt wird, um die eigene Position im politischen Diskurs zu verbessern. Der Viktimisierungsdiskurs stellt ein enormes Empörungreservoir bereit. Dass sich diejenigen, die Blasphemievorwürfe erheben, als ‚Opfer einer Blasphemie‘ darstellen können, bietet ihnen viele strategische Vorteile – und macht es denen, die Religionskritik als einen politischen Akt der Befreiung empfinden und für ihre Profanation Meinungsfreiheit einfordern, schwer, sich im öffentlichen Diskurs Gehör zu verschaffen.

Zwischen 1984 und 2009 gab es in Frankreich 20 Prozesse wegen der Beleidigung einer Religionsgemeinschaft. 18 wurden von katholischen Gruppierungen initiiert, zwei wurden von Muslimen angestrengt. Im Jahr 2001 wurde der Schriftsteller Michel Houellebecq wegen seiner Aussage, der Islam sei eine „religion la plus con“ verklagt, aber freigesprochen. Denn Houellebecq habe sich lediglich gegenüber dem Islam verächtlich geäußert, nicht jedoch gegenüber einem bestimmten Gläubigen. Auch *Charlie Hebdo* wurde am 22. März 2007 vom Vorwurf der Beleidigung von Muslimen entlastet. Aber in der Begründung weist das Gericht darauf hin, dass die Meinungsfreiheit durchaus eingeschränkt werden könne, wenn jemand andere nur beleidigen wolle, ohne zugleich einen Beitrag zum „progès dans les affaires du genre humain“ zu leisten – ein Zitat aus dem Urteil des EGMR aus dem Jahr 1984. Während die Klagen von Muslimen abgewiesen wurden, waren katholische Gruppen in zwei Fällen erfolgreich.

Das grundsätzliche Problem in Frankreich besteht darin, dass mit den immer detaillierteren Einschränkungen der Meinungsfreiheit auch die Laizität des Staates unterhöhlt wird. Colosimo stellt fest: „Die Metamorphose des Blasphemiedelikts in ein rassistisches Delikt ist ein deutliches Zeichen.“¹⁴ Unter Berufung auf den Minderheitenschutz, auf Nichtdiskriminierung und Schutz vor Rassismus können religiöse Gruppen den Staat zur Rechtsprechung in Religionsangelegenheiten zwingen. Dies gilt auch im Blick auf die Gesetzgebung zum Schutz der Erinnerung an die Shoah. Denn als Folge der Shoah-Gesetzgebung drängen nun viele Opfergruppen darauf, dass auch ihre ‚heilige‘ Opfergeschichte Teil der staatlichen Erinnerungskultur wird. Die Initiative *Liberté Pour l'Histoire* veröffentlichte im Jahr 2005 einen von mehr als 1000 Historikern unterzeichneten Appell, in dem es heißt: „Die Geschichte ist keine Religion. Der Historiker akzeptiert kein Dogma, respektiert kein Verbot, kennt keine Tabus.“¹⁵ Wenn ein historisches Ereignis von Staats wegen in den Rang eines Dogmas erhoben wird, dann haben wir es mit einem veritablen zivilreligiösen Akt zu tun. Auch in Deutschland hat die Erinnerung der Shoah zivilreligiösen Rang. Der Skandal um Martin Walsers Protest gegen die vermeintliche Instru-

¹⁴ COLOSIMO, *Les Bûchers*, 199: „La métamorphose du délit de blasphème en délit raciste en est un signe éminent.“

¹⁵ http://www.lph-asso.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=13&lang=en

mentalierung der Shoah zu zivilreligiösen Zwecken zeigte, wie sehr seine Rede in der Paulskirche im Nachgang als blasphemisch empfunden wurde.

Am 13. November 2014 wurde in Frankreich ein Gesetz erlassen, das die „Apologie des Terrorismus“ unter Strafe stellt. Im Jahr 2015 gab es bereits 70 anhängige Verfahren. Eine Tendenz, die Meinungsfreiheit immer mehr zu beschneiden, ist unverkennbar. Das gilt auch für die Gesetzgebung des EGMR. Am 13. September 2005 äußerte er sich zu den türkischen Blasphemiegesetzen und stellte fest, dass das Recht auf Meinungsfreiheit stets mit einer besonderen Verantwortung verbunden sei. Und dann heißt es weiter:

Im Zusammenhang mit religiösen Glaubensvorstellungen kann dazu die Verpflichtung zählen, sich Äußerungen zu enthalten, die für andere grundlos beleidigend sind und eine Profanierung bedeuten. Daher kann es grundsätzlich als notwendig angesehen werden, Angriffe auf Gegenstände religiöser Verehrung zu bestrafen.

4. Blasphemie strafrechtlich:

Von der zivilreligiösen Instrumentalisierung zum Schutz der Meinungsfreiheit – das deutsche Beispiel

Der Strafrechtler Martin Heger stellt in seinem Essay „Der strafrechtliche Schutz der Religion in Deutschland. Geschichte, aktuelle Herausforderungen und kriminalpolitische Überlegungen“ fest, dass für den konfessionsgebundenen Staat der frühen Neuzeit der Schutz ‚seiner‘ Religion zugleich Kern seiner Staatlichkeit war. Der Territorialstaat integrierte sich über eine einheitliche Religion.

Wer den Gott des jeweils Herrschenden lästerte, beschimpfte zunächst auch die Majestät als Souverän ‚von Gottes Gnaden‘, wer deren Gott in Frage stellte, stellte damit auch die Grundlage der sakral begründeten Macht als solche in Frage.¹⁶

Von 1871 bis 1969 gab es in Deutschland einen gleich lautenden Blasphemieparagraphen:

Wer dadurch, dass er öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere im Staate bestehende Religionsgesellschaft des öffentlichen Rechts oder ihre Einrichtungen und Gebräuche beschimpft, ingleichen wer in einer Kirche oder in einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren bestraft. (§ 166 StGB)

Oft suchten jüdische Gemeinden den Schutz des § 166 StGB. Der Paragraph setzt kein religiös homogenes Territorium mehr voraus. Es geht ausschließlich um den Schutz der Religionsgesellschaften. Insofern steht der § 166 StGB in einer

¹⁶ HEGER, MARTIN, Der strafrechtliche Schutz der Religion in Deutschland – Geschichte, aktuelle Herausforderungen und kriminalpolitische Überlegungen, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 61 (2016), 109–140, 110.

Linie mit der Strafandrohung für Ehrdelikte (StGB 185 ff.) und Volksverhetzung (130 StGB).

Im Jahr 1969 wurde § 166 StGB in zweifacher Weise verändert. Von nun an genießen nicht nur Religionsgemeinschaften, sondern auch Weltanschauungsvereinigungen den Schutz des Strafrechts. Freilich wird nun der Paragraph um die einschränkende ‚Friedensstörungseignungsklausel‘ ergänzt. Strafbar ist nun nicht mehr jedes gotteslästerliche Reden, sondern nur ein solches, das geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören. Heger stellt lapidar fest:

§ 166 StGB schützt seit der Änderung von 1969 den öffentlichen Frieden. Weder wird die einzelne Religionsgemeinschaft oder der Religionsfrieden als Teilbereich des öffentlichen Friedens geschützt – noch die individuelle Glaubensfreiheit und auch nicht allein ein Wertesystem, das Toleranz bzw. Akzeptanz gegenüber anderen Bekenntnissen begünstigt.¹⁷

Wie hoch die Hürde ist, die bei der Feststellung einer Gefährdung des öffentlichen Friedens zu gelten hat, hat das Bundesverfassungsgericht in seinem sogenannten ‚Wunsiedel-Beschluss‘ vom 4. November 2009 in wünschenswerter Klarheit festgestellt. Nur weil einige Bürger beunruhigt seien, liege noch keine Gefährdung des öffentlichen Friedens vor:

Eine Beunruhigung, die die geistige Auseinandersetzung im Meinungskampf mit sich bringt und allein aus dem Inhalt der Ideen und deren gedanklichen Konsequenzen folgt, ist notwendige Kehrseite der Meinungsfreiheit und kann für deren Einschränkung kein legitimer Zweck sein. Die mögliche Konfrontation mit beunruhigenden Meinungen, auch wenn sie ihrer gedanklichen Konsequenz gefährlich und selbst wenn sie auf eine prinzipielle Umwälzung der geltenden Ordnung gerichtet sind, gehört zum freiheitlichen Staat.¹⁸

Eine Einschränkung der Meinungsfreiheit aus erzieherischen Gründen weist das Gericht ebenfalls zurück. „Auch das Ziel, die Menschenrechte im Rechtsbewusstsein der Bevölkerung zu festigen, erlaubt es nicht, zuwiderlaufende Ansichten zu unterdrücken.“ Wer sich also auf die Gefährdung des öffentlichen Friedens berufen will, um die Meinungsfreiheit einzuschränken, hat dies präzise zu belegen:

Ziel ist hier der Schutz vor Äußerungen, die ihrem Inhalt nach erkennbar auf rechtsgutgefährdende Handlungen hin angelegt sind, das heißt den Übergang zur Aggression oder Rechtsbruch markieren. Die Wahrung des öffentlichen Friedens bezieht sich insoweit auf die Außenwirkungen von Meinungsäußerungen etwa durch Appelle oder Emotionalisierungen, die bei den Angesprochenen Handlungsbereitschaft auslösen oder Hemmschwellen herabsetzen oder Dritte unmittelbar einschüchtern.¹⁹

¹⁷ HEGER, *Der strafrechtliche Schutz der Religion in Deutschland*, 122.

¹⁸ BVERFG, *Beschluss des Ersten Senats vom 4. November 2009 – 1 BvR 2150/08* (einzusehen unter http://www.bverfg.de/e/rs20091104_1bvr215008.html).

¹⁹ BVerfGE 124, hier zitiert nach HEGER, *Der strafrechtliche Schutz der Religion in Deutschland*, 123.

Im September 2014 lag dem 70. Deutsche Juristentag in seiner strafrechtlichen Abteilung ein Antrag vor, sich für eine Streichung von § 166 StGB auszusprechen. Mit breiter Mehrheit (21/59/8) wurde folgender Antrag abgelehnt:

Der Tatbestand der Bekenntnisbeschimpfung (§ 166 StGB) ist weder mit dem Schutz der Allgemeinheit noch mit dem Schutz von Individualrechten zu rechtfertigen und sollte deshalb aufgehoben werden. Dafür spricht auch die geringe praktische Bedeutung dieses Tatbestands.

Stattdessen nahm der Juristentag folgenden Antrag mehrheitlich (62/15/9) an:

Der Tatbestand der Bekenntnisbeschimpfung (§ 166 StGB) sollte beibehalten werden, da diesem, ebenso wie anderen freiheitsschützenden Tatbeständen, in einer kulturell und religiös zunehmend pluralistisch geprägten Gesellschaft eine zwar weitgehend symbolhafte, gleichwohl aber rechtspolitisch bedeutsame, werteprägende Funktion zukommt. Er gibt religiösen Minderheiten das Gefühl existentieller Sicherheit.²⁰

Das zivilreligiöse Interesse der deutschen Strafrechtler ist evident – und problematisch, weil das Strafrecht kein demokratiedidaktisches Mandat besitzt. Volkserziehung gehört nicht zu seinen Aufgaben. Allerdings sind mit den Ergänzungen des ‚Volksverhetzungsparagraphen‘ um die Strafbarkeit der Leugnung der Shoah auch in Deutschland – ähnlich wie in Frankreich – die Grenzen zwischen zivilreligiöser Steuerung der Bevölkerung und deren Gewissens- und Meinungsfreiheit verwischt worden.

Martin Heger schlägt statt einer zivilreligiösen Begründung des § 166 StGB vor, diesen als eine *lex specialis* von § 185 StGB zu verstehen, dabei aber die Tatbestandsmerkmale sehr eng auszulegen.

So ist tatsächlich eine Gefährdung der Friedlichkeit zu prüfen und nicht schlicht zu unterstellen; und ein Beschimpfen sollte ähnlich wie Schmähkritik nur dann angenommen werden, wenn bei der Äußerung inhaltlich die Diffamierung von Bekenntnis oder Religionsgemeinschaft im Mittelpunkt steht.²¹

Unter dieser Schwelle liegende Beleidigungen etc. müsste eine öffentlich agierende Kirche als Institution ertragen können. Zugleich solle nicht ganz auf § 166 StGB verzichtet werden, weil vor allem kleinere Religionsgemeinschaften in Zukunft durchaus auf einen expliziten Schutz angewiesen sein könnten. Die Eleganz des Vorschlages von Martin Heger besteht darin, dass § 166 StGB nicht als anachronistische Privilegierung der Religionsgemeinschaften angesehen werden muss, sondern gerade als eine Einschränkung eventueller Empörungsgelüste auf Seiten der Religionsgemeinschaften. Wie Politiker und Personen des öffentlichen Lebens sich zuweilen heftige Kritik gefallen lassen müssen, so müssen auch Religionsgemeinschaften imstande sein, mit konkurrierenden Meinungen und Weltanschauungen zu leben.

²⁰ http://www.djt.de/fileadmin/downloads/70/djt_70_Beschluesse_141202.pdf, 11.

²¹ HEGER, *Der strafrechtliche Schutz der Religion in Deutschland*, 140.

5. Fazit: Wem nützen und wen schützen Blasphemiegesetze?

Das Blasphemieproblem ist kein theologisches, es ist wesentlich ein zivilreligiöses Problem. Der Blasphemievorwurf wird – nicht nur in der frühen Neuzeit, sondern auch heute noch – virulent, wenn sich ein Gemeinwesen in seiner zivilreligiös-moralischen Ökonomie gefährdet sieht. Die zunehmende Sakralisierung der Kultur hat Metamorphosen des Blasphemischen hervorgerufen, die durch einen ausufernden Viktimisierungsdiskurs noch unterstützt werden. Nicht Gott wird durch Blasphemieparagrafen geschützt, sondern der ‚öffentliche Friede‘, mit anderen Worten: der gesamtgesellschaftliche Konsens.

Ein theologischer Umgang mit dem Blasphemieproblem wird sich also auf eine Kritik der zivilreligiösen Aufladung kultureller Sachverhalte konzentrieren müssen. Aus christlicher Perspektive könnten dabei zwei Überlegungen leitend sein: Gläubige sollten es ihrem Gott selbst überlassen, wie er auf blasphemische Äußerungen reagieren will. Ein staatliches Strafgesetzbuch benötigt er nicht. Indem der christliche Gott sich in Jesus Christus am Kreuz selbst zum öffentlichen Gespött gemacht hat, kann damit gerechnet werden, dass ihm an unterwürfiger Ehrerbietung nicht gelegen ist. Vielmehr wird man annehmen können, dass er durch seine Menschwerdung darauf aufmerksam machen will, dass uns in jedem Menschen ein Kind Gottes begegnet, das unbedingten Respekt verdient. Dann wären jede Beleidigung und Verletzung eines anderen Menschen – gerade aus theologischer Perspektive – ein letztlich blasphemischer Akt. Der Schutz vor Blasphemie würde dann aber nicht mehr Gott, auch nicht seinen Gläubigen, auch nicht dem öffentlichen Frieden, sondern jedem einzelnen Menschen als einem Geschöpf Gottes gelten.

Literaturverzeichnis

- ASAD, TALAL/BROWN, WENDY/BUTLER, JUDITH/MAHMOOD, SABA, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York: Fordham University Press 2013.
- COLOSIMO, ANASTASIA, *Les bûchers de la liberté*, Paris: Éditions Stock 2016.
- HEGER, MARTIN, Der strafrechtliche Schutz der Religion in Deutschland – Geschichte, aktuelle Herausforderungen und kriminalpolitische Überlegungen, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 61 (2016), 109–140.
- NASH, DAVID, *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- SAINTE-VICTOR, JACQUES DE, *Blasphème. Brève histoire d'un „crime imaginaire“*, Paris: Gallimard 2016.
- SCOLNICOV, ANAT, *The Right to Religious Freedom in International Law: Between Group Rights and Individual Rights*, London: Routledge 2011.
- WILLEMS, JOACHIM, *Pussy Riots Punk-Gebet. Religion, Recht und Politik in Russland*, Köln: Berlin University Press 2013.

4. Judentum

Der eingesperrte Gott

Das Heiligtum als Blasphemie in Yishai Sarids Roman *The Third*

ALFRED BODENHEIMER

In einem Interview für die nationalreligiös ausgerichtete israelische Zeitung *Makor Rischon* Anfang Dezember 2016 erklärte der israelische Publizist Avraham (Avrum) Burg, einstiger Sprecher des israelischen Parlaments und Sohn eines langjährigen nationalreligiösen Ministers:

Nein, ich träume nicht vom Tempelberg. Ich habe die schrecklichen Tage der Zerstörung des Tempels und des schmerzlichen Blutzolls, der ihn begleitete, nicht erlebt – aber aus der Distanz der Geschichte bedauere ich dessen Zerstörung nicht. Ich lese die Propheten, lerne die Kapitel, die bei Flavius Josephus und anderen bezeugt sind und weiß, dass der Ort eine Stätte der Korruption, einer degenerierten Elite und fehlgeleiteter Glaubensweisen war. Gerade seine Zerstörung hat die weiten Tore des Judentums von Jawne [Stätte der Niederschrift der Mischna im 2. Jahrhundert] geöffnet und für die Weisheit der Massen seiner Gelehrten.

Und so wie ich mich nicht nach dem sehne, was war, bete ich auch, dass er nie wieder gebaut werde. Denn das Judentum ist nach meiner Auffassung eine abstrakte Idee von Werten, von der Hinwendung zum Erhabenen, von einer Existenz in den Weiten des Menschlichen, das nicht darauf angewiesen und dem es verboten ist, in einem konkreten Haus eingesperrt zu sein, das in seiner Gänze nichts anderes ist als ein Götzendienst unter dem Schleier authentischen Judentums.¹

Mit dieser Äußerung positioniert sich Burg deutlich in Opposition zum Anspruch nationalreligiöser Gruppen, auf dem Tempelberg zu beten, auf dem heute der islamische Felsendom und die al-Aqsa Moschee stehen – bekanntlich ein Konflikt mit immensem Sprengstoffpotential. Burg bezeichnet ihn als eine Auseinandersetzung zwischen einem „Judentum von Holz und Stein“ gegen einen „Islam von Holz und Stein“.²

Burgs Aussagen sind nicht nur eine persönliche Standortbestimmung zu einem aktuellen Thema. Sie sind, von einem Mann, der ursprünglich aus deren

¹ Mitpalel schelo jibane bejit hamikdasch. Lo mizta'er al churbano. Arnon Segal merajien et Avrum Burg, 4.12.2016, <https://har-habait.org/#/articleBody/6041> (besucht 14.08.2017).

² http://the-temple.blogspot.ch/2016/12/blog-post_5.html (besucht 24.01.2017).

eigenem Lager kommt, eine Absage an die Teleologie des klassischen und an die erweiterte Agenda des nationalreligiösen Judentums: Die Verbindung einer finalen, messianischen Erlösung des Judentums und der Welt mit einem Wiederaufbau des dannzumal dritten Tempels. Burgs Perspektive verwandelt die jahrtausendealte jüdische Sehnsucht nach dem Tempel in eine unverzichtbare Phantasmagorie der Erlösung, die dabei geholfen hat, ein unendlich viel universeller ausgerichtetes Judentum zu erhalten und zu entwickeln, das letztlich diesen Tempel nicht mehr brauche und durch ihn sogar reduziert würde zu einem „Götzendienst unter dem Schleier jüdischer Authentizität“. Stellt Götzendienst die größte Blasphemie im jüdischen Denken dar, so wird deutlich, dass Burg sich keinen schlimmeren Akt jüdischer Blasphemie denken kann als den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels.

Ohne darauf explizit Bezug zu nehmen, knüpft Burg mit seinen Aussagen auch an einen Roman an, der, ebenfalls von einem bekannten israelischen Autor und Sohn eines prominenten Politikers, allerdings aus dem dezidiert säkularen Lager stammend, im Jahr 2015 erschienen ist. Yishai Sarids Roman *Haschlischi* (in der englischen Benennung *The Third*) verweist schon in seinem Titel auf den dritten Tempel. Sarid schreibt einen Roman der Gattung ‚alternate history‘, wie sie in Israel in den vergangenen Jahren eine gewisse Konjunktur haben. Er fügt sich aber literarisch vor allem ins gegenwärtige Zeitalter der Dystopien, also der umgedrehten, in Horrorvisionen mündenden Utopien, ein, in der die überhandnehmende Macht von Religion als katastrophal dargestellt wird. Besonders Furore haben in diesem Genre im Erscheinungsjahr von Sarids Roman vor allem zwei Romane in französischer Sprache gemacht: Michel Houellebecqs Roman *Unterwerfung* und Boualem Sansals *2084. Das Ende der Welt*. Beide erzählen, in ganz unterschiedlicher Weise, von einer Zukunft, in der ein radikaler Islam die Macht übernimmt – einmal, bei Houellebecq, über demokratische Wahlen in Frankreich, ein anderes Mal, bei Sansal, als Religion, die auf einen Gott Yölah und seinen Entsandten Abi ausgerichtet ist, in einem fiktiven Reich namens Abistan, wo ein Mann, allen Widerständen der alles erdrückenden Religion zum Trotz, vom Virus der Freiheit unheilbar befallen wird.

Vielleicht ist es vor diesem Hintergrund, dass in französischer Sprache die derzeit drastischsten literarischen Dystopien mit Fokus auf religiöse Machtergreifungen verfasst werden, kein Zufall, dass (soweit vom Verfasser überblickbar) die bislang einzige Übersetzung von Sarids Roman in eine europäische Sprache eine französische ist (unter dem Titel *Le troisième temple* 2018 im Verlag Editions Actes Sud in der Übersetzung von Rosie Pinhas-Delpuech erschienen). Als Referenztext dieses Textes dient jedoch das hebräische Original.

The Third erzählt vom fiktiven dritten jüdischen Tempel in Jerusalem und dessen Untergang. Der Roman ist aus einer eigentlich einfachen Konstruktion heraus geschrieben und dennoch raffiniert auf verschiedene Zeitebenen verlagert. Jerusalem, bzw. im engeren Sinne der Tempel als ein mit religiöser

Bedeutung, mit Geschichte, Symbolik, Verdrängung, Projektion und Wahn übermäßig aufgeladener Raum steht im Zentrum des Buches.

Der katastrophale Ausgang der Handlung wird gleich auf der ersten Seite, noch vor dem eigentlichen Einsetzen des Textes, vorweggenommen: In einem fiktiven Paratext, der Vorbemerkung einer Archivkommission, wird vermerkt, dass hier, fünfzig Jahre nach den stattgehabten Ereignissen, die im Gefängnis gemachten Aufzeichnungen des Königssohnes Jonathan im hebräischen Original, das „dem Leser unserer Tage“ wie es heißt, nicht mehr geläufig sei, als außerordentlich informatives historisches Dokument vorgelegt würden.

Der vollständige Untergang dessen, was wir in der Folge als ‚Königreich Judäa‘ kennenlernen, bis hin zur faktischen Eliminierung von dessen Sprache, ist damit also bereits längst geschehene Tatsache. In den Aufzeichnungen Jonathans, der einerseits über seinen Alltag im Gefängnis der ‚Amalekiter‘ schreibt – also des (aus der biblischen Bezeichnung hergeleiteten) Erzfeinds Israels, was sich im Text als Umschreibung für die Muslime identifizieren lässt – andererseits aber über die Vergangenheit, wird die Geschichte des Reiches und des Dritten Tempels dann ausführlich abgehandelt.

Jonathan, zur Zeit seiner Aufzeichnungen 26 Jahre alt, ist ein Krüppel. Durch ein Attentat auf seinen Vater, den König Jehoas, das dieser, wie auch andere Attentate, heil überstand, wurde der neben ihm stehende Jonathan im Alter von drei Jahren von einer Granate schwer verletzt, so dass er für den Rest seines Lebens hinkt, vor allem aber sein Geschlechtsapparat irreparabel beschädigt ist. Erst gegen Ende des Buches wird dem Leser, vor allem aber auch Jonathan selbst, vollends deutlich, dass der Vater damals vor der Granate davonrannte, ohne den Sohn zu retten. Es ist das Urerlebnis des stellvertretenden Opfers, das Jonathan für seinen Vater unfreiwillig bringt und wird. Opfer als stellvertretendes Element für Erlösung und Sühne sind ein im Buch allgegenwärtiges Thema, ebenso wie die unheilbare Beziehung zwischen Söhnen und Vätern. Jonathans Vater, der König Jehoas selbst, führt seine einstige Berufung, von einem naturverbundenen im Negev lebenden jungen Astronomen und Reserveoffizier zum Anführer der Juden zu werden, auf ein Erweckungserlebnis in der Wüste (vergleichbar der Dornbuschszene Moses‘) zurück, das ihm kurz nach der Ermordung seines eigenen Vaters, eines aus den USA nach Israel eingewanderten, als außerordentlich sanftmütig und friedlich dargestellten Juden, widerfahren sei. Bald nach diesem von ‚Amalekitem‘ verübten Mord vernichteten dann ‚amalekitische‘ Atomraketen die Küstenstädte Tel-Aviv und Haifa, und dies war das Fanal, das Jehoas aufbrechen, die übrigen Kräfte sammeln, die israelische Regierung absetzen, alle ‚Amalekiter‘ aus dem westlich des Jordan gelegenen Gebiet vertreiben und schließlich das Königtum über das nun Judäa benannte Reich erlangen ließ, dessen Gipfelpunkt die Sprengung der Moschee auf dem Tempelberg und die Wiedererrichtung des Tempels war. Nicht zuletzt hat er durch eine Ausgrabung des seit der Zerstörung des Ersten Tempels verlorenen

heiligen Schreins, der nun als Allerheiligstes des dritten Tempels aufgestellt wird, diesem ein zentrales Stück seiner Authentizität verliehen.

In der Folge baut der charismatische Jehoas, der nebst dem Königtum zugleich auch die Hohepriesterschaft und damit den intimsten Zugang zu Gott im Tempel innehat, ein Reich auf, das in sich verschiedene Züge vereint, die wir aus historischen und gegenwärtigen Beispielen kennen. Zum einen trägt das Reich, schon in der Vereinigung der beiden Ämter König und Hohepriester, Züge des historischen Hasmonäerreichs, des letzten unabhängigen jüdischen Staates vor der Gründung Israels, das im 2. und 1. Jahrhundert v. u. Z. bestand, bis es dem römischen Reich einverleibt wurde. Jehoas praktiziert in dieser Doppelfunktion einen religiös begründeten Totalitarismus, wie wir ihn heute in verschiedenen muslimischen Staaten sehen. So kann man für Ketzerei und die offene Verbreitung säkularer Ansichten von einem *Sanhedrin* (einem religiösen Gerichtshof) zum Tode verurteilt werden, vergleichbar dem Strafmaß für ‚Blasphemie‘ im heutigen Saudi-Arabien oder Pakistan. Dies widerfährt im Roman dem unverbesserlichen Agnostiker Rani Surkis – einer Figur übrigens, bei deren Beschreibung unter anderem die ‚runde Brille‘ hervorgehoben wird – für israelische Leser ein leicht dechiffrierbarer Hinweis auf ein Markenzeichen von Yishai Sarids Vater Jossi Sarid, einem der profiliertesten linkssäkularen Politiker Israels der vergangenen Jahrzehnte, der wenige Monate nach Erscheinen des Buches im Dezember 2015 verstorben ist. Die internationale Isolation Judäas durch Boykotte, wegen der kein Flugverkehr zu anderen Staaten mehr besteht und aufgrund derer Bürger zu ergänzender Selbstversorgung mit Gemüse in Schrebergärten angehalten werden, weil das Essen knapp ist, gleicht Zuständen im heutigen Nordkorea. Wie dieses scheint das extrem kriegerisch ausgerichtete kleine Judäa sich trotz einer auch mit immer schwereren Materialproblemen kämpfenden Armee an die Entwicklung eigener atomarer Waffen zu klammern. Natürlich ist das Reich auch für Korruption anfällig und erlaubt dem längst außerhalb Judäas lebenden Jugendfreund des Königs Chami Sagiv, einem besonders großzügigen jüdischen Magnaten und Spender, den Tempel mit seiner nichtjüdischen Geliebten zu besuchen – eigentlich ein Sakrileg, das jedem anderen strikt verboten wäre. Jehoas' Herrschaft ist auch stark nepotistisch ausgerichtet: Der Stellvertreter des Königs im Hohepriesteramt ist Jonathans Bruder Joel, der älteste Bruder David ist Kriegsminister. Zudem hat sich der König im Alter unter einem religiösen Vorwand trotz Bigamieverbots noch eine zweite, junge Frau genommen – ausgerechnet die Tochter seines ebenfalls bei einem Attentat getöteten engen Freundes, die Jonathans große und schon aufgrund seiner Verletzung vollkommen unerreichbare Liebe ist. Diese zweite Frau, Efrat, gebärt dem Vater dann auch einen weiteren Sohn.

Faszinierend an diesem Buch ist unter anderem die Person des Ich-Erzählers Jonathan. Der Prinz, der für seinen meist abwesenden Vater und den mit Repräsentationspflichten beschäftigten und auch eher faulen und opportunistischen

tischen Bruder Joel faktisch die Verwaltung und Ausführung des Tempeldienstes leitet, wird als eine hochsensible, zusätzlich durch seine schwere Versehrtheit gezeichnete Persönlichkeit dargestellt. Seine Bescheidenheit und Genügsamkeit, sein Mitgefühl mit den Schlachttieren, die ihn privat zu konsequentem Vegetarismus führt, seine grundsätzliche Offenheit Menschen gegenüber und die innige Liebe, die er zu seinem neugeborenen Halbbruder empfindet, kontrastieren mit der rigorosen Selbstverständlichkeit, mit der er der Pflicht, die Tiere für die Opfertgaben nach den biblischen Vorgaben zu schlachten nachkommt, oder mit seiner Abscheu vor Ketzern und Verrätern wie Surkis, denen er, stramm nach Staatsdoktrin, die Auslöschung wünscht. So ist Jonathan die besonders einnehmende Form eines zumindest über weite Strecken moralisch unzuverlässigen Erzählers. Er ist seinem Vater vollständig ergeben, der absolute Glaube an dessen Erwähltheit, aber auch dessen natürliche Autorität ersticken jeden Gedanken an Widerspruch im Keim – selbst dann, als bei Jonathan später im Roman alle Alarmglocken zu läuten beginnen. Erst als es zu spät ist, in einem Moment der vollständigen Ausweglosigkeit und als letztes Mittel, um den Vater vor einer finalen Katastrophe zu stoppen, sticht er ihn gegen Ende des Buches schließlich nieder, um seinen kleinen Halbbruder davor zu retten, vom Vater im Tempel geschlachtet zu werden, was Gottes Beistand für das Reich in letzter Sekunde sichern soll. Der Vater, vom einstigen Erlöser Judäas längst zur Hauptquelle von dessen Übeln geworden, wird dabei zum ersten Mal daran gehindert, ein anderes Wesen (Tier oder Mensch) stellvertretend für sich selbst zu opfern – doch die Würfel sind zu diesem Zeitpunkt bereits gefallen, der Tempel, das Reich und seine Bewohner, auch der König selbst sind nicht mehr zu retten.

Durch Jonathans Augen sehen wir den Niedergang Jerusalems und des Tempels – all dies innerhalb einer Zeitspanne von einigen Wochen, deren Endpunkt auf den Versöhnungstag fällt – in der jüdischen Tradition nicht zuletzt jener Tag, der auch an die Opferung Isaaks durch Abraham erinnert, die auf dem Moriah-Berg stattfand, den die Tradition wiederum mit dem Tempelberg gleichsetzte.

Der Niedergang wird durch einen Krieg hervorgerufen, den der Vater und sein Sohn, der Kriegsminister David, im jordanisch-syrischen Grenzgebiet angezettelt haben – angeblich um dem Reich dringend nötige Wasserzugänge des Jarmuk-Flusses zu sichern, doch in Tat und Wahrheit, wie der andere, skeptische Bruder Joel unter der Hand meint, weil es wohl wieder mal einen Krieg brauche, um die Bewohner des Reichs voll hinter den König zu sammeln. Nach anfänglichen Erfolgen wird dieser Krieg zum Desaster, fordert viele Gefallene und Verletzte, unter ihnen auch den schwerstverletzten David selbst, und führt letztlich zum Zusammenbruch des Reiches.

Jonathan, der aufgrund seiner Gebrechen nicht kämpfen kann und im Tempel verbleibt, wird in die unangenehme Situation versetzt, von einem Engel aufgesucht zu werden, der sich durch viele Zeichen, sowohl in der ganzen Stadt

wahrnehmbare wie auch nur für Jonathan verständliche, offenbart, und ihn mehrmals auffordert, dem Vater ins Gewissen zu reden, was Jonathan so recht aber nie hinbekommt. Als er es, auf die zahmstmögliche Weise, dann dennoch einmal tut, nimmt der Vater ihn nicht ernst. So wird er am Ende zum Schuldlos-Mitschuldigen am Untergang, eine tragische Figur im klassischen Sinne. Was mit seinem neugeborenen Halbbruder geschieht, den er immerhin vor dem Vater retten konnte, aber nicht davor, dass sie zusammen von den ‚Amalekitern‘ aufgegriffen werden, weiß er bis zum Ende nicht. Der Bruder wird ihm entrissen, er sieht ihn nie wieder, und es wird deutlich, dass die letzte Aufzeichnung Jonathans im amalekitischen Gefängnis unmittelbar vor seiner eigenen Exekution stattfindet.

Die Ambivalenz der Erzählerfigur Jonathan, der persönlich keiner Fliege etwas zuleide tun kann, aber als politisch und religiös motivierter Pflichtträger Tiere opfert und die Hinrichtung von Ketzern befürwortet, färbt auf die ganze Erzählung ab. Obwohl Jonathan seine Gefängnisaufzeichnungen zu einem Zeitpunkt niederschreibt, da er den Untergang schon erlebt und einiges durchschaut hat, begibt er sich im Erzählen wieder in die Haltung dessen, der er war, als er die berichteten Dinge erlebte. Im Angesicht seines eigenen Todes und im Ungewissen darüber, was die ‚Amalekiter‘ mit seinem Halbbruder anstellen, ruft er die erst kurz vergangene Zeit zurück, als der Tempel in Erfüllung jahrtausendalter Träume des exilierten Judentums wiederaufgebaut und in Betrieb war. Nach der apokalyptischen Zerstörung der Küstenstädte Tel Aviv und Haifa, die nach der Doktrin des Jehoas ebenso den abgrundtiefen Hass Amaleks belegt wie sie gemäß der Theologie des Königs zugleich für die moralische und religiöse Verkommenheit zeugt, mit der diese Städte ihren Untergang selbst befördert haben sollen, gilt der wiederaufgebaute Tempel als Beweis dafür, dass Israel seine letzte Mission und Erlösung gefunden hat.

Doch eben dieser Tempel ist in sich voller Widersprüche: Der Altar ist ohne eiserne Werkzeuge gebaut worden, gemäß dem Vorbild im ersten Königbuch, wo auch steht, dass für den Tempelbau unter Salomon kein Werkzeug aus Material verwendet worden sei, aus dem Kriegsgerät gemacht wird (1 Kön 6,7), da der Tempel für den Frieden steht. Zugleich aber steht dieser dritte Tempel auf den Trümmern der Moschee, die zuvor dem Erdboden gleichgemacht worden ist. Auch die intrinsische Annahme, dass Sühne für Menschen mit dem Sterben von Tieren einhergeht, dass also die Opfertiere stellvertretend für die Menschen sterben, um deren Leben zu garantieren, ist Teil eines funktionierenden Tempeldienstes. Allerdings führt der hingerichtete Ketzler Rani Surkis diese Praxis ad absurdum, indem er vor seiner Exekution ausruft, die Opfer der Tiere würden wohl Gott nicht mehr reichen, jetzt bräuchte es auch Menschenblut wie seines. Hier wird der hingerichtete Blasphemiker zum Ankläger eines Systems, das längst in den Teufelskreis einer durch zusätzliches Blut gesuchten Sühne des eigenen Fehlverhaltens geraten ist.

Vor allem aber wird Gottes Präsenz auf der Erde mit dem Tempel ambivalent. Diese Erkenntnis treibt auch Jonathan um, während er noch eifrig den Opferdienst organisiert. Im Rückblick seiner Aufzeichnungen formuliert er sie so:

Wen halten wir eigentlich hier fest, zwischen den Steinen der göttlichen Wohnstätte, innerhalb des Allerheiligsten. Wen hat Vater darin eingesperrt, als er das Heiligtum baute, und wenn es denn Gott ist, der sich hier befindet, warum hat er eingewilligt, sich zwischen vier Wänden einzuhegen. [...]

Wenn Gott hier zwischen uns sitzt, zu wem steigt der Rauch der Opfer auf, und was ist die Beziehung zwischen dem Herrn, der unten und dem Gott, der oben weilt? Und wer hat den Engel geschickt, der mich in den Nächten quält?³

Aus dem allgegenwärtigen Gott wird also ein in den Kubus des Allerheiligsten eingesperrter, der, wie Jonathan sich ausdrückt, vom König und seinem Gefolge während des Krieges zu einem öffentlich zelebrierten Beistandsgebet einmal kurz besucht wird wie ein alter Großvater. Unter den Visionen, die Jonathan erlebt, gibt es auch eine Begegnung mit der ‚Schechina‘, einer klassischen jüdischen Benennung der Einwohnung Gottes auf der Welt, die in Form einer schattenhaft zu erkennenden Frau von jenseits des Vorhangs des Allerheiligsten mit ihm spricht. Auch die Schechina äußert die Klage, Gott sei eingesperrt worden und kämpfe um seine Befreiung aus diesen vier Wänden. Der Untergang des Reiches Judäa, des Tempels und Jerusalems ist paradoxerweise also gleichsam ein Befreiungskampf Gottes. Der König selbst ahnt, wie er Jonathan angesichts des negativen Kriegsverlaufs einmal gesteht, dass Gott ihm seinen Beistand möglicherweise entzogen hat – doch längst ist er viel zu sehr mit der Repräsentanz des Göttlichen verschmolzen, als dass er selbst noch an einen Rückzug denken könnte.

Am Ende beruht das moralische, das militärische und das politische Scheitern des Königs Jehoas natürlich auf seiner Selbstüberschätzung, Arroganz und Intransigenz. Letztlich ist es aber sein Hauptversagen, nach seiner (zumindest angeblichen) Berufung zu glauben, durchwegs im Einklang mit Gott zu handeln – ja, zu glauben, es gebe überhaupt ein Handeln im Einklang mit Gott. Menschen, so scheint es in dem Roman, tendieren zu stringenten Handlungsnarrativen, denen sie allenfalls ihre Vorstellung des Göttlichen subsumieren, von denen sie dann aber auch eine zumindest minimale Adäquanz göttlichen Echos erwarten.

Dieser Irrtum, durch den Opferdienst Gottgefälligkeit herzustellen, lässt sich teilweise schon in den Prophetenbüchern der Hebräischen Bibel finden, auch dort mit Bezug auf den Tempel. Der Prophet Jesaja spricht von einem Gott, der die Opfer des Tempels verschmäht und stattdessen eine gerechte Gesellschaft fordert. Dies ist auch Teil der ‚Message‘, die in Sarids Roman der Engel Jonathan immer wieder und mit steigender Dringlichkeit zukommen lässt: Gott will keine

³ SARID, YISHAI, *The Third*, Tel Aviv: Am Oved 2015, 119.

Opfer mehr, er will, dass der König zurücktritt und das Weite sucht. Der König aber ist verblendet. Selbst als ihm später in schon ausgewegloser Kriegslage der als inoffizieller Vermittler wirkende Milliardär Chami Sagiv das Angebot westlicher Regierungen überbringt, als Gegenleistung für seinen Rücktritt einen Friedensschluss zu vermitteln, lehnt er ab.

Doch vorschnelle Schlüsse über das aus Gottes Sicht ‚Falsche‘ und ‚Richtige‘ verbieten sich in dem Roman. Am Ende nämlich verlangt Gott über sein Sprachrohr, den Engel, vor dem Opferdienst am Jom Kippur vom König ein weitaus größeres Opfer als die unter Mühen in dem kriegsversehrten Land aufgebrauchten Opfertiere: Den neugeborenen Sohn des Königs.⁴ Der König ist zu diesem Opfer entschlossen, das er aber durch Jonathan vollziehen lassen will – doch vor dieser Wiederholung der Opferung Isaaks, die in der Bibel gerade durch das Eingreifen eines Engels ja verhindert wird, graut Jonathan. Er stößt das Schlachtmesser, das ihm der Vater in die Hand gedrückt hat, diesem in den Leib. Doch dessen Tod kommt nun zu spät, um außer der zumindest vorläufigen Rettung des Kindes noch etwas zu bewirken.

Der ausdrückliche Befehl des Engels, das Neugeborene zu opfern, konkretisiert radikal die scheinbar opferkritische Haltung Gottes, die der Leser im Roman ausgemacht hat – etwa in einer Szene, als Opfertiere vor ihrer Hinrichtung in einer nur Jonathan verständlichen Sprache, ähnlich der Eselin Bileams im 4. Buch Moses, zu sprechen beginnen und ihr Schicksal beklagen. Sarid zeichnet Gott hier als inkommensurable Instanz. Der Tempel, den Jehoas nach seinem Sieg aufgebaut hat, wird von der Stätte einer angeblichen Verherrlichung Gottes zum Versuch, diesen zugleich zu versöhnen und einzuhegen, also zu bändigen.

Der Engel, der von Jonathan zuweilen Satan genannt wird, von sich aber sagt, er sei unter vielen Namen unterwegs und letztlich immer einfach Bote Gottes, unterstreicht die Undurchdringlichkeit theologischer Fragen, indem er schildert, wie er im Laufe der Geschichte auch bei mittelalterlichen Verfolgungen von Juden und bei deren Ankunft im Vernichtungslager während des Holocausts anwesend gewesen sei und nur stumm dabeigestanden habe. Bei der Kreuzigung Jesu allerdings, so erzählt er Jonathan auf der Via Dolorosa, habe Gott, nachdem Jesus ihn um Rettung angerufen habe, gemahnt, die Kreuzigung solle effizienter vonstattengehen. Jetzt fordert Gott ein Kindesopfer, im absoluten Gegensatz zu seinem eigenen strengen und ausdrücklichen biblischen Verbot, Kinder zu opfern, und es ist angesichts der Entwicklung des Romans mehr als unklar, ob er wiederum, wie bei der Opferung Isaaks, am Ende zugunsten des Kindes intervenieren würde.

Sarids Roman lässt sich unter verschiedenen Gesichtspunkten lesen. Mit Blick auf das Jerusalem unserer Zeit kann er als Kritik am Insistieren verschiedener

⁴ SARID, *The Third*, 242.

jüdischer Gruppen auf das Recht zum Gebet auf dem Tempelberg verstanden werden – die Fixierung auf diesen Ort, so ließe sich daraus schließen, ist in sich für das jüdische Denken eher beengend als befreiend – implizit schließt diese Kritik aber auch hier die Muslime mit ein, denn das energische Verbot an andere Religionsgruppen, dort zu beten, wäre dann nicht weniger verblendet. Der Roman ließe sich auch als Schrift gegen Bemühungen um ein Wachsen des religiösen Charakters von Israel verstehen – kaum zufällig ist es gerade der wegen Ketzerei gesteinigte Rani Surkis, der eine Kritik an Frömmerei und Gewalttat vorbringt, die derjenigen der Schechina und des Engels an der im Tempel vollzogenen Blasphemie nicht unähnlich ist.

Doch Sarids Roman zieht auch theologische Modelle in Zweifel – trosttheologische zum Holocaust ebenso wie hoffnungstheologische hinsichtlich einer messianischen Erlösung. Trotz gewisser Übereinstimmungen mit Boualem Sansals 2084. *Das Ende der Welt* etwa was die manipulativ eingesetzte Indoktrinierung durch die Lehre und das ebenso euphorisierende wie auch disziplinierende Spektakel von Opfern betrifft, teilt Sarid doch nicht dessen strikt aufklärerischen Säkularismus, der alles Religiöse vornehmlich als brutale Herrschaftsmethode zu denunzieren abzielt. Anders als Sansals fiktives Reich Abistan ist Sarids in gewisser Weise ja ebenso fiktives Jerusalem dennoch ein Ort, in dem eine ganz bestimmte Form von Tradition, nämlich die jüdische, grundsätzlich affirmativ verhandelt wird. Für Sarid gibt es Aporien, die sich nicht einfach in der Ablehnung religiöser Zwänge aufzulösen scheinen. Indem der Ich-Erzähler Jonathan, der für den Leser bei aller Unzuverlässigkeit seiner vom Vater geprägten religionsmoralischen Ansätze eine hohe Authentizität besitzt, mit Instanzen wie dem Engel und der Schechina konfrontiert wird, rückt vielmehr die Frage in den Vordergrund, ob es eine Übereinstimmung zwischen göttlichem Fordern und menschlichem Wollen überhaupt geben kann.

Sarid stellt sich mit seiner Dystopie, wie er in einem Gespräch mit dem israelischen Medienportal *ynet* festhält, auf den Standpunkt, dass für ihn familiäre Herkunft und die religiösen Bezüge der Tradition sehr wohl eine Rolle in dem spielen, was Judentum ausmacht, dass aber der Entwicklung des Judentums Rechnung getragen werden muss.⁵ Ein Judentum, das sich auf eine vergeistigte Existenz ohne Opfer und ohne das feste Zentrum eines Tempels eingerichtet habe, zu den Praktiken eines Tempel- und Opferdienstes zurückzuführen, kann er sich, ähnlich wie der eingangs zitierte Avraham Burg, schwerlich anders denn als archaischen und verhängnisvollen Akt vorstellen, wie er erklärt. Unterschwellig wehrt er sich damit auch gegen den Anspruch bestimmter Strömungen im Judentum, korrekte Deutungsformen für sich in Anspruch zu nehmen – das ist ein Kritikpunkt, der in der Beschreibung einer religiösen Diktatur in seinem

⁵ SARID, YISHAI, Im yad al halev, mi rotze beit mikdasch, in: *ynet* 26.7.2015, (besucht 26.07.2017).

Buch sehr deutlich wird. Weit davon entfernt, eine bloße politische Programmschrift in Romanform zu sein (das ist es übrigens ganz klar auch gegenüber der Frage einer jüdisch-muslimischen Zukunft nicht), führt das Buch zu dem Schluss, der größte Albtraum des Judentums könnte die Erfüllung seines größten Traums werden. Das bleibt zugleich eine Aufforderung an den säkularen Zionismus, die Zukunft des Staates Israel abzüglich der Teleologie eines messianischen Endziels zu formulieren.

Literaturverzeichnis

Mitpalel schelo jibane beit hamikdasch. Lo mizta'er al churbano. Arnon Segal merajien et Avrum Burg, 04.12.2016, <https://har-habait.org/#/articleBody/6041> (besucht 14.08.2017).

SARID, YISHAI, *The Third*, Tel Aviv: Am Oved 2015.

–, Im yad al halev, mi rotze beit mikdasch, in: ynet, 26.07.2015, <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4684247,00.html> (besucht 26.07.2017).

http://the--temple.blogspot.ch/2016/12/blog-post_5.html (besucht 24.01.2017).

„Ich darf das, ich bin Jude.“

Über jüdische Witze, Blasphemie und Antisemitismus

ERIK PETRY

Darf man das? Diese Frage steht bei Witzen, Stand-up-Comedy, Filmen, Karikaturen, die in irgendeiner Weise Jüdinnen und Juden, das Judentum als Religion oder jüdische Kultur betreffen, schnell als erstes im Raum, vor allem wenn es sich um deutschsprachige Darstellungsformen handelt. Zwar haben Deutschland, die Schweiz und Österreich (allerdings sehr unterschiedliche) gesetzliche Grundlagen geschaffen, um gegen Rassismus, Antisemitismus und Volksverhetzung vorzugehen, doch der juristische Teil der Frage steht im vorliegenden Artikel nicht zur Diskussion. Um den Kern des Problems zu erläutern, beginnt der Artikel mit einer allgemeinen Frage: Darf ich selbst die geschmacklosesten Witze über Deutsche und Deutschland erzählen, weil ich selbst ein Deutscher bin? Dürfte ich spezifischer besonders abstoßende Witze über meine Heimatstadt Kassel und deren Bewohnerinnen und Bewohner erzählen, weil ich selbst ein Kasseler bin?

Fokussiert auf das Thema des Artikels muss aber nicht nur die Frage nach einem „Darf man das?“ angeschaut werden, sondern es müssen grundsätzlichere Punkte angeschaut werden, aus denen heraus dann eine Antwort möglich sein kann. Was ist ein jüdischer Witz? Gibt es eine Trennung in ‚echte‘ und ‚unechte‘ jüdische Witze? Wie wird dagegen ein ‚Judenwitz‘ definiert? Fallen Blasphemie und Antisemitismus zusammen? Müssen sie zusammen angeschaut werden? Wie schreiben sich in diese Debatte Karikaturen als die Performanz des Körperlichen ein? Aus diesem Fragekomplex heraus können Antworten auf zwei Grundfragen gesucht werden. Erstens: Wer darf Witze über Juden machen? Und darf man über Juden lachen? Zweitens: Wer darf Witze über den Holocaust machen? Und darf man darüber lachen?¹

¹ Aus der reichhaltigen Literatur über den jüdischen Witz seien zwei Werke exemplarisch genannt: MEYER-SICKENDIEK, BURKHARD/OCH, GUNNAR (Hg.), *Der jüdische Witz. Zur unabgeholten Problematik einer alten Kategorie*, München/Paderborn: Fink 2015; JOFFE, JOSEF, *Mach dich nicht so klein, du bist nicht so groß! Der jüdische Humor als Weisheit, Witz und Waffe*, München: Siedler 2015.

1. Was ist ein jüdischer Witz?

Der erste Antwortversuch zielt auf die Fragen nach dem jüdischen Witz, untersucht mit den Mitteln der Psychoanalyse. Auch hier hilft möglicherweise ein Witz weiter:

In einer dunklen Gasse sucht ein Mann im Licht einer Straßenlaterne seinen Hausschlüssel. Ein Spätheimkehrer kommt vorbei und bietet ihm seine Hilfe an. Nachdem beide eine Zeitlang erfolglos im Licht der Laterne nach dem Schlüssel gesucht haben, fragt er den Pechvogel, wo genau er seinen Schlüssel denn verloren habe. Darauf antwortet dieser, dass ihm der Schlüssel dort drüben, direkt vor der Türe im dunklen Hauseingang, aus der Hand gefallen sei. Und als er gefragt wird, warum er dann so weit entfernt vom Verlustort suche, antwortet er: „Im Hauseingang ist es sehr dunkel, da sehe ich ja nichts, hier dagegen habe ich genügend Licht.“

Das Problem liegt im Dunkeln, daher findet man es nicht, wenn man im Hellen sucht. Dies ist im Verständnis der Psychoanalyse und ihres Begründers Sigmund Freud das Geheimnis der Psychoanalyse. Sie sucht im Dunklen, sie versucht genau dort zu erhellen. Sigmund Freud war nicht gerade als Stand-up-Comedian bekannt, aber er hat nicht nur die Psychoanalyse als Behandlung neurotischer Störungen entwickelt, sondern jede Kulturhandlung psychoanalytisch durchdacht. Sein Werk *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) ist das beste Beispiel dafür. Für den jüdischen Witz ist aber ein anderes Werk von Freud deutlich erhellender, nämlich das 1905 erschienene Buch *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Freud untersucht und beschreibt darin den Witz in seinen Techniken (wie funktioniert der Witz), seinen Tendenzen (worüber funktioniert der Witz), den Lustmechanismus und die Psychogene des Witzes, den Witz als sozialen Vorgang, die Beziehung des Witzes zum Traum und zum Unbewussten (Freuds *Die Traumdeutung* ist 1900 erschienen), schließlich den Witz und die Arten des Komischen.

Der für die Erklärung des Jüdischen Witzes entscheidende Abschnitt findet sich im Teil über die Tendenz des Witzes:

Ein für den tendenziösen Witz besonders günstiger Fall wird hergestellt, wenn die beabsichtigte Kritik der Auflehnung sich gegen die eigene Person richtet, vorsichtiger ausgedrückt, eine Person, an der die eigene Anteil hat, eine Sammelperson also, das eigene Volk zum Beispiel. Diese Bedingung der Selbstkritik mag uns erklären, daß gerade auf dem Boden des jüdischen Volkslebens eine Anzahl der trefflichsten Witze erwachsen sind, von denen wir ja hier reichliche Proben gegeben haben. Es sind Geschichten, die von Juden geschaffen und gegen jüdische Eigentümlichkeiten gerichtet sind. Die Witze, die von Fremden über Juden gemacht werden, sind zu allermeist brutale Schwänke, in denen der Witz durch die Tatsache erspart wird, daß der Jude den Fremden als komische Figur gilt. Auch die Judenwitze [i. e. jüdischen Witze, E. P.], die von Juden herrühren, geben dies zu, aber sie kennen ihre wirklichen Fehler wie deren Zusammenhang mit ihren Vorzügen, und der Anteil der eigenen Person an dem zu Tadelnden schafft die sonst schwierig herzustellende subjektive Bedingung der Witzarbeit. Ich weiß übrigens nicht, ob es sonst noch

häufig vorkommt, daß sich ein Volk in solchem Ausmaß über sein eigenes Wesen lustig macht.²

Freud könnte nicht deutlicher sein in seiner Analyse zum Witz und zum jüdischen Witz: Die „Eigenen“ machen das, d. h. der Witz zieht seinen Humor aus dem Witz über die eigenen Schwächen und Besonderheiten kultureller Ausformung. Fremde, also Personen, die nicht Teil der Gruppe sind, können das in dieser Form nicht. Für Freud ist auch klar: Die außerhalb der Gruppe stehenden Personen machen auch Witze über Juden, aber es sind keine jüdischen Witze, sondern brutale Witze, die sich über Juden als Personen, als Menschen lustig machen oder Situationen aufgreifen, in den Juden lächerlich gemacht und bloßgestellt werden. Freuds Analyse erinnert ein bisschen an Clifford Geertz bahnbrechende Methodenbeschreibung „Thick description“, in der er in gewisser Weise zu der Erkenntnis kommt, dass eigentlich nur jemand aus der untersuchten Kultur selbst etwas über die Kultur sagen könnte.³

Der Witz, und dies meint im vorliegenden Artikel: der jüdische Witz, sei die Waffe des Schwächeren, schreibt Josef Joffe, dazu komme dann noch die Fähigkeit, über sich selbst zu lachen, gepaart mit folgenden Eigenschaften: „Schnell, und dennoch weise.“⁴ Man muss noch hinzusetzen, dass ein bisschen Chuzpe (Jiddisch/Hebräisch für sympathische Frechheit) im jüdischen Witz dazu gehört, eine kleine Frechheit, die aber dann doch nicht zu unverschämt ist. Dazu sind in der Sprache des Witzes mindestens Versatzstücke des Jiddischen zu finden. Geographisch hat der jüdische Witz also einen seiner Ursprünge in den Shteteln Osteuropas, denn genau daher kommt das Moment der jiddischen Sprache. Viele Witze haben die oben genannten Eigenschaften und verwenden dazu Teile der jiddischen Sprache, die als Marker für jüdische Kultur gebraucht wird.

Wenn dies als Definition für einen echten jüdischen Witz gelten kann, wie definiert man dann einen unechten jüdischen Witz? Die Basis des unechten Witzes ist nicht das jüdische Leben aus der jüdischen Kultur heraus, sondern jüdisches Leben wird zu einer austauschbaren Variablen. Ein Beispiel:

Ruben Lubliner, ein polnischer Jude, hat sein gesamtes Vermögen im Heringshandel verloren. Er geht nach Hause und kommt dabei an einem Kreuzifix vorbei, sieht die Schmerzensmiene des Gekreuzigten und sagt. „Na, auch mit Heringen gehandelt?“

Dies ist kein echter jüdischer Witz, sondern ein unechter, ‚Ruben Lubliner‘ ist ersetzbar, es ist ein plumper antiklerikaler Witz, der die jüdische Kultur nicht als Spiegelung braucht, um den vermeintlichen Witz herauszuarbeiten.⁵ Wie

² FREUD, SIGMUND, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Leipzig/Wien: Deuticke 1905, 93.

³ Vgl. dazu GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books 1973.

⁴ JOFFE, *Klein*, 22.

⁵ Vgl. JOFFE, *Klein*, 31 f.

unterscheidet sich dann aber ein jüdischer Witz von dem, was allgemein als ‚Judenwitz‘ bezeichnet wird? Sieht man einmal ab von den ‚Witzen‘ über Konzentrationslager und den Holocaust, kann man unter Judenwitzen diejenigen verstehen, die eben nicht mit den Eigenheiten der Menschen spielen, mit ihren Wünschen und Hoffnungen, die aber auch nicht mit der Sprache spielen. Ein Beispiel:

Zwei Juden treffen sich nach einem Jahr in einem öffentlichen Bad wieder. Sagt der eine: „So schnell sieht man sich wieder.“

In diesem Beispiel wird auf das antisemitische Stereotyp Bezug genommen, Juden wären unreinlich, würden sich nicht waschen, daher nicht den Ansprüchen an eine moderne Hygiene genügen. Dies inkludiert die Reinheitsdiskurse des 19. Jahrhunderts, in denen über die Körperhygiene auch eine Verbindung zu den die Nationalstaaten bewohnenden Völkern gezogen wurde: das imaginierte reine Volk in einem eigens für dieses Volk geschaffenen Nationalstaat. In dieser Imagination gehören Juden und Jüdinnen nicht dazu, da das Judentum als nicht zugehörig betrachtet wird.

Ein echter Jüdischer Witz mit dem vermeintlichen Thema Hygiene funktioniert anders. Ein Beispiel:

In einem Hotel in der k.u.k-Monarchie fragt der Concierge den jüdischen Gast: „Haben Sie genommen a Bad?“ Darauf der Gast: „Wieso? Fehlt eins?“⁶

Hier wird über die doppelte Bedeutung eine Situation gewendet, die auf antisemitische Stereotype anspielt, diese dann aber entsprechend auflöst.

Aber wie kommt die Blasphemie in diese Debatte über Jüdische Witze und „Darf man das?“ hinein? Ein Beispiel:

Ein Rabbiner ist total besessen vom Golfspiel. Er kann es nicht lassen, und selbst am Jom Kippur schleicht er sich auf den Golfplatz. Er schlägt den ersten Ball, und er fliegt vom Abschlag direkt ins Loch. Ein unfassbar guter Schlag. Im Himmel schaut sich ein Engel dies an und sagt zu Gott: „Wie kannst Du es zulassen, dass der Rabbiner am Jom Kippur Golf spielt? Wirst Du ihn bestrafen?“ Antwortet Gott: „Nun, die größte Strafe ist doch, dass er es niemand erzählen kann.“

Blasphemie ist in der Hebräischen Bibel, der Torah, beschrieben als streng zu ahndendes Verhalten. Levitikus 24:16:

Wer den Namen des Herrn schmäht, wird mit dem Tod bestraft; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Der Fremde muss ebenso wie der Einheimische getötet werden, wenn er den Gottesnamen schmäht.

Schmäht ein Witz den Namen Gottes? Blasphemie soll im weiteren Verlauf des Artikels im generellen Sinne einer Religionsschmähung verstanden werden, die von außen an die jeweilige Religion herangetragen wird, aber auch von innen

⁶ Vgl. JOFFE, *Klein*, 24–26.

kommen kann. Ein zweites Beispiel: Im 1979 erschienenen Film *Life of Brian* der britischen Komikergruppe Monty Python, einer Satire auf das Leben Jesu, in der die Figur des Brian Teile der christlichen Heilsgeschichte erlebt, wird eine Steinigungsszene gezeigt, in der ein Mann zum Tod durch Steinigung verurteilt wird, weil er den Gottesnamen „Jehova“ ausgesprochen hat. Frauen war die Teilnahme an Steinigungen nicht gestattet, aber alle an der Steinigung im Film beteiligten Personen sind Frauen mit falschen Bärten. Der das Urteil verkündende Hohepriester sagt auf Nachfrage des Verurteilten, wieso das Erwähnen des Gottesnamens verboten sei, schließlich selbst mehrfach „Jehova“ – und wird von den Frauen gesteinigt.

Der Film löste noch vor seinem Erscheinen große Proteste aus, Monty Python wurde wegen Blasphemie in England verklagt. Auch von jüdischen Gruppen gab es Proteste, man befürchtete Ausschreitungen, da der Film derart beleidigend sei, doch die massivsten Widerstände kamen von der christlichen Kirche. Der Vorwurf der Blasphemie war allgegenwärtig.⁷ Durfte man das also nicht 1979? Der Film ist heute ein Klassiker der Filmhistorie, viele Ausdrücke des englischen Originals (und auch der deutschen Übersetzung, die als sehr gelungen bezeichnet werden muss) sind in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen. Diese Debatte zeigt zumindest die, damals unerwartete, Mächtigkeit einer Debatte über Blasphemie. Sind *Life of Brian* und der golfspielende Rabbiner blasphemisch? Und wie sieht es mit dem Rabbiner aus, der am Ende seiner Berufszeit in einer Gemeinde einmal in seinem Leben Schweinefleisch probieren möchte?

Er setzt sich in sein Auto und fährt kilometerweit, bis er ein Restaurant entdeckt, das Spanferkel anbietet. Er geht hinein, bestellt und bekommt ein gebratenes Spanferkel gebracht mit einem gebackenen Apfel in der Schnauze. In dem Moment betritt der Präsident seiner Gemeinde das Restaurant und sagt entsetzt: „Herr Rabbiner, ja was machen Sie denn da? Das ist doch nicht koscher!“ Die Antwort: „Herr Goldschmidt, stellen Sie sich vor, ich bestelle mir hier einen Bratapfel, und schauen Sie, wie der serviert wird.“

Die angeführten Beispiele sind in gewisser Weise zeitlos, doch für das Verstehen des jüdischen Witzes und der heutigen jüdischen Stand-up-Comedians im deutschsprachigen und englischsprachigen Raum ist ein Blick zurück nötig. Tatsächlich erlebt gerade auch das deutschsprachige Europa vor, aber noch stärker nach dem Ersten Weltkrieg einen ungeheuren Aufschwung an Kabarett, Satire und sogenannten Couplets (frz., kurze gereimte Verse oder auch kurze Lieder). Dabei spielen Juden eine bedeutende Rolle, entweder sind sie Teil der allgemeinen Kunstszene oder sie führen ganz bewusst ein jüdisches Kabarett auf. Einer der wichtigsten Protagonisten des jüdischen Kabarett war der aus Brünn stammende, aber vor allem in Wien arbeitende Armin Berg (1883–1956).⁸

⁷ Die gesamte Kontroverse ist nachzulesen bei HEWISON, ROBERT, *Monty Python: The Case Against*, London: Eyre Methuen 1981.

⁸ USATY, SIMON, „Ich glaub ich bin nicht ganz normal.“ *Das Leben des Armin Berg. Biographie*, Wien: Ed. Steinbauer 2009.

Dank der Forschungen über Armin Berg und der Armin-Berg-Gesellschaft⁹ können nicht nur einzelne Lieder und Verse, sondern auch ganze Programme aus dieser Zeit wieder aufgeführt werden. Armin Berg nahm dabei das ganze Spektrum jüdischen Lebens satirisch auf die Schippe, dabei tauchte auch immer wieder ‚Herr Cohn‘ auf, ein neureicher Jude, der als etwas debil und immer geldgierig dargestellt wird. Bewegt sich Berg damit nicht selbst in den Gefilden des Antisemitismus? Gerade der ‚Herr Cohn‘, oder noch perfider: „der kleine Cohn“, war eine Figur, die in der antisemitischen Literatur und in den antisemitischen Zeichnungen der Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg immer wieder gebraucht wurde. Um dies genauer anschauen zu können, ist eine Definition des Antisemitismus nötig.

Antisemitismus meint die als wahr angenommenen und verbreiteten Stereotypen und Vorurteile gegenüber jüdischen Menschen und der jüdischen Religion. Dies kann auf die Gesamtheit („Die Juden sind eben so“) oder als Charakterisierung Einzelner verwendet werden („Er/sie tut dies, weil er/sie jüdisch ist“). Antisemitismus kann sich in Wort, Bild und Gesten äußern. Sehr häufig muss ein antisemitischer Zusammenhang nicht explizit ausgesprochen werden, weil auch die versteckten Codes vom Adressaten sofort verstanden werden. So wird der Name ‚Rothschild‘ synonym zu Geldbesitz und Geldgier gesehen. Die Kennzeichnung einer Person oder einer Handlung als jüdisch ist dabei grundsätzlich mit einer herabwürdigenden Absicht verbunden.

Neben Texten sind antisemitische Bilder um den Ersten Weltkrieg herum Legion. Dabei wird immer auf charakterliche Eigenschaften abgehoben, aber vor allem mit Körperbildern gespielt, die diese Aussagen dann ergänzen. Dabei ist ‚der kleine Cohn‘ ein beliebtes Sujet: ein kleinwüchsiger Mann, der mit einer großen Nase als Jude gekennzeichnet und damit erkennbar wird. Auf einer Postkarte „Gruss von der Musterung“ aus dem Wilhelminischen Deutschland ist „der kleine Cohn mit der Nas unterm Mass“ abgebildet, d. h. er entspricht nicht dem Körperbild des deutschen Soldaten, kann daher nicht zum Militär, was ihn in einer stark am Militarismus orientierten Gesellschaft sozial isoliert. Die Kombination von Körper und Charakter ist auf sehr vielen Karikaturen dieser Zeit zu sehen, dies zieht sich aber bis in die heutige Zeit. Die Darstellung einer jüdischen Person mit stark rassistischen Zügen oder eines Kapitalisten mit mehreren Attributen, die ihn als jüdisch kennzeichnen, sind regelmässig Gegenstand von Diskursen. Dazu gehören die Darstellungen von Rabbinern in der französischen Satirezeitung *Charlie Hebdo* oder die Darstellung des Schweizer Gewerkschaftsvertreters, der alle sozialen Errungenschaften durch den Fleischwolf dreht, an dessen Ende ein Pleitegeier herauskommt. Letzteres fand sich 2014 in einer Anzeige der FDP gegen die Mindestlohninitiative. Die Darstellung des Gewerkschafters entspricht in mehreren Merkmalen der Darstellung der

⁹ Vgl. <http://www.arminberg.at/>.

Juden, die in den Zeichnungen des Nationalsozialistischen Blattes *Der Stürmer* zur Anwendung kamen.¹⁰ Seit dem 19. Jahrhundert hat sich eine Tradition der Körperbilder etabliert, die bei jedem Auftreten angeschaut, analysiert und auf die aufmerksam gemacht werden muss. In diesen Bildern wird nicht mit kulturellen Eigenheiten gespielt, sondern es geht um Verletzung, Kränkung, das Ausschlachten rassistischer Stereotypen.

Das tut Armin Berg in seinen Kabarets nicht, er ist zwar pointiert, aber nicht herabwürdigend. Berg entlarvt die Eigentümlichkeiten und Schwächen seiner Mitmenschen, lässt das Publikum darüber lachen, führt aber immer den Spiegel im Repertoire, den er dem Publikum vorhält. Wie z. B. in seinen *Trommelversen*, die auch noch als Originaltonaufnahme vorhanden sind. Darin findet sich ein Stück über einen Konvertiten:

Der Moritz Baum ein Jude ist,
er lässt sich taufen und wird Christ
jetzt rennt der Baum, es ist zu dumm,
das ganze Jahr als Christbaum rum.

Auch wenn man spürt, dass Armin Berg nur wenig Sympathie für eine Konversion aufbringt, zieht er dies und die Konvertiten nichts ins Lächerliche, sondern zeigt über ein Wortspiel, dass es eigentlich nicht wirklich funktioniert.

Der jüdische Witz, aber auch das jiddische Liedgut, die Klezmermusik, wandern schon ab dem Ende des 19. Jahrhunderts mit den Migranten und Migrantinnen von Osteuropa über Westeuropa weiter in die USA. Teilweise schon um die Jahrhundertwende, aber sicher ab dem Ersten Weltkrieg werden die USA als ein Zentrum des Judentums und dabei als ein Zentrum jiddischer Kultur wahrgenommen. Die in Osteuropa geschriebenen Lieder werden in den USA gesungen, in den USA geschriebenen Lieder wandern zurück nach Osteuropa und werden dort gesungen.

Aber ist es nicht, wie es Josef Joffe schon geschrieben hat, eine der größten Errungenschaften für eine Gruppe, wenn man über sie und mit ihnen lachen kann? Gilt nicht ‚über sich selbst lachen können‘ als wunderbare Eigenschaft? Die Komödianten sahen ihre Programme als Teil des Beitrags des Dazugehörens zur z. B. deutschen Kultur, amerikanischen Kultur. Ich lache über mich selbst in einem neuen Umfeld, bringe meine Eigentümlichkeiten mit, versuche sie einzubauen. Man denke etwa an die schon fast traditionelle gegenseitige Abneigung der aus Galizien („Galizianer“) und aus Litauen („Litwaken“) stammenden Juden, die in den USA weitergeführt und von vielen Comedians in Liedern und Sketchen aufgenommen wird.

¹⁰ Es ist unbestritten, dass die FDP dies nicht in antisemitischer Absicht veröffentlicht hat, aber die Unaufmerksamkeit gegenüber solchen Bildern und Unkenntnis über die Geschichte solcher Bilder ist erschreckend.

Nach 1945 verändert sich die Wahrnehmung der jüdischen Kultur, war vorher Antisemitismus ein Fakt, mit dem man aber noch spielerisch, komödiantisch umgehen konnte, stellen sich nach dem Holocaust die zwei zu Beginn des Artikels genannten Grundfragen. Erstens: Wer darf Witze über Juden machen? Und darf man über Juden lachen? Zweitens: Wer darf Witze über den Holocaust machen? Und darf man darüber lachen?

2. Zur Legitimität der Produktion und Rezeption jüdischer Witze

Im deutschsprachigen Raum war es der Wiener Schauspieler und Kabarettist Fritz Muliari (1919–2009), der den jüdischen Witz als eigenen Programmpunkt wieder in das Kabarett brachte. Muliari, ein begnadeter Witzeerzähler, kam in den 1950er Jahren dazu, zunächst das Publikum zwischen zwei Kabarettnummern mit Witzen zu unterhalten, schließlich daraus einen eigenen Programmteil zu machen und 1959 die erste Schallplatte mit dem Titel *Der jüdische Witz* aufzunehmen. Muliari war selbst nicht jüdisch, scheint aber vom Publikum als authentisch wahrgenommen worden zu sein.

Die Reaktionen auf das Erzählen jüdischer Witze oder das Singen jüdischer Lieder spiegelt sich exemplarisch in der Frage eines Radiomoderators an Georg Kreisler. Kreisler (geboren in 1922 Wien, gestorben 2011 in Salzburg) war ein jüdischer Sänger, Komponist und Schriftsteller, der 1938 mit seinen Eltern in die USA emigriert war, dort amerikanischer Staatsbürger wurde und dies auch blieb, in den 1950ern zurück nach Europa kam und zwischen 1992 und 2007 in Basel lebte. Ab den 1950er Jahren machten Kreisler seine hintersinnigen Lieder im deutschsprachigen Europa bekannt. *Gehen wir Tauben vergiften im Park* war eines dieser Lieder, in denen der sich selbst als Anarchist bezeichnende Kreisler das bürgerliche Leben satirisch und bitterböse darstellte.

Kreisler brachte jüdische Motive immer wieder in seine Lieder ein und trat als Künstler öffentlich gegen Antisemitismus auf. So wehrte er sich gegen Max Frischs Theaterstück *Andorra* (1961 uraufgeführt), in dem die Hauptfigur Andri als jüdisch identifiziert wird und mit vielen Vorurteilen und Anschuldigen aus dem Antisemitismus behängt wird. Als herauskommt, dass Andri nicht jüdisch ist, lösen sich die Vorurteile gegen ihn auf. Kreisler kritisierte, dass damit die Vorurteile gegen die Juden bestehen bleiben, denn es sind nicht die Vorurteile, die aufgelöst werden, sondern nur die Zuschreibung Andris als jüdisch. Kreisler komponierte eine Opernparodie *Sodom und Andorra* (1962) und schrieb ein Lied gegen Max Frisch *Max* (1963).

1966 erschien seine Platte „*Nichtarische*“ *Arien*, auf der er humorvoll, aber auch tieftraurig das jüdische Leben darstellte. Die Sprache war eine Mischung aus Hochdeutsch und Jiddisch. Die Platte führte in einem Radiointerview zu der absurden, aber entwaffnend ehrlichen Frage des Moderators, ob man denn

„so etwas“ wieder singen dürfe. Der Holocaust wird auf der Originalplatte nicht bewusst thematisiert (erst auf der Veröffentlichung als CD sind auch Lieder über den Holocaust enthalten), die Gründung des Staates Israel aber schon. So singt Kreisler im Lied *Ich fühl mich nicht zuhause*, dass er sich eigentlich nirgends heimisch fühle, auch wenn es ihm an vielen Orten sehr gut ginge. Selbst in Israel, der „wahren Heimat“, fühle er sich fremd, man spreche dort nur Ivrit, er verstehe nichts vom Ackerbau und niemand gebe ihm einen Kredit. Zuhause fühle er sich nur in seinem „Schtetl“, dort behandle man ihn mies, schubse ihn herum und wolle ihn eigentlich nicht. „Jetzt fühl ich mich zuhause, im Ausland nur zu sitzen war auf die Dauer ungesund (...) und hier geh ich zugrund.“

Es sollte bis weit in die 2000er Jahren dauern, bis wieder ein jüdischer Künstler mit humorvollen Texten oder Auftritten derart Aufmerksamkeit in Deutschland auf sich ziehen konnte.¹¹ Zwar war Dani Levys 2004 veröffentlichter Film *Alles auf Zucker* ein Versuch, den jüdischen Witz in Form einer Screwball-Comedy wieder aufleben zu lassen, doch ist dies wohl eher eine Ost-West, d. h. BRD-DDR-Komödie denn ein Aufleben gar Armin-Berg'scher Traditionen. Erst mit Oliver Polak und seinem Programm *Ich darf das, ich bin Jude*, unter dem gleichen Titel ist auch sein Buch erschienen (2008), kommt der jüdische Witz in Kombination mit dem Holocaust wieder in die Gesellschaft. So bildet er in einem Stand-up-Comedian-Auftritt seinen türkischen Kumpel Ali zu einem jüdischen Stand-up-Comedian aus und sagt ihm u. a., bei jedem Auftritt müsse das Wort Holocaust fallen, denn dann lachen alle – aus schlechtem Gewissen. Beim Auftritt in der Sendung *Nightwash* lacht daraufhin das Publikum lauthals.

Polak geht noch weiter. In seinen Auftritten spielt er mit dem Publikum das „Judenspiel“. Sophie Albers Ben Chamo beschreibt in einem Artikel für den *Stern* einen Auftritt von Oliver Polak: „Lassen Sie uns das Judenspiel spielen – ein Spaß für die ganze Familie wie zu Großvaters Zeiten.“ Es gehe darum zu erraten, wer jüdisch und wer ‚normal‘ sei: Polak ruft Namen, und das Publikum antwortet mit ‚jüdisch‘ oder ‚normal‘. Natürlich kommt am Ende heraus, dass Hitler ‚normal‘ ist. Und Oliver Polak? ‚Jude!‘ ‚Falsch. Ich bin normal. Ich mache das nur fürs Geld!‘ Schockschweigen.“¹²

In den USA sieht dies ganz anders aus. Hier sind Juden und jüdisches Leben in den USA ein großes Thema. Schon in den 1950er Jahren macht sich z. B. Jackie Mason (geboren 1936) in einem berühmten Sketch über amerikanische Juden lustig, die verbergen wollen, dass sie jüdisch seien. Ein Beispiel sei, dass sie ihren

¹¹ Der Erfolg der israelischen Sängerin Daliah Lavi in Deutschland wird hier nicht thematisiert. Auch kein Thema sind die Texte von Ephraim Kishon, da dies nicht in den Bereich der Stand-up-Comedians fällt. Zu Kishon und seinem Übersetzer ins Deutsche, Friedrich Torberg, wird am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Basel gerade eine Forschungsarbeit von Dr. Birgit Körner durchgeführt.

¹² Zitiert in: ALBERS BEN CHAMO, SOPHIE, Hinterm Holocaust geht's weiter, in: *Stern*, 11.04. 2011, <https://www.stern.de/kultur/kunst/comedian-oliver-polak--hinterm-holocaust-geht-s-weiter--3195996.html> (besucht 04.11.2018).

Kindern explizit nichtjüdische Vornamen gäben: Tiffany Schwartz, Ashley Lipschitz, Alyson Ginsberg. Er warte nur darauf, bis das erste Kind Kruzifix Finkelstein hieße.¹³ Mason arbeitet mit einer Sprachmischung aus Englisch und Jiddisch, er nimmt das jüdische Leben in den USA derart auf die Schippe, dass man sich fragen könnte, ob er innerhalb der Jüdischen Gemeinschaft eine kontroverse Figur ist wegen seiner Stand-up-Comedy. Dies ist nicht der Fall. Allerdings thematisiert Jackie Mason den Holocaust nicht.

Anders ist dies bei Sarah Silverman (geboren 1970), die in ihren verschiedenen Programmen den Holocaust häufig mit einbringt. Silverman ist aufgrund ihrer expliziten Sprache und kontroversen Äußerungen, die ihr auch den Vorwurf des Rassismus und der Beleidigung von Minderheiten eintrugen, eine höchst umstrittene Figur in den USA. In ihrem Programm *Jesus is magic* (2005) gibt es einen langen Teil über den Holocaust. Sie erzählt unter anderem von ihrer Nichte, die sie angerufen habe, ob sie, Tante Sarah, wisse, dass Hitler 60 Millionen Juden getötet habe. Sie antwortet, sie denke, er sei verantwortlich für den Tod von 6 Millionen Juden. Sie wisse das, sagt die Nichte, aber was sei schon der Unterschied? Der Unterschied, antwortet Silverman, sei, dass 60 Millionen „unforgivable“ seien. Im selben Teil erklärt sie auch, ihre Großmutter sei eine Überlebende des Holocaust, zum Glück sei sie in einem der besseren KZ gewesen, man habe ihr eine Nummer auf den Arm tätowiert, die als Wortwahlrufnummer (vanity number) umgesetzt „verzaubert“ (bedazzled) hieße, das sei doch irgendwie lustig.¹⁴

Silverman ist in vielen Medienformaten präsent, arbeitet als Schauspielerin, hat eine eigene TV-Sendung und tritt auch in anderen Sendungen auf. So in der late-night Talk Show *Conan* des amerikanischen Entertainers Conan O'Brien, die kurz vor der Wahl Donald Trumps 2017 zum US-Präsidenten eine Folge ausstrahlte, in der Conan darüber sprach, dass immer mehr Leute Trump mit Hitler vergleichen. Das sei sehr hart, daher sei man froh, dass er in der Stadt sei und sich zu den Vorwürfen äußern könne. Nun erwartet man den Auftritt Donald Trumps oder zumindest eines Schauspielers, der Trump spielt, aber es tritt Sarah Silverman als Hitler verkleidet auf und plaudert munter über Ähnlichkeiten und Unterschiede zu Trump, z. B. wer von beiden nun einen Mikropenis habe. Es ist unstrittig, dass ein solcher Auftritt in einer deutschen Sendung undenkbar wäre. Obwohl in einem Musikvideo der deutschen Hip-Hop-Formation K. I. Z. 2013 mit dem Titel *Ich bin Adolf Hitler* ebenfalls Hitler auftritt, der als verdreckter, verstoffener, perverser Penner dargestellt wird – gespielt von Oliver Polak!

Deutlich wird an den verschiedenen Beispielen, dass der Umgang mit jüdischer Kultur eine Selbstverständlichkeit im amerikanischen Kontext ist und in dieser

¹³ Vgl. z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=jeVTfk0oI8> (besucht 27.04.2019).

¹⁴ Vgl. hierzu die insgesamt herausragende Darstellung von BATTEGAY, CASPAR, *Judentum und Popkultur. Ein Essay*, Bielefeld: Transcript 2012, 106.

Selbstverständlichkeit der Holocaust thematisiert wird. Fragen nach Blasphemie stellen sich dabei nicht, zumal es auch Stand-up-Comedians aus dem ultraorthodoxen Lager gibt, z. B. David Finkelstein.

Das vielleicht treffendste Beispiel zu diesem Thema, das den Umgang amerikanischer Sitcom mit jüdischem Leben und Antisemitismus zeigt, ist eine Folge der Sitcom-Serie *Seinfeld*, die höchst erfolgreich von 1989 bis 1998 lief. Benannt nach dem Hauptprotagonisten, dem New Yorker jüdischen Stand-up-Comedian Jerry Seinfeld, dessen Alltag mit seinen Freunden Elaine Benes, George Costanza und Cosmo Kramer gezeigt wird, geht es in der Folge *The Yada Yada* (1997) hauptsächlich um amouröse Verwicklungen, aber in der zweiten Geschichte der Folge auch um Jerrys Zahnarzt Tim Whatley, der zum Judentum konvertiert ist und nun ständig jüdische Witze erzählt. Jerry glaubt, Whatley sei nur wegen der jüdischen Witze zum Judentum konvertiert. Er geht zum ehemaligen Priester von Whatley, um ihn von seinem Verdacht in Kenntnis zu setzen, und erzählt dort schließlich einen Zahnarzt-Witz. Dies wird Whatley zugetragen, der höchst beleidigt reagiert und Jerry bei der nächsten Behandlung heftig quält. Zuhause trifft Jerry auf Kramer. Der folgende Dialog kann als absolutes Highlight im Umgang mit Antisemitismus in der Umkehrung und im Wortspiel anti-Semite/anti-Dentite gesehen werden. Alle Dinge, die den Juden vorgeworfen werden, wirft Jerry nun dem Zahnarzt (Dentist) vor: Überempfindlichkeit, Absonderung. Kramer spiegelt sein Verhalten und zeigt ihm, dass er gegen die Zahnärzte sei, obwohl auch sie normale Menschen seien, die nach Amerika gekommen seien „in search of a dream“, und nun würde Jerry sie zunächst mit kleinen Beleidigungen ausgrenzen und schließlich fordern, sie sollten ihre eigenen Schulen haben.

Jerry: So you won't believe what happened with Whatley today. It got back to him that I made this little dentist joke and he got all offended. Those people can be so touchy.

Kramer: Those people, listen to yourself.

Jerry: What?

Kramer: You think that dentists are so different from me and you? They came to this country just like everybody else, in search of a dream.

Jerry: Whatley is from Jersey.

Kramer: And now he is a full fledged American.

Jerry: Kramer, he's just a dentist.

Kramer: Yeah, and you're an anti-dentite.

Jerry: I am not an anti-dentite!

Kramer: You're a rabid anti-dentite! Oh, it starts with a few jokes and some slurs. „Hey, denty!“ Next thing you know you're saying they should have their own schools.

Jerry: They do have their own schools!

Kramer: Yeah!

In diesem Ausschnitt ist alles drin: Jüdischer Witz (dazu noch mit dem schlicht genialen Wortspiel anti-Semite – anti-Dentite), Antisemitismus-Kritik und Spiegelung, Kritik an der Kirche, Kritik am Judentum, Kritik an der amerikanischen Gesellschaft – das ist das ganze Paket.

Harald Welzer, Sozialpsychologe an der Uni Essen, sagte 2007 über Karikaturen: „Die Distanzierung, die eine Karikatur immer bedeutet, setzt Aufarbeitung voraus.“ Man müsse wissen, worum es geht, um Lachen zu können. Demnach scheine es mit der Aufarbeitung noch nicht weit zu sein.¹⁵ Dem ist zuzustimmen. Vielleicht beantworten sich so auch die zu Beginn gestellten zwei Grundfragen. Es geht auch im jüdischen Witz um das Umgehen mit Menschen, mit denen man lacht. Ein bisschen frech, ein bisschen weise, ein bisschen böse, ein bisschen Chuzpe und gerne auch schnell, wie es Josef Joffe beschrieben hat. Man lacht mit, aber nicht aus. Und wer erzählt jüdische Witze? Dürfen dies nur jüdische Personen? Fritz Muliari zeigt, dass dies nicht der Falls ein muss, aber er wurde als authentisch und respektvoll wahrgenommen. Und auch wenn Sarah Silvermans Stand-up-Comedy-Teile über den Holocaust kritisiert werden, so sind es doch auch scharfzüngige Auseinandersetzungen mit dem Thema. Sarah Silverman erzählt keine Judenwitze und keine Witze aus dem und über den Holocaust selbst, d. h. aus dem tatsächlichen Vernichtungsprozess. Vielleicht können so die Fragen beantwortet werden. Oder so:

Im zaristischen Russland sitzen ein Jude und ein russischer Offizier in einem Eisenbahnwagen. Der Jude packt einen Hering aus und beginnt zu essen. „Sagen Sie“, eröffnet der Offizier das Gespräch „Sie sind doch Jude, oder?“ „Ja.“ „Und Juden sind doch immer so klug. Woran liegt das?“ „Es liegt am Hering essen“, antwortet der Jude. „Hering essen macht klug?“ fragt der Offizier. „Darf ich ein Stück probieren?“ „Natürlich“ sagt der Jude „es kostet aber 5 Rubel.“ Der Offizier zahlt die 5 Rubel und isst ein Stück Hering. Schliesslich meint er: „Also, 5 Rubel ist aber sehr teuer.“ „Sehen Sie“ sagt der Jude „es wirkt schon.“

Literaturverzeichnis

- BATTEGAY, CASPAR, *Judentum und Popkultur. Ein Essay*, Bielefeld: Transcript 2012.
- ALBERS BEN CHAMO, SOPHIE, Hinterm Holocaust geht's weiter, in: Stern, 11.04.2011, <https://www.stern.de/kultur/kunst/comedian-oliver-polak--hinterm-holocaust-geht-s-weiter--3195996.html> (besucht 04.11.2018).
- FREUD, SIGMUND, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, Leipzig/Wien: Deuticke 1905.
- GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books 1973.
- HEWISON, ROBERT, *Monty Python: The Case Against*, London: Eyre Methuen 1981.
- JOFFE, JOSEF, *Mach dich nicht so klein, du bist nicht so groß! Der jüdische Humor als Weisheit, Witz und Waffe*, München: Siedler 2015.
- MEYER-SICKENDIEK, BURKHARD/OCH, GUNNAR (Hg.), *Der jüdische Witz. Zur unabge-goltenen Problematik einer alten Kategorie*, München/Paderborn: Fink 2015.
- USATY, SIMON „Ich glaub ich bin nicht ganz normal.“ *Das Leben des Armin Berg. Biographie*, Wien: Ed. Steinbauer 2009.

¹⁵ Zitiert in: ALBERS BEN CHAMO, *Holocaust*.

5. Islam

Christliche Zugänge zur Blasphemie im Islam

KLAUS VON STOSCH

Unter Blasphemie versteht man gewöhnlich eine „Ehrverletzung Gottes in Worten, Taten und Gedanken aus der Perspektive einer wertenden Fremdzuschreibung“¹. Man könnte auch einfach von einer Schmähung des göttlichen Namens² oder von einem „mittels Sprache vom Menschen bewusst herbeigeführtem Bruch mit dem Göttlichen“³ sprechen. Im Islam wird oftmals auch die Schmähung des Namens des Propheten als Blasphemie angesehen; seine Beleidigung wird im islamischen Recht unter dem Begriff *sabb al-raşūl* verhandelt und bis heute mehrheitlich als strafwürdiges Vergehen betrachtet.⁴ Aber auch die Geschichte des Christentums ist voller Kämpfe gegen blasphemische Handlungen, ja sie ist geradezu eine „Geschichte der Auseinandersetzung mit der Blasphemie“⁵. Während die Blasphemie in der griechisch-römischen Antike nur eine untergeordnete Rolle spielte, gewann sie in der jüdisch-christlichen Kultur schnell „eine herausragende Bedeutung“⁶. Der Grund dafür liegt vor allem in der hohen Bedeutung der Heiligung des Namens in diesen Religionen. Blasphemie war in der Christentumsgeschichte deshalb lange Zeit das Ungeheuerliche

¹ WILS, JEAN-PIERRE, Wenn Grundrechte kollidieren. Das Problem Gotteslästerung in einer multikulturellen Gesellschaft, in: Herder-Korrespondenz 59 (2005), 637–642, 640. Muna Tatari verdanke ich eine Reihe von Hinweisen zur Überarbeitung des Textes. Viele Inspirationen zu seiner Abfassung erhielt ich in meinem Forschungsfreisemester an der Georgetown University, insbesondere durch Anregungen von Matthew Anderson.

² Stefan Orth macht darauf aufmerksam, dass eine solche Schmähung eigentlich schon dann vorliegt, wenn versucht wird, die Transzendenz Gottes zu leugnen, so dass sie auch immer dann vorliegt, wenn Gott in ein System gezwängt wird. Vgl. ORTH, STEFAN, Wie weit darf die Phantasie gehen? Zum Problem der Blasphemie, in: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 37 (2008), 493–502, 499.

³ CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1999, II.

⁴ KAMALI, MOHAMMED HASHIM, *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society 1997, 213–250.

⁵ SCHMIED, GERHARD, „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren“. Blasphemie und anderer Missbrauch der Religion in der modernen Gesellschaft, in: ders./Wunden, Wolfgang, *Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute*, Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1996, 9–82, 21.

⁶ CABANTOUS, *Geschichte der Blasphemie*, 5.

schlechthin. „Noch Shakespeare lässt Elisabeth in seinem Drama *Richard III.* sagen: ‚Gottes Kränkung ist die ärgste.‘“⁷ Und noch in der frühen Neuzeit galt auch im deutschen Sprachraum die Gotteslästerung als das schlimmste aller Verbrechen.

1. Zur Ratlosigkeit der Moderne angesichts der Blasphemie

Diese Situation hat sich seit der Aufklärung radikal verändert. Selbst den meisten Vertreterinnen und Vertretern der christlichen Theologien fällt es inzwischen schwer, Verständnis dafür zu entwickeln, dass auch heute noch der Straftatbestand der Blasphemie in vielen Rechtssystemen der Welt verankert ist. Denn aus unserer modernen westlichen Sicht erscheint es uns als selbstverständlich, dass ein beleidigungsfähiger Gott nichts im modernen Strafrecht zu suchen hat. Doch auch auf religiöser Ebene ist uns das Motiv der Blasphemie fremd geworden. Den meisten Gläubigen erscheint Gott als viel zu groß, als dass ihn menschliche Beleidigungen stören könnten. Er ist so sehr aus dem Kosmos ihrer alltäglichen Erfahrungen herausgerückt, dass er durch diese auch nicht in Mitleidenschaft gezogen werden kann. In diesem Sinne hält etwa Gerhard Schmied fest:

Dem milden anspruchslosen Wohltäter braucht man aber seitens der Gläubigen auch nicht mehr jene Ehrfurcht zu erweisen, die im Zusammenhang der traditionellen Gottesvorstellung unverzichtbar war. So zerbröselst [...] das Rituelle; man benötigt nicht mehr unabdingbar dem Objekt der religiösen Verehrung angemessene Verhaltensweisen. Man braucht keine heilige Sprache mehr; das Heilige kann auch Alltagssprachlich ausgedrückt werden.⁸

Es wird also immer schwerer, auch theologisch überhaupt zu verstehen, wie Blasphemie funktionieren kann. Gerade für eine moderne liberale Theologie scheint es völlig unvorstellbar geworden zu sein, wie eine Ehrverletzung Gottes gelingen könnte, und es ist schwierig geworden, liberale Theologinnen und Theologen noch irgendwie zu provozieren. Wir Theologen in der Moderne haben uns schon so ausführlich mit Religionskritik beschäftigt, sind so sehr mit allen Wassern gewaschen, dass uns offenbar nichts mehr schockieren kann.

Religiöse Gefühle zu schützen, wird in der Theologie so zu einem schlicht unverständlichen Anliegen. Auch der moderne Rechtsstaat kann hier nicht weiterhelfen. Viel zu sehr würde er sich sonst subjektiver Willkür ausliefern. Subjektive Gefühle der Verletztheit sind nach der deutschen Rechtsprechung

⁷ SCHMIED, *Blasphemie*, 22, mit Verweis auf LEUTENBAUER, SIEGFRIED, *Das Delikt der Gotteslästerung in der bayerischen Gesetzgebung*, Köln/Wien: Böhlau 1984, 20.

⁸ SCHMIED, *Blasphemie*, 66.

eben kein objektives Schutzgut.⁹ Allerdings ändert sich diese Lage dann, wenn der öffentliche Friede gestört wird (§ 166 StGB), Volksverhetzung betrieben oder die Menschenwürde angegriffen wird (§ 130 StGB). Gerade der Schutz der öffentlichen Ordnung erscheint heute manchen noch als zureichender Grund für Blasphemiegesetze: Wenn sich religiöse Menschen in dem verunglimpft fühlen, was ihnen am Heiligsten ist, kann dadurch die öffentliche Ordnung gestört werden, so dass es manchen Juristen als klüger erscheint, diesen besonders sensiblen Bereich präventiv zu schützen. Aber auch hier gilt, dass man eher eine „Strategie der De-Eskalierung“ verfolgt.¹⁰ Denn sonst würde am Ende immer der belohnt, der am lautesten schreit. Und theologisch tritt hier eher die gönnerhafte Geste des Mitgeföhls für den empfindlichen Mitmenschen auf, ohne dass wirklich verstanden würde, worin der eigentliche Grund der Verletztheit besteht.

Begründungen für Blasphemieanklagen werden also zunehmend hinterfragt und die Idee einer Verletzung der Ehre Gottes wird immer wieder kritisch betrachtet. So heißt es beispielsweise bei Jean-Pierre Wils im Hintergrund des Verständnisses der Blasphemie als Ehrverletzung stehe die Logik der Ehre, die nur in vormodernen Gesellschaften von größter Bedeutung sei. Sie weiche signifikant vom Gedanken der Würde ab, der für moderne Gesellschaften kennzeichnend sei und auf egalitären Prinzipien beruhe. Dagegen liege der Logik der Ehre eine asymmetrische und elitäre Verteilung von Anerkennung zugrunde¹¹; „im Falle des Islam haben wir es in hohem Maße mit einer Kultur der Ehre zu tun, die nun auf eine Kultur stößt, die den Ehrbegriff in einem hohen Maße verabschiedet hat und an der Würde des Einzelnen orientiert ist“¹². Der hier entstehende Konflikt sei nicht durch einen Kompromiss zu lösen, weil beide Ordnungen einander antagonistisch ausschließen. Entsprechend müsse der Islam im Blick auf die Blasphemiefrage zu einer Anpassung an die Moderne gezwungen werden, die so sehr mit der bisherigen islamischen Tradition brechen müsse, dass sich der Islam gewissermaßen neu erfinden müsse, wenn er seine traditionelle Logik der Ehre überwinden wolle.

Die Vorstellung von Blasphemie im Islam erscheint in dieser Art der Rekonstruktion als homogenes Gebilde, das in seiner Gänze Moderne und Aufklärung widerspricht. Als Beleg für diesen Vorwurf wird dann auf die muslimischen Massen verwiesen, die sich reflexhaft bei jeder neuen Beleidigung des Propheten, jedem Muhammad-Cartoon oder jeder Koranverbrennung neu zu Wort melden. Statt die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass es auch einem modernen Menschen weh tut, wenn man einen guten Freund verächtlich macht

⁹ HERZBERG, STEPHAN, Blasphemie und die Grenzen der Toleranz, in: *Stimmen der Zeit* 233 (2015), 331–335, 332.

¹⁰ WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007, 204.

¹¹ Vgl. WILS, *Wenn Grundrechte kollidieren*, 640.

¹² WILS, *Wenn Grundrechte kollidieren*, 641.

oder ihm Heiliges symbolisch zerstört, weist das Erklärungsmuster für die muslimischen Reaktionen immer darauf hin, dass Muslime noch nicht in der Moderne angekommen sind. Das Verbot der Blasphemie ist seinen Kritikern zufolge ein dem Islam intrinsisch und von seinen Ursprüngen her zukommendes Wesenskennzeichen, so dass nur radikale Diskontinuität zur Tradition dazu führen könne, dass Muslime zu Toleranz und einer echten Achtung von Meinungsfreiheit finden.

Dagegen soll dieser Aufsatz zeigen, dass die Blasphemie in der Geschichte des islamischen Rechts sehr unterschiedlich gewertet wurde und sich durchaus auch im Einklang mit der islamischen Tradition ein viel weiterer Deutungsraum ergibt, als es viele Islamkritiker und traditionelle Muslime wahrhaben wollen. Schon die Behauptung, dass Muhammad bereits gegen Blasphemien gekämpft hat, steht historisch auf tönernen Füßen (vgl. 2.). Auch das islamische Recht gibt hier viel mehr Spielräume als normalerweise gesehen werden (vgl. 3.). Aufschlussreich ist zudem, dass die Abwehr der Blasphemie im islamischen Recht immer mehr zur Disziplinierung nach innen eingesetzt wurde als zur Abwehr andersreligiöser oder säkularer Überzeugungen (vgl. 4.). Von daher stimmt die einfache Entgegensetzung von Moderne und Islam im Blick auf die Rechtstradition der Blasphemiegesetzgebung nicht. Dennoch kann kein Zweifel bestehen, dass es in der islamischen Theologie noch eine viel größere Sensibilität für das besteht, was bei einer Blasphemie an Verletzungen entstehen kann. Hier scheint mir ein Bereich zu liegen, von dem wir uns in der modernen Theologie nicht distanzieren sollten. Vielmehr scheint mir hier ein Lernfeld zu sein, das uns zu mehr Empathie einlädt (vgl. 5.).

2. Muhammad als Kämpfer gegen die Blasphemie?

Die Behauptung, dass die Beleidigung des Propheten bereits zu seinen Lebzeiten rechtlich geahndet wurde, kann zunächst einmal den Wortlaut wichtiger muslimischer Überlieferungen für sich ins Feld führen. Wichtigster Präzedenzfall für die Bestrafung solcher Beleidigung durch den Propheten selbst ist in den Argumenten der traditionellen Gelehrten ein angebliches Ereignis bei der Einnahme Mekkas. Angeblich hat Muhammad hier „auf der Todesstrafe für eine Anzahl von Menschen bestanden [...], die in ihren Gedichten und Reden verleumderische Aussagen getätigt hätten.“¹³ Genau genommen geht es der Tradition zufolge um die Exekution von vier bis fünf Personen, die angeblich auf persönlichen Befehl Muhammads vorgenommen wurde.

¹³ MOOSA, EBRAHIM, Politische Implikationen islamischer Theologie. Über Blasphemie, den Abfall vom Islam und den Ausschluss aus der Gemeinde, in: Stosch, Klaus von/Tatari, Muna (Hg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, 169–187, 181.

Einige Reformgelehrte akzeptieren den Tatbestand dieser Exekution, argumentieren aber dafür, „dass diese Strafen möglicherweise doch die Konsequenz aus früheren Verbrechen, wie Totschlag oder Mord, die diese begangen hätten, gewesen seien“¹⁴. Allerdings lässt sich das nur schwer belegen, so dass mir dieser Verteidigungsversuch historisch gesehen wenig plausibel erscheint.

Überzeugender erscheint mir eine historische Infragestellung der entsprechenden Überlieferung selbst. Denn sämtliche Überlieferungen, die solche Exekutionen berichten oder darauf verweisen, wie Muhammad selbst gegen Beleidigungen seiner Person vorgegangen ist, werden erst im 9. Jahrhundert kanonisiert, also in einem Abstand von ca. 200 Jahren zu den behaupteten Ereignissen. Dagegen gibt es im Koran, der primären Quelle islamischen Rechts, selbst „keine vorgeschriebene Bestrafung für die Verleumdung des Propheten“¹⁵. Von daher bestehe historisch erst einmal Anlass genug, die Historizität der Überlieferungen des 9. Jahrhunderts auf den Prüfstand zu stellen.

In diesem Zusammenhang gibt es nun ein entscheidendes ideologiekritisches Argument, das uns hier zu großer Wachsamkeit zwingt. Bereits ab dem 9. Jahrhundert etablierte sich eine politische Theologie, die die herrschenden Kalifen zusammen mit der Klasse der Rechtsgelehrten als legitime Nachfolger des Propheten ansah und damit erfolgreich gegen jede Kritik immunisierte.¹⁶ Den weltlichen Herrschern gab diese theologische Lehre freie Hand, gegen jede Form von politischer Opposition mit Gewalt vorzugehen. Die Rechtsgelehrten erhielten im Gegenzug für diese Schützenhilfe für das jeweils herrschende Regime nicht nur auskömmliche Stellungen am Hof, sondern wurden auch selbst gegen Kritik aus den eigenen Reihen in Schutz genommen. Schon bald wurden sie „als die wahren Erben des prophetischen Charismas angesehen“; ihr Status galt als „ebenbürtig zu den biblischen Propheten Israels“¹⁷. Die weltliche Führung und die religiösen Eliten galten als die beiden Körper des Propheten Muhammad, der in ihnen fortlebte.¹⁸ Es kann nicht überraschen, dass eben diese Eliten ein Interesse daran hatten, ihren eigenen Kampf gegen jede Form abweichender Meinung bereits auf den Propheten selbst zu übertragen. So wie der Prophet angeblich gegen Kritik gewaltsam vorgehen musste, um in seiner symbolischen Führungsrolle wirken zu können, so legitimierten sie sich, jede Opposition und abweichende Meinung auszulöschen, sobald diese ihre Vorrangstellung und ihre symbolische Bedeutung in Frage stellte. Letztlich ging es

¹⁴ MOOSA, *Politische Implikationen*, 181.

¹⁵ MOOSA, *Politische Implikationen*, 181.

¹⁶ Vgl. als typischen Beleg für diese Form politischer Theologie Abū Hasan al-Māwardī (gest. 1058): „Die politische Herrschaft (*imāma*) wurde errichtet, um der Aufgabe des Prophetentums in der Aufrechterhaltung der Heilsordnung (*dīn*) und der Regelung der weltlichen Angelegenheiten nachzufolgen“ (zitiert nach MOOSA, *Politische Implikationen*, 175).

¹⁷ Beide Zitate MOOSA, *Politische Implikationen*, 176.

¹⁸ Vgl. MOOSA, *Politische Implikationen*, 176 f.

ihnen dabei nicht unbedingt um sich als Personen, sondern um die Statik des Gemeinwesens und die Stabilisierung der sozialen Ordnung.¹⁹

Ob Muhammad also wirklich selbst schon gegen Blasphemie tätig geworden ist, darf aus historischer Sicht bezweifelt werden. Um hier Klarheit zu gewinnen, müsste man einerseits überprüfen, ob sich im Koran selbst Verse finden, die auf ein solches Verhalten Muhammads hindeuten oder es legitimieren könnten. Andererseits ist im Einzelnen die Authentizität der Hadithe zu befragen, die die Hauptlast der traditionellen Blasphemiegesetzgebung tragen. Dabei genügt es nicht die historisch wenig verlässlichen Kriterien der frühmittelalterlichen islamischen Tradition heranzuziehen, sondern es ist das gängige historisch-kritische Methodenrepertoire zu verwenden – ein Vorgehen, das insgesamt ein dringendes Desiderat für die islamische Theologie darstellt. Besonders hilfreich wäre hier der Einsatz von Methoden wie der *isnad-cum-matn*-Analyse²⁰, die aber noch nicht umfassend auf unsere Fragestellung angewendet wurde, so dass ich die Fragestellung einstweilen nur mit einem Fragezeichen versehen kann.

Jedenfalls zeigt schon ein flüchtiger Blick auf die frühen Hadithe, dass sie genauso wie die gleich noch zu diskutierenden frühesten juristischen Stellungnahmen aus islamischer Zeit in unterschiedliche Richtungen weisen – vor allem hinsichtlich der Frage, ob man durch Reue und Bekehrung eine Blasphemie wiedergutmachen konnte.²¹ Die traditionelle Sicht argumentiert, dass die freundlicheren Hadithe aus einer früheren Zeit stammen, als der Islam noch nicht genug Macht hatte, um das Recht so durchzusetzen, wie es eigentlich gemeint war.²² Dieses Argument kann man allerdings auch umdrehen und sagen, dass diese früheren Hadithe noch nicht von der späteren politischen Theologie überformt waren. Dann wäre die Etablierung des Straftatbestands der Blasphemie ein Tribut der Gelehrten an die jeweiligen politischen Machthaber und nicht auf die Zeit des Propheten rückführbar. Aber wie gesagt ist die historische Aufarbeitung der Quellenlage an dieser Stelle noch nicht so weit vorangekommen, dass wir schon sicheren Boden hätten.

Will man den koranischen Textbefund historisch auswerten, muss man sich zunächst auf die Worte verständigen, die Blasphemie anzeigen könnten. Am ehesten sind das *sabb* (Beschimpfung, Beleidigung) und *shatm* (Verunglimpfung), die beide nie oder fast nie im Koran benutzt werden (einzige Ausnahme Q 6:108). Dagegen beruft sich Qāḍī 'Iyāḍ auf Q 33:57²³ in Verbindung mit

¹⁹ Vgl. MOOSA, *Politische Implikationen*, 177.

²⁰ Vgl. SCHOELER, GREGOR, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1996; MOTZKI, HARALD (Hg.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden: Brill 2000.

²¹ Vgl. WAGNER, MARK, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, in: *Journal of the American Oriental Society* 135 (2015), 529–540, 529 f.

²² Vgl. etwa QADI 'IYAD IBN MUSA AL-YAHSUBI, *Ash-Shifa of Qadi 'Iyad: Muhammad, Messenger of Allah*, übers. v. Bewley, Aisha A., Cape Town: Diwan Press 2008, 378–385.

²³ „Wahrlich, die belästigen Gott und Seinen Gesandten, verflucht Gott im Diesseits und im

Q 33:61²⁴. Als weiterer koranischer Beleg gilt ihm Q 9:61²⁵ und Q 9:63²⁶, wobei hier nicht deutlich wird, ob die Strafe im Diesseits oder Jenseits verhängt wird. Es handelt sich hier ebenfalls um Vorwürfe gegen die Heuchler, die im Koran folgendermaßen beschrieben werden: sie kommen träge zum Gebet und spenden widerwillig (Q 9:54), sie schwören (aber) zu den Anhängern des Propheten zu gehören (Q 9:56) und nutzen (dennoch) die Gemeinschaft aus, ohne eine Gegenleistung zu erbringen (Q 9:59f.). Von daher sind all diese Koranstellen auf den ersten Blick noch keine überzeugenden Belege für die Verankerung des Blasphemiegedankens in der Zeit Muhammads.

3. Spielräume der Behandlung der Blasphemie im islamischen Recht

Die frühesten historisch einigermaßen verlässlichen Hinweise darauf, dass Blasphemie verfolgt wurde, weisen auf das 9. Jahrhundert.²⁷ Der erste Muslim, dessen Tod wegen Blasphemie aus der Regierungszeit ‘Abd al-Raḥmāns II. (822–852) überliefert ist, wird zum Kreuzestod verurteilt, weil er einen Scherz über den Kalifen macht, und er stirbt mit dem Bekenntnis zu Gott und seinem Propheten auf den Lippen.²⁸ Von daher scheinen Blasphemieanklagen von Anfang an eher nach innen gerichtet und mehr politisch als religiös motiviert gewesen zu sein.

Allerdings gab es unter ‘Abd al-Raḥmān und seinem Nachfolger Muhammad (852–886) wohl auch Christen, die offen den Propheten beleidigten, um den Märtyrertod zu erlangen.²⁹ Von ihnen wissen wir aber nur aus christlichen bzw. mozarabischen Quellen. Sie scheinen jeweils vor ihrer Bestrafung (meist

Jenseits und bereitet hat Er ihnen eine Strafe, eine schmähhliche.“ Dasselbe Verb wird hier in Vers 53 verwendet, um die zu kritisieren, die die Gastfreundschaft des Propheten in Anspruch nehmen und nach dem Essen nicht schnell genug verschwinden – ein schwerlich todeswürdiges Verbrechen.

²⁴ „Verflucht seien sie! Wo man sie gefasst, werden sie ergriffen und unerbittlich getötet.“ Gemeint sind allerdings die Heuchler und die in ihren Herzen Krankheit haben bzw. Gerüchte verbreiten – also abermals eine Stelle, die kaum mit dem Thema der Blasphemie zusammengebracht werden kann, sondern nach ar-Razi im Kontext einer bereits stattfindenden konkreten feindlichen Handlung wider die Muslime zu lesen ist. Vgl. *The Message of the Qur‘ān*, übers. u. komm. v. Asad, Muhammad, Gibraltar: Dar al-Andalus 1984, 651.

²⁵ „Und die, die kränken den Gesandten Gottes, erwartet eine Strafe, eine schmerzliche.“

²⁶ „Wissen sie denn nicht: wer sich Gott widersetzt und Seinem Gesandten, den erwartet das Feuer der Hölle, worin er ewig weilt? Dies ist die Schande, die gewaltige.“ Auch Vers 68 macht klar, dass es um eine jenseitige Strafe geht.

²⁷ Vgl. WIEDERHOLD, LUTZ, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions (Sabb al-Rasūl, Sabb al-ṣaḥābah): The Introduction of the Topic into Shafī Legal Literature and Its Relevance for Legal Practice under Mamluk Rule*, in: *Journal of Semitic Studies* 157 (1997), 39–70, 44.

²⁸ Vgl. FIERRO, ISABEL, *Andalusian „Fātawā“ on Blasphemy*, in: *Extraits des Annales Islamologiques* 25 (1990), 103–117, 104 f.

²⁹ Vgl. FIERRO, *Andalusian „Fātawā“ on Blasphemy*, 109.

durch den Kreuzestod) die Möglichkeit zum Widerruf und zur Konversion bekommen zu haben, um so ihrer Strafe zu entgehen. Doch von einer solchen Ausflucht scheinen sie nichts gehalten zu haben. Ausführlich wird beispielsweise der Märtyrertod von 48 Christen in zeitgenössischen christlichen Quellen geschildert, die zwischen 850 und 859 in Córdoba den Propheten beleidigt haben.³⁰

Etwas stutzig macht, dass diese Martyrien die frühen islamischen Quellen überhaupt nicht beschäftigen. Auch das islamische Recht scheint zu diesem Zeitpunkt noch keine Vorkehrungen für solche Vergehen getroffen zu haben. Denn die Strafwürdigkeit der Beleidigung des Propheten wurde erst an der Wende zum zehnten Jahrhundert in die entsprechenden Strafkataloge des islamischen Rechts aufgenommen³¹; vielleicht aber auch schon etwas früher bei den Malikiten und dann wohl als Reaktion auf die eben erwähnten spanischen Christen, die durch Beleidigung des Propheten das Martyrium erlangen wollten.³²

Historisch gesehen ist es aber plausibler, dass die Rolle dieser christlichen Provokationen längst nicht so groß war, wie sie in der christlichen Propaganda dargestellt wurde. Wahrscheinlich ergaben sich die entsprechenden Gesetze einfach aus einer immer größer werdenden Verehrung des Propheten, wie sie v. a. das 12. Jahrhundert dominierten.³³ Ein Blick ins 11. Jahrhundert beweist jedenfalls, dass der Umgang mit Blasphemie innerhalb der schafīitischen Rechtschule durchaus kontrovers diskutiert wurde.³⁴ Die älteren Rechtsgelehrten der hanafitischen Rechtsschule kannten durchaus die Möglichkeit, „dass ein Schuldiger seinen Verstoß, den Propheten Muḥammad zu beleidigen, habe zurückziehen können“.³⁵ Viele hanafitische Juristen der vorosmanischen Zeit hielten Beleidigungen des Propheten durch Nichtmuslime sogar gar nicht für strafwürdig, weil sie nicht Teil des Abkommens mit dem islamisch geprägten Staat waren.³⁶ Schon klassisch waren viele Hanafiten und Schafīiten der Meinung, dass der Vertrag der Nichtmuslime mit dem islamisch geprägten Staat nur Tributzahlungen vorsehe, nicht aber religiöse Verpflichtungen beinhalte. Zumindest führt für viele von ihnen die Duldung der Religionsausübung, die für die *dhimmī* gegeben war, dazu, dass diese ihrem Glauben auch dann Ausdruck

³⁰ Vgl. WOLF, KENNETH BAXTER, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.

³¹ Vgl. WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 69: „blasphemy against the Prophet and his Companions (*sabb al-rasūl, sabb al-ṣaḥābah*) was introduced as an offence into the chapters on apostasy (*riḍḍah*) of the Shafīī legal manuals only after the formative works of this *madhhab* – al-Shafīī’s *Umm* and al-Muzanī’s *Mukthaṣar* – had been compiled.“

³² Vgl. WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 531.

³³ WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 532, im Anschluss an Nagel.

³⁴ WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 46.

³⁵ Vgl. MOOSA, *Politische Implikationen*, 184.

³⁶ WAGNER, *The problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 530.

verleihen durften, wenn das für Muslime beleidigend war. So können sie also sagen, dass Gott trinitarisch ist, weil es zu ihrem Glauben gehört, obwohl das eigentlich aus traditionell islamischer Sicht eine Blasphemie ist. Entsprechend kann auch der Endgültigkeitsanspruch des Propheten Muhammad zurückgewiesen und Jesus als Sohn Gottes behauptet werden, ohne dass dies rechtliche Konsequenzen hat.

Diese Duldung der Religionsausübung bedeutet allerdings nicht, dass die frühen Rechtsgelehrten auch Schmähungen des Propheten Muhammad für legitim hielten. Im Gegenteil galten direkte Beleidigungen des Propheten, die ja nicht aus der eigenen Religion folgen konnten, auch in diesen Rechtsschulen den meisten als todeswürdiges Verbrechen.³⁷ Allerdings konnte man normalerweise durch Widerruf und Bekehrung die Beleidigung wieder gutmachen – ein aus moderner Sicht zugegebenermaßen geringer Trost.

Doch selbst diese Möglichkeit wird in den Rechtsschulen der Malikiten und Hanbaliten bestritten. Die Malikiten waren die erste Rechtsschule, die Blasphemie ohne jede Möglichkeit der Vergebung ahndete, allerdings nicht unbedingt mit der Todesstrafe – je nach Schwere des Vergehens aber auch mit der Kreuzigung.³⁸ Kronzeuge der späteren Arbeiten ist dabei Qāḍī 'Iyāḍ (gest. 1149), der die erste systematische Auseinandersetzung mit dem Thema der Blasphemie im Mittelalter leistet. Sie findet statt in seinem Werk *al-Shifā bi-ta'rif ḥuqūq al-muṣṭafā* („Heilung durch die Anerkennung der Rechte des Auserwählten“). Hier fordert er die Todesstrafe für alle, die den Propheten beleidigen. Für Qāḍī 'Iyāḍ ist es so, dass der Tod des Blasphemikers wegen der Abscheulichkeit und damit Schwere seiner Tat unabwendbar ist, auch wenn er bereut, weil die Ehrverletzung des Propheten belangt wird, nicht die Apostasie. Entsprechend fordert er die Todesstrafe für alle, die den Propheten beleidigen oder sich über ihn lustig machen.³⁹ Daran ändert für ihn auch nachträgliche Reue nichts, weil – anders als bei der Apostasie – das Menschenrecht eines anderen, nämlich des Propheten, verletzt wurde. „The one who curses the prophet is not killed for his disbelief. He is killed in order to preserve esteem for the Prophet and to free him of any blemish.“⁴⁰

Dass diese radikale Position selbst im 12. Jahrhundert nicht alternativlos war, sieht man schon daran, dass Qāḍī 'Iyāḍ andere Rechtsgelehrte zitiert, die gegen ihn der Meinung sind, dass ein *dhimmī* durch Bekehrung zum Islam der Todesstrafe entgehen kann.⁴¹ Interessanterweise scheint auch er sich allerdings vorwiegend an Muslime zu wenden und das Thema der Blasphemie vorwiegend als innerislamisches Thema zu verhandeln. Immerhin bedenkt er schon

³⁷ Vgl. WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 44.

³⁸ Vgl. FIERRO, *Andalusian „Fātawā“ on Blasphemy*, 103 f.

³⁹ Vgl. 'IYAD, *Muhammad*, 373.

⁴⁰ 'IYAD, *Muhammad*, 403.

⁴¹ 'IYAD, *Muhammad*, 409 f.

die unterschiedlichen rechtlichen Probleme, die sich ergeben, je nachdem ob Muslime oder Nichtmuslime eine Blasphemie begehen. Doch für ihn wie für fast alle muslimischen Autoren der ersten 650 Jahre sind Blasphemieanklagen erst einmal und oft ausschließlich ein innermuslimisches Disziplinierungsinstrument. Und noch für die Mamlukenherrschaft etwa in Syrien gilt, dass die Blasphemiegesetze vor allem zur Verfolgung von Schiiten eingesetzt werden⁴², insbesondere nach der sunnitischen Rückeroberung von Syrien und Ägypten von den Fatimiden.⁴³

Genau dieser innermuslimische Kontext wird jedoch bei Ibn Taimiyya (gest. 1328) verlassen. Ebenso wie die gleich noch zu diskutierende Schrift von al-Subkī (gest. 1355) ist sein Werk als Antwort auf verschiedene Berichte über christliche Blasphemien gegen den Propheten Muhammad konzipiert. „He allegedly wrote this book while under house arrest for inciting a mob to kill a priest who had insulted the Prophet and then converted to Islam in 1293, thereby avoiding punishment.“⁴⁴ Er besteht darauf, dass die Todesstrafe auch dann erfolgen muss, wenn der Täter bereut und konvertieren will. Er begründet die Todesstrafe für Blasphemiker besonders dadurch, dass sie *kuffār* (‚Leugner‘ oder ‚Ungläubige‘) sind.

Seine Position ist insofern bedeutsam, als sie gerade von fundamentalistischer Seite gerne in Anspruch genommen wird. So wurde gerade nach den Muhammad-Karikaturen im *Jyllands-Posten* immer wieder auf diesen hanbalitischen Juristen und sein Werk, *al-Šārim al-maslūl ‘alā man shātīm al-rasūl*⁴⁵, Bezug genommen, um deutlich zu machen, wie schlimm die Beleidigung des Propheten durch Ungläubige sei. Diesem Werk zufolge ist eine Beleidigung des Propheten in jedem Fall ein todeswürdiges Verbrechen, „a capital *ḥadd* crime“⁴⁶, das durch nichts wieder gut zu machen ist.

Dagegen hält der Schafi‘it al-Subkī (laut Ibn Taimiyya) in *al-Sayf al-maslūl ‘alā man sabb al-Rasūl*, Reue und damit Vergebung bei Blasphemie für möglich⁴⁷ – eine bis heute sehr einflussreiche Position, insbesondere wegen ihrer Rezeption bei dem bedeutenden hanafitischen Juristen Muhammad Ibn ‘Ābidīn (1783–1836). Al-Subkī macht in seiner kurzen Abhandlung aus dem Jahr 1354, die sich vor allem gegen Schiiten und Kharijiten richtet, aus Anlass einer Provokation durch Schiiten in einer Moschee von Damaskus, zunächst einmal klar, dass „if a Muslim unjustly declares another Muslim *kafir*, in his view, the former must be considered an infidel himself“⁴⁸. Zudem achtet er sehr darauf, nur verlässliche Hadithe zu zitieren. Insgesamt gilt: „al-Subkī seeks to develop a coherent

⁴² Vgl. WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 64.

⁴³ Vgl. WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 65.

⁴⁴ WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 538.

⁴⁵ Hrsg v. ‘Abd al-Ḥamid, Muḥammad Muḥyi al-Dīn, Beirut: al-Maktaba al-‘Aṣriyya 1990.

⁴⁶ WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 529.

⁴⁷ Vgl. WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 63.

⁴⁸ WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 51.

concept of *sabb* because he is unsure as to whether the severe sentence against the blasphemer in the case described in his treatise had a sufficiently elaborated legal basis.⁴⁹

Leider war Ibn Taimiyyas Schrift allerdings auch über die Schulgrenze der Hanbaliten hinweg sehr einflussreich und wurde insbesondere von dem hanafitischen Rechtsgelehrten Ibn al-Bazzāz (gest. 1424) übernommen, so dass etwa die Osmanen ein Jahrhundert später ihre Verfolgungen der Schiiten mit seinen Argumenten rechtfertigten.⁵⁰ Den Schiiten wurde in diesem Kontext vorgeworfen, die ersten rechtgeleiteten Kalifen beleidigt zu haben. Aber auch sonst setzten sich unter den Hanafiten in der Zeit der Osmanen diejenigen durch, die die Todesstrafe für eine Beleidigung des Propheten forderten.⁵¹

Doch immer wieder gab es auch hanafitische Juristen, die diese Mehrheitsmeinung ablehnten und auf die liberalere Auslegungstradition vor Bazzaz hinwiesen, z. B. Ḥuṣām Chelebī (gest. 1520) und Ibn ʿAbidin (gest. 1836), die dabei vor allem die subtilen und hochdifferenzierten Diskurse aus dem 11. Jahrhundert wieder in Erinnerung riefen – allerdings mit begrenztem Erfolg.⁵²

4. Blasphemieanklagen als Disziplinierung nach innen und Ablenkung von sozialen Problemen

Insgesamt kann man also sagen, dass die muslimischen Rechtsschulen durch die Geschichte hindurch viel flexibler und heterogener mit dem Vorwurf der Blasphemie umgingen, als wir das heute wahrnehmen. Besonders interessant ist, dass sich bei fast allen Autoren durchgehend feststellen lässt, dass Blasphemieanklagen vorwiegend im innermuslimischen Kontext verhandelt wurden und nur in Ausnahmefällen Nichtmuslime betrafen. Dazu passt, dass in den klassischen Rechtstexten der üblichen Handbücher der Vorwurf der Blasphemie durch Beleidigung des Propheten überhaupt nicht als eigene Kategorie auftaucht. Die Blasphemie scheint am Anfang als Teil der Apostasie oder Häresie angesehen worden zu sein, so dass schon ihre rechtliche Verortung deutlich macht, dass sie sich nicht gegen Nichtmuslime richtet, sondern zur Disziplinierung nach innen eingesetzt wird, wie man unter anderem am Beispiel des Mystikers al-Hallādsch erkennen kann. U. a. Annemarie Schimmel legt plausibel dar, dass nicht seine blasphemisch interpretierbare Äußerung „Ich bin die Wahrheit“ zu seiner Hinrichtung geführt habe, sondern seine Jahre später beginnenden politischen Agitationen für gerechtere Besteuerungen vor einer immer größer werdenden Anhängerschaft.

⁴⁹ WIEDERHOLD, *Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions*, 61.

⁵⁰ Vgl. WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 538.

⁵¹ Vgl. WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 538.

⁵² Vgl. WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 539.

Die Werke der Mystiker ‘Attār und Ibn ‘Arabī weisen ebenfalls auf die Frage hin, welche Kontexte möglicherweise darüber entscheiden, was als blasphemische und dann ggf. auch noch als strafwürdige Äußerung eingestuft wurde und was im islamischen Mittelalter als Ausdruck poetischer Freiheit von der islamischen Jurisprudenz akzeptiert bzw. nicht geahndet wurde.⁵³ Im Blick auf die jüngere Geschichte erkennt Moosa den beständigen Trend, „Blasphemieanklagen zu benutzen, [um] Kritiker zum Schweigen zu bringen“.⁵⁴ Auch seien sie ein probates Mittel für Herrschende, um die eigene Rechtgläubigkeit zu inszenieren und so von gesellschaftlichen Problemen abzulenken.⁵⁵ Immer wieder warfen die Gelehrten ihren Konkurrenten innerhalb oder außerhalb der Kaste der ‘ulamā’ Blasphemie vor bzw. erklärten sie zu Ungläubigen (*tafkīr*), um so ihre Rivalen „zum Schweigen zu bringen“.⁵⁶

Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang der Fall von Nasr Hamid Abu Zaid, weil er exemplarisch zeigt, dass es bei Blasphemievorwürfen oft genug um die Verteidigung der Machtposition der jeweils herrschenden Eliten geht. Dieser Fall ist deswegen schon früh in der westlichen Welt bekannt geworden, weil Abu Zaid wegen seiner Schriften zum Koran in Ägypten von seiner Frau zwangsgeschieden werden sollte und schließlich wegen Morddrohungen das Land verlassen musste.⁵⁷ Ausgangspunkt der Vorwürfe gegen ihn ist sein 1990 erschienenes Buch zum Offenbarungskonzept im Islam, das auch im Mittelpunkt der Magisterarbeit des bekannten muslimischen Intellektuellen Navid Kermani steht.⁵⁸ Im Sommer 1992 beginnen Gelehrte der theologisch renommierten und politisch einflussreichen al-Azhar Universität zu prüfen, ob dieses Buch Abu Zaid noch dem islamischen Glauben entspricht. Als im Frühjahr 1993 die Entscheidung über seine Beförderung zum ordentlichen Professor an der Universität Kairo ansteht, wird sein Ansinnen aufgrund eines Rechtsgutachtens abgelehnt, das ihn des Unglaubens bezichtigt, wobei mehrere positive Gutachten ignoriert werden (O 1). Öffentliche Bezichtigungen der Ketzerei und

⁵³ Vgl. KERMANI, NAVID, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München: C. H. Beck 2005. U. a. das Werk *Ringsteine der Weisheit* von Ibn Arabi wird von der islamischen Mainstream-Theologie als blasphemisch eingestuft.

⁵⁴ MOOSA, *Politische Implikationen*, 171.

⁵⁵ MOOSA, *Politische Implikationen*, 171, mit Verweis auf die Exekution von Maḥmud Muḥammad Tāhā im Sudan und JACOB, PETER, *Blasphemie – Vorwurf und Missbrauch. Die pakistanischen Blasphemiegesetze und ihre Folgen*, Aachen: missio, Fachstelle Menschenrechte 2012, 42–57.

⁵⁶ Vgl. MOOSA, *Politische Implikationen*, 180.

⁵⁷ Vgl. dazu ausführlich Navid Kermanis Interviewband, der Abu Zaid ausführlich für ein breiteres Publikum zu Wort kommen lässt: ABU ZAID, NASR HAMID, *Ein Leben mit dem Islam*, übers. v. Magdi, Chérifa, erzählt von Kermani, Navid, Freiburg/Br.: Herder 1999.

⁵⁸ Vgl. KERMANI, NAVID, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Mafhum an-nass* (Europäische Hochschulschriften 27/58), Frankfurt/M.: Peter Lang 1996. In Zukunft im Fließtext abgekürzt mit dem Sigel O und Angabe der jeweiligen Seitenzahl.

ernst zu nehmende Morddrohungen spitzen die Lage zu und machen ihn im Land bekannt (O 2). Im Juni 1993 beantragt eine Gruppe von muslimischen Fundamentalisten beim Familiengericht in Kairo-Gizeh die Zwangsscheidung von seiner Frau, weil die Ehe einer muslimischen Frau mit einem Apostaten nach islamischem Recht ungültig sei (O 2). Doch die Klage wird in erster Instanz abgewiesen und Abu Zaid daraufhin im Mai 1995 zum ordentlichen Professor ernannt. Der Fall scheint ausgestanden, nachdem er zuvor bereits viel mediale Aufmerksamkeit erhalten hat.

Völlig überraschend wird Abu Zaid im Juni 1995 dann aber doch von seiner Frau zwangsgeschieden. Professoren der Azhar-Universität verlangen seine Hinrichtung und bewaffnete Organisationen rufen zu seiner Ermordung auf (O 3). Auch wenn Abu Zaid gegen seine Verurteilung Berufung einlegt, muss er angesichts dieser Bedrohungslage emigrieren. Er findet in den Niederlanden eine neue Heimat, kann aber später zumindest besuchsweise nach Ägypten zurückkehren, wo er schließlich im Juli 2010 nach vielen Jahren des Exils stirbt. Er gilt heute als einer der führenden liberalen Denker des Islams, und seine Bücher sind in vielen Sprachen und Kulturen verbreitet.

Hauptanlass der Kritik an Abu Zaid ist die Tatsache, dass er in seinem Offenbarungsdenken der Vernunft mehr Gewicht als der Tradition zumisst. Es ist aber weniger der Koran selbst, den er in seinen Schriften der kritischen Vernunft unterwirft als vielmehr das religiöse Denken der Tradition im Allgemeinen (O 6). Er macht deutlich, dass sich die Theologen der Tradition bemächtigt haben, ein Interpretationsmonopol über den Koran anstreben und seine Botschaft entsprechend ihrer Interessen manipulieren (O 90). So wirft er dem religiösen Denken beispielsweise wörtlich vor, die „Rolle der Rechtsgelehrten so umgewandelt zu haben, dass sie nicht der Fürsorge um die Interessen der Gemeinschaft, sondern der Rechtfertigung des Verhaltens der Herrscher und der Fürsorge um die Interessen der herrschenden, ausbeuterischen Klasse dienen“ (O 90). Es ist verständlich, dass die Rechtsgelehrten sich über diese Analyse nicht freuen konnten. Abu Zaid leistet in seiner Offenbarungstheologie also nicht weniger als eine konkrete Kampfansage an die herrschenden muslimisch-theologischen Eliten in Ägypten.

Im Einzelnen kritisiert er die eigentlich unislamische „Schaffung eines Priestertums“ (O 91) und kritisiert die Monopolisierung der Wahrheit in der staatlich verordneten Koranauslegung. Letztlich gehe es den theologischen Eliten nicht um die Wahrheit, sondern nur um die Kontrolle aller Lebensbereiche der Menschen (O 93). Ihr Streben nach Beherrschung der Menschen sei genauso gewalttätig und unkoranisch wie das Streben der gewalttätigen religiösen Opposition zur Machtübernahme (O 96). Regierungstreue und fundamentalistische Islamauslegung seien also nur zwei Seiten derselben Medaille. In beiden Fällen werde der Islam für die eigenen Interessen missbraucht, und es gehe eigentlich um Macht und nicht um Religion. Abu Zaid weist dabei darauf hin, dass die

politische Instrumentalisierung der Religion im Islam eine unselige Tradition habe, die bereits auf die ersten Anfänge der Umayyaden-Dynastie zurückgehe (O 98). Dagegen sei zu Lebzeiten Muhammads klar zwischen religiösen und weltlichen Angelegenheiten getrennt worden und die frühe Koranglehrsamkeit habe sich in großer Pluralität entwickelt (O 93).

Von daher wolle der Koran eigentlich die Menschen freisetzen und von Herrschaftsinteressen emanzipieren. Diese ursprüngliche Dimension des Korans will Abu Zaid wiederfinden. Er will „die Religion von der Last befreien, Richtlinien für alle Probleme des Lebens und der Gesellschaft geben zu müssen“ (O 94); sie solle endlich wieder den Menschen dienen und nicht den Herrschaftsinteressen korrupter Eliten. Seine Kritik der Religion strebt nicht danach sie abzuschaffen. Vielmehr will er ihr helfen, ihre Rolle als spirituelles „Kraftfeld und moralische Instanz innerhalb einer postmodernen Welt zu bewahren“ (O 94). Wenn er theologische Eliten für ihren Missbrauch des Korans kritisiert, geht es ihm also nicht nur um eine politische Botschaft, sondern auch um eine Reinigung der Religion.

Abu Zaid steht damit paradigmatisch für den Versuch moderner Reformer, die normativen Grundlagen des Islams neu zu erforschen, um diese Religion damit zu neuem Leben zu erwecken und ihre politische Entleerung und Instrumentalisierung zu überwinden. Wenn ihm Blasphemie vorgeworfen wird, unterstreicht das noch einmal, wie sehr dieser Vorwurf in der islamischen Geschichte immer wieder von politischen Interessen dominiert war und wie wenig er mit interreligiösen Auseinandersetzungen zu tun hat. Dennoch zeigt dieser Fall zugleich, dass Blasphemieanklagen bis heute wirkungsvolle Mittel sind, um politische Gegner einzuschüchtern und zu isolieren. Von daher sollte es nicht nur ein Desiderat der westlichen Welt, sondern auch ein zentrales Anliegen muslimischen Reformdenkens sein, den Tatbestand der Blasphemie wieder aus dem islamischen Recht zu tilgen oder zumindest neu zu bewerten.

5. Transformationen der Blasphemie in der Moderne: Was Christen und Muslime voneinander lernen können

Besonders einflussreich in seinen Forderungen nach einer Neubewertung des Themas der Blasphemie im islamischen Recht ist derzeit der indonesische Rechtsgelehrte Mohammad Hashim Kamali. Sein 1994 erschienenes Buch zur Meinungsfreiheit im Islam⁵⁹ gilt als wichtigster Beitrag zur Liberalisierung des islamischen Rechts bei diesem Thema. Kamali geht davon aus, dass Nichtglaubende per definitionem gar keine Blasphemie begehen könnten, weil diese juristisch als Glaubensabfall verhandelt werde und sie ja als Atheisten bzw. Nicht-

⁵⁹ KAMALI, *Freedom of Expression in Islam*.

muslime gar nicht vom Glauben abfallen können.⁶⁰ Zudem macht er darauf aufmerksam, dass es in der Frühzeit des Islam bei Blasphemie und Apostasie um Fälle des Hochverrats ging, die insbesondere im Krieg besonders drastisch verfolgt wurden – eine Einschätzung, die aus historischer Sicht allerdings schwer beweisbar ist. Dennoch ist es zumindest bedenkenswert, wenn er schreibt: „Blasphemy and apostasy in this period were dominantly political offenses which had religious overtones. The nearest parallel to these in our own time is high treason.“⁶¹

Durch Einzelanalyse aller bei Ibn Taimiyya untersuchten Koranverse (Q 9:63, 58:5, 58:20–21, 8:12–13, 33:57–58, 24:23, 24:4–5, 3:186, 2:109) zeigt Kamali zudem, dass der Koran keine Todesstrafe für Blasphemie befürwortet. Auch die anders wirkenden Hadithe haben ihm zufolge keine rechtsverbindliche Kraft, weil ihre Überlieferungskette angezweifelt werden könne. Außerdem stünden sie in Widerspruch zur starken koranischen Bezeugung der Religionsfreiheit (vgl. Q 2:256, 16:125–126, 27:92, 29:46).

Auch andere Gelehrte revidieren derzeit die klassischen Rechtsbestimmungen zur Blasphemie und fordern mit anderen Argumenten eine liberale Neuausrichtung des islamischen Rechts. Der indische Gelehrte Mawlana Waḥīduddīn Khan beispielsweise kritisiert die Todesstrafe gegen Blasphemiker; denn sie verstoße „gegen den Auftrag des Islams die Menschen unablässig zu seinen Lehren und der Erlösung (*da'wa*) einzuladen“⁶² und also nicht mit lebensabschneidenden Strafen zu drangsalieren.

Doch auch auf fundamentalistischer Seite wird das Thema der Blasphemie neu formatiert. Entgegen der gesamten muslimischen Rechtstradition wird die Blasphemie nun vorrangig im interreligiösen Kontext verwendet und führt zur Diskriminierung und Verfolgung Andersgläubiger. Ebenso steht die Bekämpfung Andersdenkender innerhalb der eigenen Religion nach wie vor auf der Agenda fundamentalistischer Gruppen. Besonders bedrückend ist die Tatsache, dass muslimisch dominierte Staaten in der Gegenwart dabei sogar ihr positives Recht nutzen, um gegen Fälle von sogenannter Blasphemie vorzugehen.⁶³ In ihren fundamentalistischen Rechtsauslegungen berufen sie sich dabei immer vorwiegend auf den Koran und die Hadithtradition. Es zeigt sich also, dass die wissen-

⁶⁰ Vgl. WAGNER, *The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad*, 531.

⁶¹ KAMALI, *Freedom of Expression in Islam*, 249.

⁶² MOOSA, *Politische Implikationen*, 183.

⁶³ Über die Lage in muslimisch dominierten Ländern heute berichtet der Artikel von Uddin – mit erschreckenden Beispielen aus Pakistan; selbst Politiker, die die strengen Blasphemiegesetze ändern wollen, müssen um ihr Leben fürchten. Auch Indonesien scheint sich problematisch zu entwickeln, auch wenn hier die anderen großen Religionen geschützt werden. Aber kleinere Gruppen wie die *Ahmadiyya* werden durch das Gesetz verfolgt, wobei letztlich von der Regierung bestellte Religionsvertreter bestimmen, was Blasphemie ist und was nicht. Gerade Ägypten ist allerdings ein Beispiel dafür, dass das Blasphemiegesetz vor allem benutzt wird, um innerhalb des Islams konkurrierende Strömungen mundtot zu machen.

schaftliche Auseinandersetzung zuerst einmal an dieser Stelle ansetzen muss, um den gegenwärtigen Streit um die Neuausrichtung des islamischen Rechts verorten zu können.

Insgesamt kann man einerseits konstatieren, dass muslimische Reformdenker aus einer Neuaneignung von Koran und Tradition heraus versuchen, den Wert der Religionsfreiheit zu begründen und die Missbräuche in der Blasphemiegesetzgebung zu bekämpfen. Andererseits ist die ungebrochene Aktualität des Themas der Blasphemie in der islamischen Welt durchaus auch ein Punkt, der inspirierend für die christliche Aneignung des Themas wirken kann. Denn die weit verbreitete Empfindlichkeit von Muslimen gegenüber Verunglimpfungen ihres Propheten kann durchaus auch zum Lernort für Christen werden. Interessant erscheinen mir an dieser Stelle drei Punkte. Zunächst einmal ist es aufschlussreich, dass sich die traditionelle islamische Blasphemiegesetzgebung mehr an Beleidigungen des Propheten und seiner Nachfolger aufhielt als bei der Schmähung Gottes. Offenkundig waren es die Menschenrechte und die Menschenwürde dieser Personen, die zu rechtlichen Konkretionen des Blasphemiegedankens führten. Schaut man mit moderner Brille auf den neuralgischen Punkt dieser Konkretionen, so fällt auf, dass es immer um den ‚Khalifa‘ Gottes bzw. des Propheten geht. Da koranisch gesehen jeder Mensch ein solcher ‚Khalifa‘ ist, geht es in der Verteidigung des Propheten und seiner Kalifen aus moderner Sicht um die Würde eines jeden Menschen. Diese Würde macht sich auch daran fest, dass er an dem Punkt nicht verspottet wird, wo das für ihn Heiligste gegeben ist. Zugleich ist es so, dass dieses Allerheiligste den Menschen selbst zu etwas Heiligem macht. Er ist eben Ebenbild bzw. ‚Khalifa‘ Gottes – der Begriff ‚Khalifa‘ entwickelt sich in der Spätantike aus dem der Gottebenbildlichkeit –, sodass die Verletzung des Menschen zugleich die Verletzung von etwas Heiligem ist, das man eigentlich nicht antasten darf.

Ein zweiter wichtiger Punkt scheint mir darin zu bestehen, dass sich die Blasphemiegesetze im islamischen Recht erst einmal an den wenden, der zur gleichen Religion gehört und die eigenen Basiswerte teilt. Blasphemie – so hatten wir gesehen – ist erst einmal Disziplinierungsmaßnahme in einem Machtkampf. Dieser Exklusionslogik kann man dann wirksam entgegentreten, wenn sichergestellt ist, dass die Idee der Heiligkeit demokratisiert und universalisiert wird. Wenn klar ist, dass jeder Mensch eine besondere Würde hat, die durch nichts verletzt werden darf, dann wird auch klar, dass sich die Kritik der Blasphemiegesetze vor allem gegen den wendet, der das schon glaubt und dann doch nicht danach handelt. Auch die hier aufscheinende Sozialkritik wendet sich zunächst gegen alle, die durch den Glauben an den einen Gott auf eine andere Vision gesellschaftlicher Gerechtigkeit verpflichtet sind. Für diese Gerechtigkeit gilt es zu kämpfen, und ihre symbolische Herabsetzung darf nicht ohne Antwort bleiben.

Ein letzter Punkt ist mir noch wichtig. Ich habe bereits wiederholt in anderen Kontexten dafür zu argumentieren versucht, dass die Gegebenheit der Offenbarung im Islam ästhetisch interpretiert werden und dann besonders bereichernd für die interreligiöse Begegnung sein kann.⁶⁴ Eine ästhetische Wahrnehmung von Religion verlangt aber auch nach Inszenierung und Stilisierung von Identität in ästhetischen Kategorien. Nimmt man diesen Zugang zur Religion ernst, wird deutlich, dass es hier bestimmte Regeln für den Umgang mit dem Heiligen geben muss. Natürlich bedeutet das nicht die Notwendigkeit einer säkularen Blasphemiegesetzgebung. Aber es bedeutet die Notwendigkeit eines Eintretens für den, der für die Praxis seiner Religiosität darauf angewiesen ist, dass das Rituelle nicht zerfällt und die Alltagssprache nicht zur einzigen Form von Religion wird. Es liegt nahe, an dieser Stelle auch äußere Formen von Religion zu schützen und eben zu verhindern, dass Korane verbrannt oder Karikaturen in der Tradition des *Stürmer* erstellt werden. Die Selbstzensur der Presse in den USA im Blick auf die in Europa so schädlichen Muhammad-Karikaturen scheint mir an dieser Stelle ein gutes Beispiel zu sein, wie auch ohne staatliche Einmischung Solidarität mit den Menschen geübt werden kann, die sich in ihrer Religiosität verletztlich machen, uns zugleich aber mit ihrem Zeugnis von der Schönheit Gottes zu bereichern vermögen.

Die zunehmende Indifferenz gegenüber Schmähungen und Verunglimpfungen des Namens Gottes und der Würde des Menschen in der westlichen Moderne scheint mir auch theologisch fragwürdig zu sein. Die Idee, dass Gott derart transzendent ist, dass ihn unsere Beleidigungen nicht erreichen können, scheint mir aus christlicher Sicht völlig verfehlt zu sein. Denn Gott offenbart sich in Jesus Christus ja in seiner Schwäche und Verletzlichkeit für den Menschen. Zwar wird deutlich, dass er auf die (blasphemische) Ablehnung des Menschen niemals anders als mit den Mitteln der Liebe reagiert. Niemals wird er Menschen wegen ihrer Verunglimpfung seines Namens vernichten. Aber zugleich wird am Kreuz deutlich, dass ihm diese Verhöhnung alles andere als gleichgültig ist. Gott setzt sich unseren Verhöhnungen aus und spricht seine Zusage mitten in unsere Schmähungen hinein. Er macht sich verletztlich und lädt uns ein, diese Verletzlichkeit mitzutragen. An dieser Stelle ist es wichtig, die theologische Sensibilität zu entwickeln, Blasphemie anzuprangern und gegen sie einzutreten, auch wenn dieser theologische Streit nie Mittel der Gewalt verwenden darf.

Aus katholischer Perspektive wird man sagen können, dass in der Sakramentalität der Kirche und ihrer Vollzüge Gottes Zuwendung zur Welt in ihrer ganzen Verletzlichkeit und Ausgesetztheit zur Erfahrung kommt. Dazu gehört auch die theologische Würdigung der äußeren Gestalt von Kirche, Kirchenbau und ihren kirchlichen Vollzügen. Wenn wir wieder neu die Gegenwart Gottes in

⁶⁴ Vgl. zuletzt STOSCH, KLAUS VON, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 28–35.

seinen Zeichen entdecken, dann gilt es auch diesen Zeichen Respekt entgegenzubringen – sei es dem Weihwasser, dem Tabernakel oder dem Kirchenraum als solchem. Wichtig ist nur, dass dieser Respekt immer auf den Menschen zuläuft und in die Verteidigung seiner Würde eingebettet bleibt. Denn der Schutz des Rituals ist für den Menschen da und nicht der Mensch für das Ritual.

Literaturverzeichnis

- ABU ZAID, NASR HAMID, *Ein Leben mit dem Islam*, übers. v. Magdi, Chérifa, erzählt von Kermani, Navid, Freiburg/Br.: Herder 1999.
- ASAD, MUHAMMAD, *The Message of the Qur'ān*, Gibraltar: Dar al-Andalus 1984.
- CABANTOUS, ALAIN, *Geschichte der Blasphemie*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1999.
- FIERRO, ISABEL, Andalusian „Fätawā“ on Blasphemy, in: *Extraits des Annales Islamologiques* 25 (1990), 103–117.
- HERZBERG, STEPHAN, Blasphemie und die Grenzen der Toleranz, in: *Stimmen der Zeit* 233 (2015), 331–335.
- ‘IYAD, QADI ‘IBN MUSA AL-YAHSUBI, *Ash-Shifa of Qadi ‘Iyad: Muhammad, Messenger of Allah*, übers. v. Bewley, Aisha A., Cape Town: Diwan Press 2008.
- JACOB, PETER, *Blasphemie – Vorwurf und Missbrauch. Die pakistanischen Blasphemiegesetze und ihre Folgen*, Aachen: missio, Fachstelle Menschenrechte 2012.
- KAMALI, MOHAMMED HASHIM, *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society 1997.
- KERMANI, NAVID, *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Maḥmū an-nass* (Europäische Hochschulschriften 27/58), Frankfurt/M.: Peter Lang 1996.
- , *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München: C. H. Beck 2005.
- MOOSA, EBRAHIM, Politische Implikationen islamischer Theologie. Über Blasphemie, den Abfall vom Islam und den Ausschluss aus der Gemeinde, in: Stosch, Klaus von/Tatari, Muna (Hg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014, 169–187.
- MOTZKI, HARALD (Hg.), *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, Leiden: Brill 2000.
- ORTH, STEFAN, Wie weit darf die Phantasie gehen? Zum Problem der Blasphemie, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 37 (2008), 493–502.
- SCHMIED, GERHARD, „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren“. Blasphemie und anderer Missbrauch der Religion in der modernen Gesellschaft, in: ders./Wunden, Wolfgang, *Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute*, Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1996, 9–82.
- SCHOELER, GREGOR, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Muhammeds*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1996.
- STOSCH, KLAUS VON, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016.

- UDDIN, ASMA T., Blasphemy Laws in Muslim-Majority Countries, in: *Review of Faith and International Affairs* 9 (2011), 1–9.
- WAGNER, MARK, The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muhammad, in: *Journal of the American Oriental Society* 135 (2015), 529–540.
- WIEDERHOLD, LUTZ, Blasphemy against the Prophet Muhammad and His Companions (Sabb al-Rasūl, Sabb al-ṣaḥābah): The Introduction of the Topic into Shafiʿi Legal Literature and Its Relevance for Legal Practice under Mamluk Rule, in: *Journal of Semitic Studies* 157 (1997), 39–70.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.
- : Wenn Grundrechte kollidieren. Das Problem Gotteslästerung in einer multikulturellen Gesellschaft, in: *Herder-Korrespondenz* 59 (2005), 637–642.

Lachen verboten?

Islam und Blasphemie

RIFAAT LENZIN

Im September 1988 veröffentlichte der Penguin-Verlag in Großbritannien entgegen dem Rat seines indischen redaktionellen Beraters Salman Rushdie *Saturnische Verse*. Das Buch wurde in Indien, Südafrika und den meisten islamischen Ländern umgehend verboten. In der Folge verlangten viele Muslime auch in Europa – gestützt auf bestehende Blasphemiegesetze – das Buch zu verbieten. Britische Muslime mussten bei dieser Gelegenheit ernüchert zur Kenntnis nehmen, dass der Blasphemieartikel des englischen Common Law ausschließlich auf die christliche Religion anwendbar ist und es keine Gesetze gibt, welche die islamischen oder andere Religionsgemeinschaften vor Verleumdung schützen. Es galt also nicht gleiches Recht für alle.

Am 14. Februar 1989 verkündete Ayatollah Khomeini über Radio Teheran seine *Fatwa*¹ gegen den muslimisch-britischen Autor. Dessen Roman sei blasphemisch und beleidige den Propheten, wofür der Autor mit dem Tode zu bestrafen sei.² Dass der ägyptische Groß-Mufti und Großscheikh der Al Azhar Universität, Sh. Muhammad Sayyid Tantawi, kurz darauf ebenfalls eine *Fatwa* veröffentlichte, in welcher er inhaltlich zum selben Schluss wie Khomeini kam, sich aber aus verschiedenen Gründen gegen strafrechtlichen Konsequenzen wandte, nahm in Europa niemand zur Kenntnis.³

Angesichts der Aufregung – um nicht zu sagen Hysterie – kamen wohl manche zum Schluss, in der islamischen Kultur gäbe es keinen Platz für Humor, zumindest dann nicht, wenn er die Religion tangiert. Dem ist aber durchaus nicht so, wobei man feststellen muss, dass die Gelassenheit und die Leichtigkeit,

¹ Eine *Fatwa* ist ein Rechtsgutachten gemäß islamischem Recht.

² Die Mitgliedsstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) lehnten anlässlich ihres 12. Außenministertreffens vom März 1989 in Riyadh das Buch, ebenso aber (mit Ausnahme Irans) die *Fatwa* Khomeinis ab. Sie stützten sich bei ihrer Ablehnung auf die UNO-Menschenrechtserklärung und die darin enthaltene Beschränkung der Meinungsäußerungsfreiheit, die nicht auf Kosten der Freiheit anderer gehen dürfe.

³ SLAUGHTER, MARTY (M. M.), *The Salman Rushdie Affair: Apostasy, Honor, and Freedom of Speech*, in: *Virginia Law Review* 79/1 (1993), 153–204, 175.

die während Jahrhunderten das lustvolle Spiel mit Worten prägten, unter dem Einfluss der Moderne mit ihrem binären Denken zusehends vernachlässigt und durch die Betonung von Tugend und Moral weitgehend ersetzt wurden.

Eine in der islamischen Welt seit dem 16. Jahrhundert von Afghanistan über den Iran bis in die Türkei und darüber hinaus äußerst populäre und weit verbreitete Sammlung von satirischen Geschichten dreht sich um Nasr ud-Dīn Hodja (türk. Nasreddin Hoca). Dieser scheint im 13. Jahrhundert gelebt zu haben und ein Gelehrter oder zumindest ein gebildeter, vor allem jedoch weiser Mann gewesen zu sein. Sein Spott richtete sich mit Vorliebe gegen bigotte religiöse Würdenträger und scheinheilige, frömmelerische Prediger aller Art. Sprichwörtlich war er für seinen lockeren Umgang auch mit ernsten, sprich religiösen Dingen. Als kleines Beispiel möge dafür die Geschichte von der Kuh und dem Esel dienen:

The Hodja had a little stable and a nice donkey. He hadn't wanted to buy a cow, because his donkey would be disturbed, and he hadn't much money neither. But his wife wanted to have a cow and she convinced him at last. The Hodja couldn't stand against his wife, so he bought a cow and put it in the stable. But the stable was small and they couldn't stay quiet in it. The Hodja who got tired of that said: „Dear God, kill this cow and save my donkey“. A few days later the Hodja entered the stable and saw the dead donkey and the living cow. „Dear God“, he said. „You have been God for so many years but still, you cannot distinguish a cow from a donkey!“⁴

Solches Tun war während Jahrhunderten kein Problem. So wie es auch kein Problem war, wenn ein hochgeachteter Hadīth⁵-Gelehrter Weingedichte verfasste:

Das Ächzen des Wasserrads am frühen Morgen und das Erschallen von Flöte und Saite
Und die Orte, die, wenn sie lächeln, Zähne aus weißen und bunten Blumen entblößen;
Haben mich zum Nachbarn einer Weinpresse werden lassen, wo ich niemals aus meiner
Trunkenheit aufwache.

Dies ist meine Lebensweise, die ich beibehalten werde, solange man mir Leben gewährt!

Der Verfasser dieses Gedichts, ein gewisser 'Asim, ist im Jahre 483 AH (1090 CE) im Alter von 86 Jahren verstorben. Es wird nirgends berichtet, dass er ein ausschweifendes Leben geführt hätte – ganz im Gegenteil. Doch darauf kam es gar nicht an. Es war nicht wichtig, ob hinter der Erotik und dem Wein in diesen Gedichten reale Erlebnisse standen. Wichtig war vielmehr, dass diese Gedichte ein Ideal widerspiegeln, das in der Gesellschaft mit dem Ideal einer religiösen Gesellschaft friedlich koexistierte.

In all diesen Liebes-, Wein- und Naturgedichten kommt eine weltliche Utopie zum Ausdruck, die das gute Leben im Diesseits preist, ein Leben voller Erotik und Trunkenheit in arkadischer Landschaft. Diese Utopie existiert Seite an Seite mit der Utopie einer Gesellschaft, die ganz den Gesetzen Gottes folgt.⁶

⁴ YAĞAN, TURGAY, *Stories of the Hodja*, Istanbul: REAL Yayincilik 1974, 89.

⁵ Prophetenüberlieferung, sie ist die zweite Primärquelle nach dem Qur'an.

⁶ BAUER, THOMAS, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, 247.

Welch ein Unterschied zum Umgang eines türkischen Gerichts im Jahr 2013 mit Fazil Şay: Es verurteilte den Pianisten wegen „Störung der öffentlichen Ordnung“, weil er einen Vierzeiler von Omar Khayyam (gest. 1131) per Twitter verbreitet hatte: „Du sagst, durch Deine Bäche wird Wein fließen, ist das Paradies denn eine Schenke? Du sagst, Du wirst jeden Gläubigen mit zwei Jungfrauen belohnen, ist das Paradies denn ein Bordell?“⁷

Es zeigt sich hier ein Prozess, den Bauer beschreibt als „Veränderung von einer relativ hohen Toleranz hin zu einer bisweilen extremen Intoleranz gegenüber allen Phänomenen von Vieldeutigkeit und Pluralität“.⁸

1. Zur Begrifflichkeit

Qur'ānische Ausdrücke, die dem Begriff Blasphemie einigermaßen nahekommen, sind *tadhkīb* (leugnen, verleugnen) und *iftirā'* (erfinden), z. B. Q. 85:19:

Nein, aber die Ungläubigen bestehen auf dem Leugnen

بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ (٩١)

Oder:

So haben sie die Wahrheit für Lüge erklärt, als sie zu ihnen kam; bald aber soll ihnen von dem Kunde gegeben werden, was sie verspotteten. (6:5)

فَدَكَّنُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوَفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٥)

Und sie sagten: „Dieses Vieh und diese Feldfrüchte sind unantastbar; niemand soll davon essen, außer dem, dem wir es erlauben, wie sie meinten, und es gibt Tiere, deren Rücken (zum Reiten) verboten ist, und Tiere, über die sie nicht den Namen Allahs aussprechen und so eine Lüge gegen Allah erfinden. Bald wird Er ihnen vergelten, was sie erdichteten. (6:138)

وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرَّتْ جِزْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٨٣١)

Den Schaden tragen wahrlich jene, die ihre Kinder aus törichter Unwissenheit töten und das für verboten erklären, was Allah ihnen gegeben hat und so eine Lüge gegen Allah erfinden. Sie sind wahrlich in die Irre gegangen, und sie sind nicht rechtgeleitet. (6:140)

فَدَخَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ فَقَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (٤١)

Insofern Gott und seine Botschaft die ultimative Wahrheit repräsentieren, bedeutet Blasphemie im Sinn von *tadhkīb* die Leugnung eben dieser Wahrheit

⁷ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, 15.04.2013, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buehne-und-konzert/istanbuler-urteil-gegen-fazil-say-ist-das-paradies-denn-eine-schaenke-12149683.html> (besucht 19.01.2020).

⁸ BAUER, *Die Kultur der Ambiguität*, 15.

oder die Propagierung von Unwahrheit an ihrer Stelle. Was die Konsequenzen davon sind, wird aus dem Qur'an ebenfalls klar:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْأَحْجِيمِ ﴿٥١﴾

Und diejenigen, die nicht glauben und unsere Zeichen für Lüge erklären, das sind die Gefährten der Hölle. (5:10)

Blasphemie durch Erfindung *iftirā'* meint einen falschen Glauben nach eigenem Arrangement bzw. eigener Fabrikation.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ؕ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿٨١﴾

Und wer ist ungerechter als der, der gegen Gott eine Lüge erdichtet? Jene werden ihrem Herrn vorgeführt, und die Zeugen werden sagen: „Das sind die, die gegen ihren Herrn gelogen haben.“ Wahrlich der Fluch Gottes kommt über die, die Unrecht tun. (11:18)

Das größte Vergehen gegen Gott in diesem Sinn ist die Vielgötterei (*shirk*). Als prominentes Beispiel dafür gilt die Verehrung des goldenen Kalbes durch die Leute von Moses.

Blasphemie muss sich nicht direkt gegen Gott richten; es reicht auch, wenn göttliche Prerogative angetastet werden, z. B. bei einem falschen Anspruch auf die Prophetenschaft oder die Offenbarung:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَهُمْ ؕ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٩﴾

Wer ist ungerechter als derjenige, der eine Lüge gegen Allah erdichtet oder sagt: „Mir wurde offenbart“, während ihm doch nichts offenbart worden war, und der da sagt: „Ich werde dergleichen hinabsenden, was Allah hinabgesandt hat?“ Aber könntest du die Frevler nur in des Todes Schlünden sehen, wenn die Engel ihre Hände ausstrecken: „Liefert eure Seelen aus! Heute sei euer Lohn die Strafe der Schande als Vergeltung für das, was ihr an Falschem gegen Allah gesprochen habt, und weil ihr euch hochmütig von Seinen Zeichen abgewendet habt.“ (6:93)

In diesem Sinn könnte auch der Ausspruch „ana l-haqq“ blasphemisch gedeutet werden, für den der Bagdader Sufi (Mystiker) Husain b. Mansūr al-Hallāj berühmt und berüchtigt wurde.

2. Sufismus und Blasphemie

Der Sufismus, also die islamische Mystik, bildete immer schon ein wirkungsmächtiger Gegenpol zum normativen Islam der Rechtsgelehrten und zu theologisch-philosophischen Gedankenspielen der Kalām-Gelehrten.

Bei Abū-l-Qāsim al-Junaid (gest. 910) haben wir den Höhepunkt der klassischen Sufik. Junaid war ursprünglich Rechtsgelehrter und der sprachgewaltigste und formulierungsstärkste Mystiker der ganzen klassischen Epoche des Sufismus. Zu diesem Zeitpunkt stand bei den Sufis vor allem die mystische Einung und die Technik der mystischen Anspielung *ishārāt* im Fokus. Bei der mystischen Einung geht um das Begriffspaar *fanāʾ* und *baqāʾ*. *Fanāʾ* meint das ‚Entwerden‘ des veränderlichen Geistes und *baqāʾ* das Bestehenbleiben des unveränderlichen Geistes. Das Entwerden bezieht sich dabei auf die *nafs*, die Triebseele und *baqāʾ* (lit. Das Bleibende) ist die *maʾrifa*, die Gotteserkenntnis. Es handelt sich dabei um eine Kette der Seinsordnung, um das Entwerden des Höheren zugunsten des noch-Höheren. Am Ende dieser Kette steht Gott. Hier wäre die Einung komplett. Das eigene Ich geht verloren, stattdessen tritt das ‚Ich‘ Gottes ein, das heißt, der Mystiker spricht wie Gott selbst.

Während *fanāʾ* sprachlich kein großes Problem darstellt, führten Beschreibungen von *baqāʾ* oft zu blasphemischen Äußerungen, z. B. Frage: „Wer bist du?“ Antwort: „Gott“! In diesem Sinn ist auch der Ausspruch „*ana-l haqq*“ = ich bin die (absolute) Wahrheit = ich bin Gott zu verstehen, welche Hallāj zugeschrieben wird. Denn es ist nicht gesichert, ob er dies tatsächlich gesagt hat, seinem Wesen nach hätte er es aber sagen können.

Junaid wusste sehr wohl, dass mystische Gedanken und Erfahrungen nicht rationalisiert werden können, und dass es gefährlich ist, in der Gegenwart von Uneingeweihten offen über die tiefsten Mysterien des Glaubens zu sprechen. Das wurde jetzt besonders wichtig, weil die Orthodoxie die Aktivitäten der Sufis mit ständig wachsendem Misstrauen beobachtete. Im Allgemeinen scheute man aber davor zurück, gegen Sufis vorzugehen, es sei denn aus politischen Gründen, wie eben im Fall von Hallāj. Da Sufis bei vielen Rechtsgelehrten sowieso als verrückt galten, war man geneigt, ihre blasphemischen Äußerungen als Ausfluss von Trunkenheit oder als wirres Gerede von Verrückten zu qualifizieren, welches als solches nicht strafbar war. Sufis andererseits waren der Auffassung, dass ihre ekstatischen Äußerungen den symbolischen Ausdruck einer inneren Erfahrung darstellten, die nur von Eingeweihten verstanden werden konnten.

3. Blasphemie als Straftatbestand

Damit wären wir bei der Frage, ob und welche irdischen Konsequenzen blasphemische Äußerungen damals hatten. Das ist also sozusagen die Frage nach dem Straftatbestand von Blasphemie in der islamischen Rechtsprechung.

Husain b. Mansūr al-Hallāj wurde im Jahr 309 AH (922 n. u. Z.) öffentlich und ziemlich grausam hingerichtet. Das war allerdings ein Tod, für den sein ganzes Leben eine Vorbereitung gewesen war, denn er hatte die Einwohner von Bagdad oftmals gedrängt, ihn zu töten, damit er mit Gott vereint würde und sie die

Belohnung dafür erhalten würden, dass sie ihren aufrechten schlichten Glauben verteidigt hätten. Eine seiner bewegendsten Hymnen beginnt mit den Worten:

„Uq̄tulūnī yā thiq̄ātī, inna fī qatli hayātī – Tötet mich, oh meine Freunde, denn im Tod nur liegt mein Leben.“⁹

Um seine Vita ranken sich viele Heiligenlegenden und auch Wundertaten. An sich war seine Lehre nicht so originell, wie oft behauptet wird. Originell aber ist seine Interpretation der Verweigerung von Iblīs, sich vor Adam niederzuwerfen¹⁰. Iblīs konnte sich gar nicht vor Adam niederwerfen, weil es für ihn nur Gott gab. Ein Niederwerfen vor Adam – auch auf Gottes Geheiß hin – kam in seinen Augen dem Götzendienst gleich. Hallāj betrachtete Iblīs ausdrücklich als sein Vorbild. Er war auch für einen Sufi ausgesprochen exzentrisch und extrovertiert. Und weil er so exzentrisch war, war er auch mit vielen anderen Sufis verfeindet, selbst sein Lehrer Abū-l Qāsim al-Junaid wandte sich schließlich von ihm ab und beschuldigte ihn, falsche religiöse Ansprüche zu verbreiten.

Angeklagt – und damit wären wir bei der Frage der Strafbarkeit blasphemischer Äußerungen – wurde Hallāj nicht wegen seines Ausspruchs „ana-l haqq“. Es war im 10. Jahrhundert eher die Ausnahme als die Regel, Häresien strafrechtlich zu verfolgen. So wird der Ausspruch „ana-l haqq“ auch von anderen Sufis überliefert, ohne dass das irgendeine Konsequenzen gehabt hätte. Vom Shirazer Mystiker Ruzbihān-i Bāqlī (gest. 1209) sind in seinem Werk *Sharkh-i shathiyāt* (Erläuterungen zur Raserei) viele solcher theopathischen Äußerungen überliefert, wie z. B. die von Bāyezīd Bistāmī, „subhānī“ (statt subhān Allah – Preis sei Gott), also „Preis sei mir, wie groß ist meine Majestät“.¹¹

Sein Auftreten in Bagdad und sein unstetes Herumreisen haben Mansūr al-Hallāj mit den Qarmaten in Verbindung gebracht. Diese shi'itische Gruppierung war zur damaligen Zeit der Schrecken der Region, ähnlich wie es heute DAESH/ (Islamischer Staat IS) ist. Hallāj war der Obrigkeit deshalb ein Dorn im Auge. Formell angeklagt wurde er, weil bei ihm Schriften gefunden wurden, in welchen behauptet wurde, dass ein wahrhafter Muslim nicht unbedingt nach Mekka pilgern müsse, sondern dass es ausreichend sei, die rituellen Gebete in den eigenen vier Wänden vorzunehmen und ähnliches.

Bei den beiden Richtern, die den Fall zu beurteilen hatten, galt das als Häresie. Sie waren sich jedoch nicht einig, ob und welche strafrechtlichen Konsequenzen daraus zu ziehen wären. Der eine Richter, welcher der hanafitischen Rechtschule angehörte, wollte Hallāj laufen lassen, sofern dieser sich vom Inhalt der Schriften distanzierte. Der andere, ein Malikite, war jedoch der Auffassung, dass Hallāj zu wirklicher Reue unfähig sei und deswegen mit dem Tode zu bestrafen

⁹ SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Mystische Dimensionen des Islam*, Aalen: Qalandar-Verlag, 1979, 76.

¹⁰ Q. 7:11–12.

¹¹ SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen*, 55.

sei.¹² Der Entscheid über das Schicksal Halläjs lag damit beim Reichswesir des Khalifen al-Muqtadir, welcher aufgrund der Unbeliebtheit des Sufi bei gewissen Leuten und der ihm unterstellten qarmatischen Umtriebe entschied, dass Halläj hinzurichten sei.

4. Historischer Kontext

Die Frage, um dies es im Jahr 922 ging, war die gleiche, um die es noch heute geht: Ab wann hat man es nicht mehr nur mit einer übel beleumdeten, zu missbilligenden Häresie zu tun, sondern mit strafwürdiger Apostasie und vor allem, wer ist autorisiert, das zu entscheiden? Und wie verhalten sich Blasphemie, Häresie und Apostasie zueinander?

Was die Frage der Autorität angeht, zeigt obiges Beispiel, dass die exekutive Gewalt stets bei der weltlichen Herrschaft lag und die Gelehrten bloß eine beratende Rolle spielten.

4.1 Die theologisch-philosophische Dimension

In Bezug auf den Qur'ān und den Umgang mit ihm finden wir in der Frühzeit des Islam eine ausgeprägte Ambiguitätstoleranz. Zwar fand der Prozess der Vereinheitlichung und Normierung des Textes durch die Verbindung der Konsonanten mit diakritischen Zeichen zur Unterscheidung der Lautwerte und der Einfügung von Vokalzeichen seinen Abschluss; trotz Vokalisierung haben sich aber bis heute sieben kanonische Lesarten erhalten, wobei noch deren zwei von Bedeutung sind. Darin kommt nach Hartmut Bobzin

eine charakteristische Eigenschaft des Islams insgesamt zum Tragen, nämlich seine ganz erstaunliche Fähigkeit, dem Prinzip der Pluralität Rechnung zu tragen, dies aber zugleich in einer Weise einzugrenzen, dass daraus keine Tendenzen zur Spaltung entstehen. Es bleibt also das überaus bemerkenswerte Faktum zu betonen, dass der Text von Gottes geoffenbartem Wort keineswegs eindeutig fixiert ist, sondern in einem genau festgelegten Rahmen Varianten der Lesung und damit auch der Interpretation zulässt.¹³

Die Fragen von Blasphemie, Häresie und Apostasie stellten sich bei der Entwicklung des islamischen Lehrgebäudes. Allerdings sind die Begriffe im Arabischen unscharf und fließend ineinander übergehend. Viele Sammlungen von blasphemischen Äußerungen und entsprechenden Fatwas stammen aus dem iranischen und zentralasiatischen Raum des 11. und 12. Jahrhunderts, in welchem die Umgangssprache Persisch war. Sie wurden meist unter der Rubrik ‚Worte des Unglaubens‘ (kalimāt al-kufr) mit Bezug auf Q. 9:74 aufgeführt.

¹² KADRI, SADAKAT, *Heaven on Earth: A Journey Through Shari'a Law*, London: Random House 2013, 218.

¹³ BOBZIN, HARTMUT, *Der Koran*, München: C. H. Beck 2006, 104.

Sie schwören bei Allah, dass sie nichts gesagt hätten, doch sie führten unzweifelhaft lästerliche Rede, und sie fielen in den Unglauben zurück, nachdem sie den Islam angenommen hatten. Sie begehrten das, was sie nicht erreichen könnten. Und sie nährten nur darum Hass, weil Allah und Sein Gesandter sie in Seiner Huld reich gemacht hatten. Wenn sie nun bereuen, so wird es besser für sie sein; wenden sie sich jedoch (vom Glauben) ab, so wird Allah sie in dieser Welt und im Jenseits mit schmerzlicher Strafe bestrafen, und sie haben auf Erden weder Freund noch Helfer.

Im Verlaufe dieses Prozesses war die Versuchung anscheinend groß, konkurrierende dogmatische Positionen als blasphemisch zu verunglimpfen, teilweise mit abstrusen Argumenten. Dies widerfuhr selbst Abū Hanīfa, dem Begründer der hanafitischen Rechtsschule. Da die Folgen gravierend sein konnten, waren solche Unterstellungen alles andere als harmlos. Es war der große Gelehrte Abū Hāmid al-Ghazālī (gest. 1111), der diesem Spuk ein vorläufiges Ende setzte, indem er das Thema ‚Unglaube‘ (und damit implizit auch Blasphemie) aus dem Bereich der Doktrin verbannte: ‚Unglaube‘ sei eine rein rechtliche Frage und ausschließlich dort zu behandeln. Im Übrigen definierte er ‚Unglaube‘ und damit auch Blasphemie als das Bezeichnen des Propheten als Lügner und Betrüger. Er fügte ferner hinzu, dass niemand, der Richtung Mekka betete und sich zu den islamischen Glaubensprinzipien bekannte, wegen ‚Unglaubens‘ angeklagt werden dürfe, es sei denn, er hätte nachweislich gegen wichtige Grundprinzipien des Islam verstoßen. In dogmatischer Hinsicht gab es nur drei Dinge, die al-Ghazālī als ‚Unglaube‘ gelten ließ: Die Auffassung, dass die Welt ewig und nicht Gottes Schöpfung sei, dass Gott keine Kenntnis von den Dingen habe und dass die Auferstehung nicht körperlich, sondern nur spirituell sei. Damit bezog er sich auf die Ansichten von Philosophen, allen voran Ibn Sīnā (Avicenna, gest. 1037). Es gab zwar noch vieles mehr, was ihm an den Ansichten der Philosophen verwerflich schien, maßgebend waren für ihn aber die drei Bereiche Schöpfung, göttliche Allwissenheit und Eschatologie. Insofern als diese Lehren intrinsisch mit dem islamischen Offenbarungsverständnis zusammenhingen, war ihre Infragestellung gleichbedeutend mit dem Bezeichnen des Propheten als Lügner.

4.2 Die politische Dimension

An sich akzeptierte man im frühen Islam die religiöse Diversität und gewährte Angehörigen anderer Religionen Schutz und in gewissem Maße Religionsfreiheit. Zoroastrier erhielten denselben Status wie Juden und Christen. Große Vorbehalte hegte man aber gegenüber Manichäern. Der Manichäismus war lange Zeit eine Herausforderung nicht nur für das Christentum, sondern auch für den Islam. Manichäische Gemeinschaften existierten im Irak lange vor dem Islam. Nach der Eroberung durch die Araber nahmen zwar viele den Islam an, aber nicht alle. Und von denjenigen, die den Islam angenommen hatten, standen einige im Verdacht, sich nur nach außen hin als Muslime zu geben, innerlich aber weiterhin mit dem Dualismus zu sympathisieren. Der

Manichäismus besaß immer schon die bemerkenswerte Fähigkeit der Aufnahme von fremdem Gedankengut und dessen Anpassung an das dualistische Prinzip. Damit besaßen diese Krypto-Manichäer ein Zersetzungspotential, das nicht nur die Christen, sondern später auch die Muslime zu spüren bekamen und zu fürchten lernten. Sie agitierten meist nicht offen, sondern im Geheimen. So konnten sie trotz geringer Zahl dem Islam gefährlich werden. Diese Leute wurden *zindiq* genannt. Ihre Bekämpfung wurde zu einer vordringlichen Aufgabe und führte zu einer folgenreichen Interpretation qur'änischer Aussagen in Bezug auf diejenigen, die „Krieg führen gegen Gott und seinen Gesandten“¹⁴ oder „Unruhe stiften im Land“¹⁵. Gemäß Qur'ān war für diese Vergehen entweder die Verbannung oder die Todesstrafe angebracht. Die politischen Umstände und die Gefahr, die von den Zindiqs ausging, führten letztlich dazu, dass Apostasie in Beziehung zu diesen Verbrechen gebracht wurde. Sowohl Hanafiten als auch Shafi'iten waren der Meinung, dass illoyale Muslime zwar bestraft werden sollten, sie dieser Strafe aber entgehen konnten, sofern sie ihr Tun bereuten und sich mittels Aussprechen der *Shahāda* zum Islam bekannten. Die Malikiten vertraten in dieser Sache aber eine viel strengere Linie: Mālik b. Anas war der Ansicht, dass der Abfall vom Glauben ein Kapitalverbrechen darstellte, welches nicht einfach durch Reue wieder gut gemacht werden könne. Es gibt eine Situation – meinte er – in welcher ein Sünder hingerichtet ist, auch wenn er behauptet ein reumütiger Muslim zu sein:

Zindiqs sind ohne Aufforderung zu bereuen zu töten, weil ihre Reue nicht akzeptiert werden kann. Sie verbergen ihren Unglauben und zeigen sich gegen außen als Muslime. Von solchen Leuten ist keine wirkliche Reue zu erwarten und ihrem Wort kann man nicht trauen.¹⁶

In der Frage der Reue und der Aufforderung dazu sowie ihre Bewertung in Bezug auf Blasphemie und Apostasie gab und gibt es bis heute unterschiedliche Auffassungen bei den verschiedenen Rechtsschulen, inklusive der shi'itischen.

Obschon eine Bedrohung durch nichtmuslimische Rebellionen Ende des 9. Jahrhunderts praktisch nicht mehr bestand, erwies sich das Zandaqa-Verfahren als zu nützlich, als dass es mit den Zindiqs zusammen verschwunden wäre. Die Lesart von Mālik b. Anas wurde später sowohl von den Hanafiten als auch von den Shafi'iten übernommen und schließlich von allen Rechtsschulen bei Abweichung vom Islam in Anwendung gebracht. Und sie wurde eben auch Mansūr al-Hallāj zum Verhängnis.

Der Fall von Hallāj zeigt exemplarisch, dass blasphemische Äußerungen nur in Ausnahmefällen strafrechtlich geahndet wurden und oftmals nur als Vorwand dienten. Der Übergang von Blasphemie zu Apostasie war fließend. Und

¹⁴ Z. B. Q. 5:33.

¹⁵ Z. B. Q. 33:60.

¹⁶ IBN ANAS, MĀLIK, *al-Muwatta'*, Norwich: Diwan Press 2015, 304.

für Apostasie galten wesentlich schärfere Sanktionen. Ein reiner Blasphemie-Diskurs auf der Basis von *tadhkīb* und *irtifā'* entwickelte sich jedenfalls nicht.¹⁷

Aber auch wenn die Strafverfolgungen wegen Blasphemie eher selten waren, so waren die entsprechenden Bestimmungen doch da – ein Umstand, den sich die Wiedererwecker des islamischen Strafrechts später zunutze machten, um Blasphemie (oder was sie dafür hielten) zu bestrafen.

5. Blasphemie als Phänomen der Neuzeit

Aus dem 14. Jahrhundert sind aus Ägypten und Syrien insgesamt mindestens 26 Fälle überliefert. Vier der Angeklagten wurden freigesprochen, die anderen zum Tode verurteilt.¹⁸ Dies scheint auch während den darauffolgenden Jahrhunderten nicht viel anders gewesen zu sein. Verurteilungen wegen Blasphemie respektive Apostasie waren im Unterschied zu Europa in dieser Zeit kein Massenphänomen. Im 19. Jahrhundert kam die Bestrafung wegen Blasphemie ganz aus der Mode. Dies änderte sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

5.1 Blasphemie Gesetze in Britisch-Indien und Pakistan

Während der Kolonialzeit wurden durch die Kolonialmächte vielerorts Blasphemie Gesetze eingeführt, so auch in Britisch-Indien im Jahre 1860. Diese wurden von den unabhängig gewordenen Staaten in der Regel unverändert übernommen, wie in Pakistan und Indien. Der Iran war einer der wenigen Staaten, die bis 1996 kein Blasphemie Gesetz hatte. Wie die *Causa* Salman Rushdie zeigt, war das allerdings kein Hindernis, gegen entsprechende Übeltäter vorzugehen.

Section 295 des durch die Briten eingeführten *Penal Code* besagte:

Injuring or defiling place of worship, with intent to insult the religion of any class. – Whoever destroys, damages or defiles any place of worship, or any object held sacred by any class of persons, with the intention of thereby insulting the religion of any class of persons or with the knowledge that any class of persons is likely to consider such destruction, damage or defilement as an insult to their religion, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to two years, or with fine or with both.

Section 295 schützte damit alle religiösen Gruppierungen gleichermaßen vor Übergriffen. Es gab keinerlei Diskriminierung oder Bevorzugung einer bestimmten Gruppe; es galt die Gleichheit vor dem Gesetz, im Unterschied zu dem entsprechenden Blasphemie Gesetz im Mutterland, welches nur die christlichen Religionsgemeinschaften schützte. Ziel des Gesetzes war die Aufrechterhaltung des religiösen Friedens in der multireligiösen Gesellschaft des Subkontinents.

¹⁷ KAMALI, MOHAMMAD HASHIM, *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society 1997, 213.

¹⁸ RAPOPORT, YOSSEF, *Legal Diversity in the Age of Taqlid*, Leiden: Brill 2003, 224.

Bei der Einführung dieses Gesetzes ging es den Briten wohl weniger um die Förderung von gegenseitiger Toleranz und Respekt unter den Religionsgemeinschaften als vielmehr um die Aufrechterhaltung des religiösen Friedens, welcher für die eigene Machterhaltung und die reibungslose Abwicklung der Geschäfte von zentraler Bedeutung war.

1927, als religiöse Ausschreitungen als Vorboten der Teilung des Subkontinents überhandnahmen, wurde das Gesetz verschärft. Gemäß 295-A wurden

Deliberate and malicious acts intended to outrage religious feelings of any class by insulting its religion or religious beliefs. – Whoever, with deliberate and malicious intention of outrage the religious feelings, or any class [of the citizens], by words, either spoken or written or by visible representations, insult or attempts to insult the religion or the religious beliefs of that class, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to ten years, or with fine, or both.

unter Strafe gestellt.

Bei der Unabhängigkeit wurde dieses Gesetz sowohl in den pakistanischen als auch in den indischen *Penal Code* übernommen. 1982 wurde das Gesetz in Pakistan durch die *Presidential Ordinance* um den Zusatz 295-B ergänzt und stellte fortan auch die Schändung des Qur'ān unter Strafe:

Whoever willfully defiles, damages or desecrates a copy of the Holy Qur'an or of an extract there from or uses it in any derogatory manner for any unlawful purpose shall be punishable with imprisonment for life.

Damit war es aber noch nicht getan. 1986 bewirkte General Zia-ul-Haq den Anhang 295-C durch den *Criminal Law (amended) Act III*, welcher Blasphemie gegenüber dem Propheten ebenfalls unter Strafe stellte. Man darf mit gutem Gewissen annehmen, dass es Zia-ul-Haq dabei nicht um die Liebe zum Propheten ging, sondern, wie schon den Briten, um Machterhalt und um seine eigene politische Zukunft. Die Androhung der Todesstrafe oder einer lebenslänglichen Freiheitsstrafe hat mit der Schaffung von Gerechtigkeit oder der Aufrechterhaltung des religiösen Friedens nichts mehr zu tun, sondern wurde vielmehr zu einem willkommenen Instrument, um religiöse Minderheiten und Andersdenkende unter Druck zu setzen. Es war eine populistische Maßnahme, um sich gegenüber einer stärker werdenden religiös argumentierender Oppositionsbewegung als ‚Führer der Gläubigen‘ in Szene zu setzen.

Der Paragraph lautet:

295-C: use of derogatory remarks etc., in respect of the Holy Prophet: – whoever by words, either spoken or written, or by visible representation, or by any imputation innuendo, or insinuation, directly, defiles the sacred name of the Holy Prophet Muhammad (PBUH) shall be punished with death, or imprisonment for life and shall also be liable for fine.

Zur Vollstreckung der Todesstrafe für dieses Delikt ist es in Pakistan bis jetzt nicht gekommen.

Diese gegen religiöse Minderheiten und Andersdenkende gerichtete Gesetzgebung steht in krassem Gegensatz zu den Absichten und Vorstellungen der Gründerväter. Muhammad Ali Jinnah versicherte die Minderheiten immer wieder, dass sie die gleichen fundamentalen Grundrechte im Staat Pakistan haben würden wie die Mehrheitsbevölkerung. Und, ebenso wichtig, er betonte, dass sie als Nichtmuslime keine *Dhimmis* oder *mustā'mins* im Sinne des islamischen Rechts seien, sondern *mu'āhids*, d. h. Partner in einem bindenden Pakt.¹⁹

Um die Kontroverse über die Blasphemiegesetze in Pakistan noch etwa komplexer zu machen, gibt es seit einiger Zeit aus dem Kreis der grundsätzlichen Befürworter von Strafbestimmungen in Sachen Blasphemie Personen wie beispielsweise den einflussreichen Gelehrten Dr. Tahir-ul Qadri, die die bestehenden Gesetze im Widerspruch zum islamischen Recht sehen, weil sie von den Briten für einen säkularen Staat eingeführt und von Pakistan so übernommen wurden. Sie möchten Section 295 ersetzen durch eine ‚Apostasie‘-Gesetzgebung nach islamischem Recht. Das hätte ihrer Meinung nach den Vorteil, dass Christen oder andere religiöse Minderheiten, die bisher unter geltendem Recht angeklagt wurden, nicht mehr belangt werden könnten, da das islamische Recht grundsätzlich nur auf Muslime anwendbar sei. Ob man dies als positive Entwicklung betrachten soll, kann und will, bleibt allerdings dahingestellt.

5.2 Sündenfall Sudan

Zur ersten Anklage wegen Blasphemie und Apostasie, inklusive Vollstreckung der Todesstrafe, in der Moderne kam es 1985 im Sudan. Der Fall von Mahmoud Muhammad Taha zeigt exemplarisch, dass die Anklage wegen Blasphemie respektive Abfall vom Glauben so anfällig für politische und rechtliche Manipulationen ist wie eh und je. Der damalige Präsident Ja'far al-Numeiri wollte seinen religiösen Opponenten den Wind aus den Segeln nehmen, indem er im September 1983 unter dem Slogan „Einführung der Shari'a“ eine Reihe von Gesetzen dekretierte – angeblich dem Beispiel des Propheten Muhammad folgend –, welche den Sudan praktisch über Nacht mit einem der drakonischsten Strafrechte versah. Es ging dabei um die Einführung von Körperstrafen und den sogenannten *Hudud*-Strafen, also Gliederamputationen bei Diebstahl und ähnlichem, ohne dass auf die traditionelle islamische Rechtspraxis Rücksicht genommen wurde, die diese Strafen in der Praxis sehr abgemildert und mehr oder weniger obsolet hatte werden lassen. Muhammad Taha wandte sich dagegen und monierte, dass mit dieser „Einführung der Shari'a“ eine ungerechtfertigte Diskriminierung von Frauen und Nicht-Muslimen einhergehe. Taha wurde zunächst wegen öffentlichen Aufruhrs angeklagt und innert zwei Tagen verurteilt. Das Appellationsgericht hob dieses Urteil zwar auf, verurteilte Taha

¹⁹ RAHMAN, SHEIKH ABDUR, *Punishment of Apostasy in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan 1996, 2.

aber stattdessen wegen Apostasie – ungeachtet der Tatsache, dass das Strafgesetz des Sudans diesen Straftatbestand gar nicht vorsah – und dass er unfähig sei zu echter Reue gemäß malikitischer Auffassung. Das Gericht setzte sich auch über die Bestimmung hinweg, die es untersagte, über siebzigjährige Personen zu exekutieren, mit der Begründung, Vergehen gegen Gott seien in jedem Alter strafbar. 13 Tage nach seiner Festnahme wurde Muhammad Taha gehängt. Seither wurde auch im Sudan niemand mehr wegen Apostasie hingerichtet. Numeiri wurde kurz danach gestürzt.

Man kann dem ebenfalls aus dem Sudan stammenden und in den USA lehrenden Juristen Abdullahi An-Na'im nur zustimmen, wenn er sagt:

Welch eine Ironie, dass sowohl der sogenannte „islamische Staat“²⁰ als auch die Idee, die Shari'a als positives Recht im Namen der islamischen Selbstbestimmung durchzusetzen, Übersetzungen des europäischen Nationalstaats und europäischer Modelle positiven Rechts sind – und keine Wiedergeburt eines „authentischen“ Islam oder kohärentes Produkt der historischen islamischen Tradition.²¹

6. Spezialfall „Beleidigung des Propheten“

An sich scheint der Prophet in Bezug auf seine Person nicht besonders heikel gewesen zu sein. Gemäß einem gern zitierten Hadith hat er sich fürsorglich um eine kranke Frau gekümmert, die ihn – als sie noch gesund war – tagtäglich beschimpft und mit Dreck beworfen hatte, wenn er an ihrem Haus vorüberging. Auch gelegentliche Seitenhiebe und Sticheleien seiner Zeitgenossen gegen ihn oder seine Familie blieben folgenlos.

Im Laufe der Konstituierung des Rechts im Islam unterschieden die *Ulemā'* grundsätzlich zwischen dem Recht Gottes (*haqq Allah*) und dem Recht des Menschen (*haqq al-'abd*). Verstöße gegen Gottes Recht (*sabb Allah*) kann nur Gott vergeben, sofern der Mensch sein Tun bereut. Für Verstöße gegen das Recht von Menschen sind grundsätzlich die Menschen zuständig. Beleidigung des Propheten (*sabb al-rasūl*) ist eine Verletzung des Rechts eines Menschen, d. h. eine Persönlichkeitsverletzung. Bei der Frage, ob eine solche Persönlichkeitsverletzung im Falle des Propheten überhaupt vergeben werden kann und ob die Reue den Übeltäter vor Strafe schützt, waren und sind sich die Rechtsgelehrten uneinig. Für hanbalitische und malikitische Juristen stellt die Blasphemie gegen den Propheten eine Persönlichkeitsverletzung der Würde des Propheten dar, die nur der Prophet selber vergeben kann, respektive vergeben könnte, wäre er noch am Leben. Gemäß einem führenden Juristen, Mohammad Hashim

²⁰ Damit ist nicht der IS gemeint, sondern das Konzept „islamischer Staat“.

²¹ AN-NA'IM, ABDULLAHI AHMED, *Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa* (Carl-Heinrich-Becker-Lecture der Fritz Thyssen Stiftung 2009), Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin 2010, 24.

Kamali²², sollte in diesem Fall, da der Prophet nicht mehr lebt, ein Verstoß gegen die Rechte des Propheten (*sabb al-rasūl*) gleich behandelt werden wie ein Verstoß gegen die Rechte Gottes (*sabb Allah*). Das heißt, es läge in der Kompetenz Gottes, diese Persönlichkeitsverletzung allenfalls zu vergeben.

Soweit die gelehrten Überlegungen. Diejenigen aber, die in der Verunglimpfung des Propheten immer schon ein todeswürdiges Verbrechen sahen, richteten sich eher nach Qur'ān 33:57:

Wahrlich, diejenigen, die Allah und Seinen Gesandten Ungemach zufügen – Allah hat sie in dieser Welt und im Jenseits verflucht und hat ihnen eine schmachliche Strafe bereitet.

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا (٧٥)

Richtschnur des Handelns waren ihnen einige Āhādīth (Hadīth), in denen berichtet wird, dass Muhammad nach seinem kampflosen Einzug in Mekka einige seiner erbittertsten Feinde, z. T. aus dem eigenen Clan, hatte hinrichten lassen, oder der Hadīth, in welchem die Rede davon ist, dass der Prophet die Tötung eines gewissen Ka'b ibn al-Ashraf befohlen habe.²³ Daraus haben einige Rechtsgelehrte abgeleitet, dass die Beleidigung des Propheten (*sabb an-nabi*) ein todeswürdiges Verbrechen sei.

Ein spezieller Fall stellt die Beleidigung des Propheten im Hinblick auf die Beziehung zwischen Christentum und Islam dar. Seit Anbeginn der christlich-muslimischen Auseinandersetzung konzentrierte sich die christliche Polemik gegen den Islam mit Vorliebe auf den Propheten Muhammad. Es erübrigt sich, an dieser Stelle auf die Beschimpfungen, Verleumdungen und Unterstellungen näher einzugehen. Sie bilden aber den Hintergrund für neue Konfrontationen, wie beispielweise den Konflikt um die *Satanischen Verse* von Salman Rushdie, in welcher viele Muslime – nicht ganz zu Unrecht – eine Weiterführung dieser Tradition – wenn auch durch einen Muslim – sahen. Stein des Anstoßes war nicht die Kritik am Propheten und seinen Frauen an sich, sondern die herabwürdigende, teilweise obszöne Sprache des Romans.

Das gleiche gilt erst recht für die dänischen Muhammad-Karikaturen von 2005, die Muhammad als Terroristen mit einer Bombe im Turban darstellten. Dies sorgte bei Muslimen weltweit für große Empörung – und zwar nicht nur in religiösen Kreisen, sondern auch bei Muslimen, die mit Religion ansonsten nicht viel am Hut hatten – und eskalierte schließlich in Ausschreitungen und Gewalt. Besonders stoßend aus muslimischer Sicht ist dabei, dass die bestehenden europäischen Blasphemiegesetze offensichtlich nicht zur Anwendung kommen, wenn

²² KAMALI, *Freedom of Expression in Islam*, 232.

²³ Dieser soll nach der Schlacht von Badr die Quraish in Mekka gegen ihn aufgehetzt haben. WATT, W. MONTGOMERY, Art. Ka'b b. al-Ashraf, in: *Encyclopaedia of Islam* (2012), Bearman, Peri et al. (Hg.), Brill Online, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3730 (besucht 20.01.2020).

es um den Islam geht, und dass solche verletzenden Darstellungen, wenn nicht gutgeheißen, so doch mit Verweis auf die Meinungsäußerungsfreiheit toleriert werden. In der Regel werden die Reaktionen der Muslime auf solche Vorfälle in westlichen Medien dahingehend gedeutet, dass die muslimische Gemeinschaft im Unterschied zu anderen religiösen Gemeinschaften nicht in der Lage sei, mit Kritik umzugehen. Man könnte die Reaktionen aber auch als Beleg dafür sehen, dass Muslime im Unterschied zu anderen religiösen Gemeinschaften an ihren Glaubensprinzipien, wozu insbesondere auch der Respekt und die Hochachtung für den Propheten gehören, festhalten und bereit sind, notfalls dafür zu kämpfen.

Natürlich hätte man gestützt auf den Qur'an auch anders reagieren können: „Und die Diener des Allerbarmers sind diejenigen, die sanftmütig auf der Erde schreiten; und wenn die Unwissenden sie anreden, sprechen sie friedlich (zu ihnen) (25:63).“

Jedenfalls handelt es sich sowohl bei der Rushdie-Affäre als auch bei den Karikaturen weniger um ein theologisches als vielmehr um ein gesellschafts-politisches Problem. Das Problem einer Gesellschaft, die sich religiösen Manifestationen zwar weitgehend entfremdet hat, die jedoch nicht bereit ist, ihre monokulturelle Ausrichtung zugunsten eines aufgeklärten Multikulturalismus aufzugeben.

7. Glaubens- und Gewissensfreiheit

Der Umgang mit Apostasie in der islamischen Welt und die Grundrechtsdiskussionen rund um Islam und Muslime in Europa werfen auch die Frage nach der Religionsfreiheit auf und nach deren Rechtmäßigkeit im Sinne des islamischen Rechts.

Zwei der wichtigsten Aussagen des Qur'ans in Bezug auf Glaubens- und Gewissensfreiheit lauten:

Es gibt keinen Zwang im Glauben. Der richtige Weg ist nun klar erkennbar geworden gegenüber dem unrichtigen. Der also, der nicht an falsche Götter glaubt, aber an Allah glaubt, hat gewiss den sichersten Halt ergriffen, bei dem es kein Zerreißen gibt. Und Allah ist Allhörend, Allwissend. (2:256)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ سَقَدَ النَّبِيُّ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٦٥٢)

Und:

Es ist die Wahrheit von eurem Herrn: darum lass den gläubig sein, der will, und den ungläubig sein, der will. Siehe, Wir haben für die Frevler ein Feuer bereitet, dessen Zeltdecke sie umschließen wird. Und wenn sie um Hilfe schreien, so wird ihnen mit Wasser gleich geschmolzenem Metall, das die Gesichter verbrennt, geholfen werden. Wie schrecklich ist der Trank, und wie schlimm ist die Raststätte! (18:29)

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۗ وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَأَلْمِهْلِ يَسْهُوِ ۗ الْوُجُوهَ ۗ يُسْنِ الشَّرَابِ ۗ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٩٢﴾

Zwar verurteilt der Qur'ān den Unglauben – die falsche Wahl sozusagen – aufs schärfste:

Diejenigen aber die ungläubig sind, deren Freunde sind die Götzen. Sie führen sie aus dem Licht in die Finsternis. Sie werden die Bewohner des Feuers sein, darin werden sie ewig bleiben. (2:257)

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Aber zur Frage der Todesstrafe für Apostasie schweigt der Qur'ān, obschon das Thema dort mehr als zwanzig Mal behandelt wird.

Allerdings gab es schon früh Bestrebungen seitens einzelner Qur'ān-Exegeten, im Gefolge theologischer Kontroversen die allgemeine humanistische Gültigkeit dieser Verse zu beschränken. Sie verfochten etwa die These, dass diese Qur'ān-Verse durch Q. 7:73 abrogiert worden seien:

O Prophet, kämpfe gegen die Ungläubigen und die Heuchler. Und sei streng mit ihnen. Ihre Herberge ist Ġahannam, und schlimm ist das Ende.

Die große Mehrheit der Gelehrten war aber der Meinung, dass sich 2:256 auf den konkreten Fall einer Frau von den Ansār²⁴ bezog, die ihren Sohn als Juden aufgezogen hatte.²⁵ Es gibt noch andere Versionen mit Bezug auf diese Qur'ān-Stelle, aber stets mit der Aussage, dass es Muslimen nicht gestattet ist, andere zwangsweise zum Islam zu konvertieren.²⁶

Aus heutiger Sicht eher erstaunlich, wenn nicht gar befremdlich, erscheint die Meinung eines eminenten Vordenkers der Moderne, wie Shāh Walī Allāh Delhavi (1703–1762) in dieser Frage. Er, der mit dem Wiedereröffnen des *ijtihad* hin zu einem Neuen Denken in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Verbindung gebracht wird und der keine grundsätzlichen Hindernisse sah, die Shari'a an die Erfordernisse der Neuzeit anzupassen, vertrat die Meinung, dass Zwang zwar verboten sei, ein Druck von außen aber unter bestimmten Umständen doch zulässig sein könne²⁷. Ein Zwang sei beim Vorliegen eines triftigen Grundes nicht wirklich ein Zwang, sondern allenfalls Nötigung. Andere, wie beispielsweise der aus Cordoba stammende Historiker Ibn Hayyān (gest. 1076), vertraten die Auffassung, das Bekehrungsverbot beziehe sich nur auf die *Ahl al-Kitāb*

²⁴ *Ansār* waren die (muslimischen) ‚Helfer‘ von Muhammad in Medina.

²⁵ Eine Frau der *Ansār* hatte das Gelübde abgelegt, ihren Sohn als Juden aufzuziehen, falls er überlebe. Er gesellte sich daraufhin zum jüdischen Stamm der Banū Nādir. Bei deren Vertreibung aus Medina versuchten die *Ansār*, den Jungen zurückzuhalten und zum Muslim zu machen. Dies wurde aber aufgrund von 2:256 nicht gestattet.

²⁶ Zit. nach RAHMAN, *Punishment of Apostasy in Islam*, 17.

²⁷ SHĀH WALĪ ALLĀH, *Fath al-Rahman al-Tarjamat al-Qur'an*, Karachi: Jamiy'at al-Falāh Publications 1984.

(Schriftbesitzer), nicht aber auf Polytheisten. Andererseits war er aber auch der Meinung, dass selbst solche Personen, die dem Islam zugunsten einer anderen Religion den Rücken gekehrt hatten, nicht gezwungen werden dürften, wieder zum ursprünglichen Glauben zurückzukehren. Einen weiteren, eher psychologischen Aspekt bringt Ibn Kathīr²⁸ ins Spiel wenn er meint, es mache schlicht keinen Sinn, eine Person, deren Herz durch die Vorsehung versiegelt ist und die deshalb weder sehen noch hören kann, in die Gemeinschaft der Gläubigen hineinzuzwingen.

Diese wenigen Beispiele mögen zeigen, wie spitzfindig die Interpretationen sein konnten und vor allem wie umstritten die Bedeutung einzelner Qurʾān Verse war. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass es einen Konsens unter den Gelehrten gab, dass niemand gezwungen werden dürfe, den Islam anzunehmen. Uneinig war man sich in der Frage, ob ein Muslim auch Muslim bleiben müsse, oder was die Konsequenzen wären, sollte jemand die Gemeinschaft der Gläubigen verlassen wollen.

Was die *Āhādith* angeht, die von Verfechtern der Todesstrafe im Fall des Abfalls vom Islam ins Feld geführt werden – vor allem der Ausspruch „Tötet wer immer seine Religion wechselt“²⁹ –, verweist Rahman auf die Tatsache, dass dieser ein Einzelhadīth (ahad) ist, d. h. nur von einer Person überliefert wird. Ein solcher Hadīth gilt in der Hadīthwissenschaft als äußerst schwach. Darüber hinaus steht er im Widerspruch zum Qurʾān. Imām al-Shāfiʿī hat in seiner *al-Risāla*³⁰ unmissverständlich darauf hingewiesen, dass ein Qurʾān-Vers nur durch einen anderen Qurʾān-Vers allenfalls abrogiert werden kann, niemals aber durch eine Quelle, die nachrangig zum Qurʾān steht, z. B. einen Hadīth.

Unter Apostasie (*irtidād* oder *ridḍa*)³¹ verstand man in der Praxis den Wechsel von Islam zu *Kufr* (Unglauben), wobei man in der Konsequenz unterschied, ob jemand zum Islam konvertiert war und wieder zu seiner ursprünglichen Religion zurückwechseln wollte, oder ob die Person als Muslim geboren war. Aufgrund der geänderten Verhältnisse und angesichts des Fortschreitens der Individualisierung auch in der islamischen Welt sind maßgebende muslimischen Gelehrte³² heute der Meinung, dass das Verbot des Zwangs in religiösen Dingen absolut gelten müsse, also auch beim Abfall vom Glauben. Die recht-

²⁸ IBN KATHĪR, ISMĀʿĪL, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿasīm*, Bd. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyāh 2006, 416.

²⁹ In der Praxis hat dieses Konversionsverbot dazu geführt, dass Konversionen außer zum Islam als vorherrschender Religion in vielen Regionen unter islamischer Herrschaft untersagt waren. Dies schützte vor allem jüdische Gemeinschaften (aber auch autochthone christliche Gemeinschaften) in der islamischen Welt vor christlichen europäischen Missionsbestrebungen.

³⁰ AL-SHĀFIʿĪ, MUHAMMAD B. IDRIS, *Kitāb ar-Risāla fī Uṣūl al-Fiqh*, übers. v. Khadduri, Majid, Cambridge: Islamic Texts Society 1987, 112.

³¹ Siehe auch: PETERS, RUDOLPH/DE VRIES, GERT, Apostasy in Islam, in: Die Welt des Islams 17 (1976), 1–25.

³² Vgl. <http://worldmuslimcongress.blogspot.ch/2007/03/apostasy-dr-jamal-badawi.html>

liche Situation bleibt aber komplex, weil die Religionszugehörigkeit auch Auswirkungen auf staatsbürgerliche Rechte haben kann.³³ Andererseits haben auch die Gegner einer Lockerung entsprechender Bestimmungen, nicht zuletzt aufgrund der aktuellen geopolitischen Großwetterlage, zurzeit Aufwind.³⁴ Es ist das Verdienst von Sheikh Abdur Rahman, die klassischen Interpretationen und Argumentationen im Zusammenhang mit Blasphemie und Apostasie in seiner Monographie *Punishment of Apostasy* in Islam aufgearbeitet zu haben.

Die entscheidende Frage für moderne Interpreten der Shari'a ist, ob man darin eine Basis oder eine Begrenzung der Religionsfreiheit sieht. Guter islamischer Tradition entsprechend gibt es dazu unter den Rechtsgelehrten keine einheitliche Antwort, sondern eine Vielzahl von Meinungen.

8. Kampf gegen die Ungläubigen?

Abgesehen von der Interpretation einzelner Qur'an Verse ging es hier vor allem um die Frage, ob es gestattet sei, Ungläubige zu bekämpfen nur ihres Unglaubens wegen, oder nur dann, wenn sich ihr Verhalten aktiv gegen die Muslime richtete. Ein Name fällt bei solchen Erörterungen immer wieder: Ahmad ibn Taymiyyah (1263–1328). Dieser war ein hanbalitischer Rechtsgelehrter, der sich in der Auseinandersetzung mit sufischen Kreisen in Damaskus einen Namen gemacht hatte. Ibn Taymiyyah war an sich ein brillanter Kopf, der sich intensiv sowohl mit Aristotelischer Logik als auch mit Torah und Bibel auseinandergesetzt hatte. Sein Fokus auf Verbote und Sanktionen ließ ihn zu seiner Zeit eher eine Randerscheinung bleiben und nach seinem Tod in Vergessenheit geraten. Er hat sich aber intensiv mit der einleitenden Fragestellung befasst und macht dabei zwei Gruppen von *Ulemā'* aus: Die größere Gruppe umfasst Gelehrte wie Imām Mālik, Ahmad b. Hanbal, Abū Hanīfa und andere mehr, also alle Begründer der großen sunnitischen Rechtsschulen mit Ausnahme von Imām al-Shāfi'i. Sie vertritt die Meinung, dass der Kampf gegen Ungläubige nur gestattet ist, wenn diese zu einer Bedrohung für die Gläubigen werden. Darüber hinaus dürften nur aktive Kombattanten bekämpft werden, nicht aber Zivilpersonen. Die zweite Gruppe, deren prominentester Vertreter Imām al-Shāfi'i ist, waren der Meinung, dass Ungläubige allein aufgrund ihres Unglaubens bekämpft werden

³³ Siehe dazu auch: LENZIN, RIFA'AT, Einige Überlegungen zum Beitrag von Wolfgang Lienemann: Was tun bei Konversionen? Handlungsoptionen für die Gestaltung des Religionsrechts in unterschiedlichen Kontexten, in: Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012, 891–897, 895.

³⁴ Gemeint sind hier vor allem die aggressiven Missionierungskampagnen im Gefolge der US-amerikanischen Invasionen in Afghanistan und Irak.

müssten, also auch dann, wenn sie keine Gefahr für die Muslime darstellten. Ibn Taymīyah selber sah sich der ersten Gruppe zugehörig.

Ibn Taymīyah war als Gelehrter der hanbalitischen Schule sehr stringent in seiner Argumentation und trennte scharf zwischen Islam und Nicht-Islam. Er lehnte nicht nur die Heiligenverehrung als Götzendienst ab, sondern wandte sich auch gegen Methoden und Inhalt des *Kalām*, der Philosophie und der metaphysischen Sufik. Andererseits maß er dem *ijtihād*, also der selbständigen Reflexion, große Bedeutung bei. Seine theologischen Überlegungen zu der Frage, ob die mongolischen Invasoren³⁵ nun *Kuffār* (Ungläubige) seien oder nicht – was er im Gegensatz zur Mehrheit der Gelehrten bejahte – sind heute wahrscheinlich einflussreicher als sie es damals waren. Von ihm stammt auch das Postulieren einer engen Beziehung zwischen Religion und Staat, wobei der Slogan von Islam als „*Dīn wa dawla*“ ein modernes Konstrukt ist, das erst ab Mitte 19. Jahrhundert auftaucht. Da sich der zeitgenössische Islam sehr intensiv mit Fragen der Beziehung zwischen Religion, Staat und Gesellschaft auseinandersetzt, ist der Einfluss von Ibn Taymīyahs Gedanken explizit und implizit groß, insbesondere in der arabischen Welt. Er wurde zum Hausgelehrten von Muhammad Ibn Abd al-Wahhāb (gest. 1792), dem Begründer der Wahabīyya und zur maßgebenden Autorität der Salafisten. Besonders deutlich wird sein Einfluss, wenn es um die unseligen ‚*Takfīr*‘-Diskurse von heute geht. Ihm kommt das zweifelhafte Verdienst zu, mit seiner *Fatwa* in Bezug auf die Mongolen einen Präzedenzfall und den juristischen Hintergrund sowie die theologische Legitimation für verschiedene salafistische Gruppierungen geliefert zu haben, auch für diejenige, die 1981 den ägyptischen Präsidenten Anwār al-Sādāt ermordete.

Seine Ideen wurden von Sayyid Qutb (hingerichtet 1966) aufgenommen und von Syed Abul A'la Maududi (gest. 1979) weiter popularisiert. Für Sayyid Qutb verkörperte die westliche Moderne mit ihrem moralischen und intellektuellen Relativismus einen absoluten Gegensatz zum Gottesrecht und eine neue Form der *Jāhiliyya* (Unwissenheit), also der Zeit unmittelbar vor der Ankunft des Islam. Zersetzend für das soziale Gewebe innerhalb der islamischen Gesellschaften ist aber der bereits erwähnte ‚*Takfīr*‘-Diskurs. Die Unsitte, Andersdenkende als *Kāfir* zu deklarieren, war schon früheren Generationen bekannt und in ihrer Tragweite gefürchtet. Die klare Position al-Ghazālīs, der einen solchen Diskurs in Sachen ‚Unglaube‘ und damit auch ‚*Takfīr*‘ klar ablehnte, führte dazu, dass diese Art der Argumentation lange Zeit geächtet war. Umso fataler ist es, dass heute, gestützt auf Maududis Interpretation von *Kufr*, Andersdenkende diskreditiert und bedroht werden.

Im Gegensatz zu dem oben beschriebenen vollkommenen Muslim gibt es den Menschen, der, obwohl er ein geborener Muslim ist und es unbewusst sein Leben lang bleibt, die

³⁵ Die Familie von Ibn Taymīyah floh vor den Mongolen nach Damaskus, als er fünf Jahre alt war.

Fähigkeiten seines Verstandes, seines Intellekts und seiner Intuition nicht zur Erkenntnis seines Herrn und Schöpfers benutzt und seine Freiheit der Wahl missbraucht, indem er sich dafür entscheidet, Ihn zu verleugnen. Solch ein Mensch wird zu einem Ungläubigen – in der Sprache des Islam zu einem Kafir.³⁶

9. Schlussfolgerungen

Die Frühzeit des Islam war in vielen Bereichen – nicht zuletzt im religiösen – von einer großen Ambiguitätstoleranz geprägt, welche erst durch den Einbruch der Moderne zusehends verkümmerte bis hin zu einer eigentlichen Ambiguitätsintoleranz.

Ein reiner Blasphemie-Diskurs im Sinne von *Tadhkīb* und *irtifa* existiert nicht unabhängig von Apostasie-Diskursen. Die Phänomene Blasphemie, Häresie und Apostasie lassen sich nicht wirklich voneinander abgrenzen. Das hat vor allem damit zu tun, dass in der Rechtsliteratur Blasphemie im Allgemeinen unter Apostasie subsumiert wird. Dies liegt vor allem an der Auffassung der *Ulemā'*, dass, wer gegen islamische Grundprinzipien lästert, sich außerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen stellt. Die Blasphemie- und Apostasie-Diskurse von heute stützen sich zwar auf die klassischen Regeln und Normen, sind aber eine Erscheinung der Moderne.

Blasphemie ist nicht nur in islamischen, sondern auch in westlichen Gesellschaften immer noch ein funktionierendes Konzept.³⁷ Wie die Fälle von Salman Rushdie und dem Karikaturenstreit zeigen, dienen Blasphemiegesetze in Europa nicht mehr in erster Linie dem Schutz religiöser Inhalte, sondern als Marker in Grenzziehungsprozessen. Aus Blasphemiediskursen wurden in Bezug auf den Islam und Muslime zunehmend Fremdheitsdiskurse.

Literaturverzeichnis

- AL-SHĀFI'Ī, MUHAMMAD B. IDRIS, *Kitāb ar-Risāla fī Uṣūl al-Fiqh*, übers. v. Khadduri, Majid, Cambridge: Islamic Texts Society 1987.
- BAUER, THOMAS, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011.
- BOBZIN, HARTMUT, *Der Koran*, München: C. H. Beck 2006.
- AN-NA'IM, ABDULLAHI AHMED, *Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa* (Carl-Heinrich-Becker-Lecture der Fritz Thyssen Stiftung 2009), Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin 2010.
- IBN ANAS, MĀLIK, *al-Muwatta'*, Norwich: Diwan Press 2015.

³⁶ MAUDUDI, ABUL-A'LA, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Freiburg/Br.: Herder 1971, 19.

³⁷ SLAUGHTER, *The Salman Rushdie Affair*, 171.

- IBN KATHĪR, ISMĀ'ĪL, *Tafsīr al-Qur'ān al-'asīm*, Bd. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyāh 2006.
- KADRI, SADAKAT, *Heaven on Earth: A Journey Through Shari'a Law*, London: Random House 2013.
- KAMALI, MOHAMMAD HASHIM, *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society 1997.
- LENZIN, RIFA'AT, Einige Überlegungen zum Beitrag von Wolfgang Lienemann: Was tun bei Konversionen? Handlungsoptionen für die Gestaltung des Religionsrechts in unterschiedlichen Kontexten, in: Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2012, 891–897.
- MAUDUDI, ABU-L-'ALA, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Freiburg/Br.: Herder 1971.
- PETERS, RUDOLPH/DE VRIES, GERT, Apostasy in Islam, in: *Die Welt des Islams* 17 (1976), 1–25.
- RAHMAN, SHEIKH ABDUR, *Punishment of Apostasy in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan 1996.
- RAPOPORT, YOSSEF, *Legal Diversity in the Age of Taqlīd*, Leiden: Brill 2003.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, *Mystische Dimensionen des Islam*, Aalen: Qalandar-Verlag, 1979.
- SHĀH WALĪ ALLĀH, *Fath al-Rahman al Tarjamat al-Qur'an*, Karachi: Jamiy'at al- Falāh Publications 1984.
- SLAUGHTER, MARTY (M. M.), The Salman Rushdie Affair: Apostasy, Honor, and Freedom of Speech, in: *Virginia Law Review* 79/1 (1993), 153–204.
- WATT, W. MONTGOMERY, Art. Ka'b b. al-Ashraf, in: *Encyclopaedia of Islam* (2012), Bearman, Peri et al. (Hg.), Brill Online, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3730 (besucht 20.01.2020).
- YAĞAN, TURGAY, *Stories of the Hodja*, Istanbul: REAL Yayincilik 1974.

6. Asiatische Religionen

Beobachtungen und Gedanken eines protestantischen Theologen zu Blasphemiekonflikten im Kontext des Hinduismus

MICHAEL HÜTTENHOFF

Heresy is not really a Hindu idea at all. People have been killed in India because they did or did not sacrifice animals, or had sex with the wrong women, or disregarded the Vedas, or even made use of the wrong sacred texts, but no one was impaled (the Hindu equivalent of burning at the stake) for saying that god was like this rather than like that.¹

Was Wendy Doniger hier über Häresie sagt, gilt in noch stärkerem Maße für Blasphemie. Versteht man unter ‚Blasphemie‘ Vergehen, die im „ehrenrührigen Verhöhnern, Beschimpfen, Verleumdern, Verfluchen einer Gottheit in Worten, Schriften oder Handlungen“² bestehen, gab es im traditionellen Hinduismus kein Konzept der Blasphemie. Dennoch qualifizieren heute in Indien hindunationalistische Akteure kritische Aussagen über den Hinduismus (oder als kritisch empfundene Aussagen) oder Handlungen, die hinduistische Normen verletzen, als ‚blasphemisch‘. In den letzten Jahren gab es einige Vorfälle, in denen Hindunationalisten auf Aussagen oder Handlungen, die sie als blasphemisch empfanden, reagierten, indem sie das Einschreiten des Staates auf der Grundlage des *Indian Penal Code*, Art. 295–298 forderten oder selbst Gewalt androhten oder ausübten – bis hin zu Ermordungen. Über einige dieser Fälle möchte ich in meinem Beitrag berichten (3. Abschnitt). Aufgrund der mir zugänglichen Quellen geschieht das eher journalistisch als streng wissenschaftlich. Um die Fälle angemessen einordnen zu können, werde ich aber zunächst auf die religionsgeschichtliche Entwicklung eingehen, durch die das Blasphemiekonzept in den Hinduismus eingedrungen ist (1. Abschnitt), sowie auf die Bestimmungen des *Indian Penal Code*, die Religionsdelikte betreffen (2. Abschnitt). Schließen möchte ich meinen Beitrag mit einigen Überlegungen zum Thema Blasphemie, die Folgerungen aus dem Berichteten zu ziehen versuchen (4. Abschnitt).³

¹ DONIGER, WENDY, *On Hinduism*, New York u. a.: Oxford University Press 2014, 36.

² BECK, HERMANN L., Art. Blasphemie, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ 3 (2007), 1226 f., 1226. – Zur Diskussion über den Blasphemiebegriff vgl. die ersten vier Beiträge dieses Bandes.

³ Die Abschnitte 1 bis 3 wurden im Dezember 2017 abgeschlossen.

1. Die hinduistische Entdeckung der Blasphemie

Der traditionelle Hinduismus kannte zwar nicht das Vergehen der Blasphemie, aber natürlich gab es, wie die eingangs zitierte Aussage von Doniger verdeutlicht, eine Vielzahl von religiösen Vergehen. In der Dharma-Literatur wird das alltägliche Leben so stark in eine religiös gedeutete kosmische und soziale Ordnung eingebunden, dass nahezu jede Verletzung der Normen des alltäglichen Lebens ein religiöses Vergehen darstellt. Reguliert wurde das religiöse Leben vor allem durch die Ordnung der vier Stände (*varṇas*) und die Pflichten, die mit den vier idealen Lebensphasen eines Menschen verbunden sind. Nur am Rande finden sich Gesetze, die bestimmte Weisen des Redens von Gott oder von Heiligem verbieten und sich damit dem Blasphemiekonzept nähern. Auf einige weist Burkard Josef Berkmann in dem kurzen Abschnitt hin, den er in „Von der Blasphemie zur ‚hate speech‘?“ dem Hinduismus widmet.⁴ Im *Dharmasūtra des Āpastamba*⁵ heißt es im 31. Kapitel des ersten Buchs: „(4) Let him refrain from pronouncing the name of a god while he is impure; (5) from speaking harshly about either the gods or the king; [...] (8) and from speaking ill of cows, sacrificial fees, or nubile girls.“ Ein Beispiel dafür, wie unangemessen von Kühen gesprochen werden kann, ist das Verbot, über eine Kuh, die keine Milch gibt, zu sagen: „She is not a milch-cow [sic!]“. Stattdessen solle man sagen: „She is going to be a milch-cow“ (11). Ein Regenbogen solle nicht Indras Bogen, sondern Juwelenbogen genannt werden (16). In die Nähe eines Blasphemieverbots rückt auch, wenn die *Manusmṛti*, das Gesetzbuch des Manu,⁶ das „Schmähen des Veda“ (XI, 57) als ein Vergehen ansieht, das dem des Alkoholgenusses gleichkommt. Der Alkoholgenuss gehört mit dem Brahmanenmord, dem Diebstahl und dem Ehebruch mit der Frau des Gurus zu den großen Sünden (XI, 55). Welches Gewicht dem Vergehen des Alkoholgenusses beigemessen wird, lassen die möglichen Entsühnungen erkennen. So wird z. B. einem Zweimalgeborenen, der Branntwein getrunken hat, geraten, „kochenden Branntwein“ zu „trinken; wenn sein Körper dadurch verbrüht ist, dann wird er von seiner Schuld befreit“ (XI, 91). Das Schmähen des Veda wird also einem Vergehen gleichgestellt, das eine derartig grausame Sühnung verlangt.

Solche Annäherungen an das Konzept der Blasphemie bedeuten aber nicht, dass der klassische Hinduismus bereits über ein solches Konzept verfügte. Nach Wendy Doniger drang das Konzept in den Hinduismus erst ein, als der

⁴ BERKMANN, BURKARD JOSEF, *Von der Blasphemie zur ‚hate speech‘? Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt*, Berlin: Franke & Timme 2009, 70.

⁵ Zitiert nach: Dharmasūtra of Āpastamba 1, 31, 4–5 u. 8, in: *Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*, übers. u. hrsg. v. Olivelle, Patrick (Oxford World's Classics), Oxford: Oxford University Press 1999, 3–73.

⁶ Im Folgenden wird zitiert nach: *Manusmṛti. Manus Gesetzbuch*, aus dem Sanskrit übers. u. hrsg. v. Michaels, Axel, Berlin: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2010.

so genannte Reformhinduismus unter der britischen Kolonialherrschaft den Hinduismus umformte und ihm eine neue Gestalt gab. Die Reformer hätten den philosophischen, asketischen Aspekt des Hinduismus hervorgehoben, aber den weltlichen Aspekt, die Existenz als Haushälter, zurückgedrängt.

Such Hindus went about trying to silence the love songs to the gods, to cover up the erotic sculptures, and to kick the temple dancers out of the temples. They were doubly inspired to position the *Gita* as their bible, both in response to British pressure and in competition with the Muslims, whose monotheism contributed greatly to the Hindus' desire to elevate the monotheistic *Gita* (as the counterpart to the Muslim's Quran) over polytheistic Hinduism.⁷

Dieser umgeformte Hinduismus habe nur bei einer Minderheit, vor allem in den mittleren Kasten Anklang gefunden. Die höheren und niedrigeren hätten weiterhin ihre Geschichten erzählt, ihre Tänze getanzt und ihre vielen Götter verehrt. „But the middle castes began to enforce the idea of orthodoxy and to embrace the concept of blasphemy against the gods. Now, for the first time, Hindus of one sort denied the authenticity of other Hindus.“⁸

Wie Doniger die Entwicklung skizziert, ist im Wesentlichen nachzuvollziehen. Erst in der Kolonialzeit ‚entdeckte‘ der Hinduismus die Blasphemie. Aber ist es wirklich das erste Mal, dass Hindus die Authentizität anderer Hindus bestreiten? Geschieht das nicht auch, wenn auch nicht in Form eines Blasphemievorwurfs, in *Bhagavadgītā*⁹ VII, 21–23 und IX, 23–25? Die Gita unterstellt zwar, dass die Anhänger anderer Götter in Wirklichkeit Krishna verehren (vgl. VII, 21 f.; IX, 23), aber ihr zufolge tun sie es „ohne (richtige) Regel“ (IX, 23). Da sie Krishna nicht wirklich kennen, kommen sie zu Fall (IX, 24).

2. Der ‚Blasphemie‘-Paragraph des *Indian Penal Code*

Aber nicht nur das hinduistische Blasphemiekonzept, sondern auch die strafrechtlichen Definitionen von religionsbezogenen Vergehen haben ihren Ursprung in der Kolonialzeit. Der *Indian Penal Code*, der 1862 in Kraft trat, enthielt von Anfang an ein Kapitel über Religionsdelikte („Offences relating to religion“). Es handelt sich um das Kapitel XV, das die Artikel 295–298 umfasst. Art. 295 schützt religiöse Orte und Objekte. Art. 296 stellt die Störung religiöser

⁷ DONIGER, WENDY, #JeSuisCharlie: *Blasphemy in Hinduism and Censorship in India* (22.01.2015) (<https://divinity.uchicago.edu/sightings/jesuscharlie-blasphemy-hinduism-and-censorship-india-wendy-doniger>; besucht 30.01.2017).

⁸ DONIGER, #JeSuisCharlie.

⁹ *Die Bhagavadgītā. Des Erhabenen Gesang*, aus dem Sanskrit übers. u. hrsg. v. Mylius, Klaus, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997. Sanskrittext: *Mahābhārata: Book Six: Bhīṣma*, Bd. 1, *Including the „Bhagavad Gītā“ in Context*, ins Engl. übers. v. Cherniak, Alex, Vorwort von Guha, Ranajit (The Clay Sanskrit Library), New York: New York University Press 2008, 171–303.

Versammlungen und Zeremonien unter Strafe. Art. 297 schützt Begräbnisstätten, die Ruhe der Toten und Trauerzeremonien. Art. 298 stellt unter Strafe, wenn jemand absichtlich durch Worte, Gesten oder Gegenstände die religiösen Gefühle einer anwesenden (!) Person verletzt:

Whoever, with the deliberate intention of wounding the religious feelings of any person, utters any word or makes any sound in the hearing of that person or makes any gesture in the sight of that person or places, any object in the sight of that person, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to one year, or with fine, or with both.

Erst 1927 wurde dieses Kapitel um den Art. 295A ergänzt, der sich gegen die Verletzung religiöser Gefühle durch mündliche oder schriftliche Rede oder andere Zeichen, also auch durch Kunstwerke, richtet. Die Anwesenheit der Personen, deren Gefühle verletzt werden, ist dabei im Unterschied zu Art. 298 nicht nötig. Anlass für die Ergänzung waren die Vorgänge um ein 1924 anonym erschienenenes Buch mit dem Titel *Rangila Rasul*.¹⁰ Wie man inzwischen weiß, war der Verfasser das *Ārya Samāj*-Mitglied Pandit Chamupati.¹¹ In den 1920er Jahren gab es im Punjab erhebliche Spannungen zwischen Muslimen und Hindus, besonders dem *Ārya Samāj*.¹² Beide Seiten veröffentlichten gegen die andere Seite gerichtete polemische und verletzende Schriften. *Rangila Rasul* thematisierte das Sexualeben Mohammeds und stellte ihm den lebenslangen Zölibat der Hindu-Heiligen gegenüber. ‚Rasul‘ bedeutet Prophet. Das Adjektiv ‚rangila‘ ist vieldeutig. Es kann ‚attraktiv‘, ‚jovial‘, ‚fröhlich‘, ‚ausschweifend‘ und ‚bunt‘ bedeuten.¹³ Da sich der Verleger des Buches Mahashe Rajpal, der ebenfalls ein Mitglied des *Ārya Samāj* war, weigerte, den Namen des Autors preiszugeben, wurde er verhaftet und wegen eines Verstoßes gegen Art. 153A des *Indian Penal*

¹⁰ Vgl. zum Folgenden KAPOOR, RAVI SHANKER, *There Is No Such Thing as Hate Speech: A Case for Absolute Freedom of Expression*, New Delhi: Bloomsbury Publishing India 2017, 163–171; RAJ, RICHA, *A Pamphlet and its (Dis)contents: A Case Study of Rangila Rasul and the Controversy Surrounding it in Colonial Punjab, 1923–1929*, in: *History and Sociology of South Asia* 9/2 (2015), 146–162 (<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2230807515572213>); STEPHENS, JULIA, *The Politics of Muslim Rage: Secular Law and Religious Sentiment in Late Colonial India*, in: *History Workshop Journal* 77/1 (2014), 45–64 (<https://doi.org/10.1093/hwj/dbt032>); KUMAR, GIRJA, *The Book on Trial: Fundamentalism and Censorship in India*, New Delhi: Har Anand Publications 1997, 47–60; THURSBY, GENE R., *Hindu-Muslim Relations in British India: A Study of Controversy, Conflict, and Comunal Movement in Northern India 1923–1928*, Leiden: Brill 1975, 40–71.

¹¹ Vgl. RAJ, *Pamphlet*, 150, Anm. 18; THURSBY, *Relations*, 43.

¹² Der *Ārya Samāj* ist eine von Dayānanda Sarasvatī gegründete hinduistische Reformbewegung. Dayānanda sah die Veden als maßgebliche Offenbarung an und warf den späteren hinduistischen Schriften vor, dass sie sich von der reinen vedischen Botschaft entfernt hätten. Der *Ārya Samāj* vertritt einen aggressiven Hindunationalismus und ist anderen Formen des Hinduismus und Religionen gegenüber intolerant. Vgl. FLOOD, GAVIN, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 142009, 254–256; LLEWELLYN, JOHN E., Art. *Arya Samaj*, in: *Encyclopedia of Hinduism*, London/New York: Routledge 2010, 44 f.

¹³ Vgl. THURSBY, *Relations*, 41; 44 f.

Code angeklagt. Dieser Artikel stellt unter Strafe, wenn jemand durch Worte oder Zeichen Missstimmung, feindliche Gefühle, Hass oder Feindschaft zwischen unterschiedlichen religiösen, rassistischen, sprachlichen oder regionalen Gruppen oder Kasten fördert. Das Verfahren gegen Rajpal begann im Oktober 1924. In erster Instanz wurde er zu 18 Monaten Gefängnis und einer Geldstrafe von 1.000 Rupien verurteilt. Die dritte Instanz bestätigte das Urteil, setzte aber die Strafe auf sechs Monate herab. Doch der High Court von Lahore sprach Rajpal frei, weil der verantwortliche Richter der Auffassung war, dass Art. 153A auf den *Rangila Rasul*-Fall nicht anwendbar sei. Das Urteil sorgte für große Unruhe unter den Muslimen; sie befürchteten, dass die Heiligkeit ihrer Religion in Indien nicht mehr geschützt sei. Um eine rechtliche Grundlage für die Ahndung vergleichbarer Provokationen zu schaffen und um die angespannte Lage zu beruhigen¹⁴, ergänzte die britische Kolonialadministration 1927 den *Indian Penal Code* um den Art. 295A.

Rajpal wurde am 6. April 1929 von einem jungen Mann namens Ilm-ud-Din ermordet, der dafür noch im gleichen Jahr hingerichtet wurde. Unter Muslimen in Pakistan und Indien gilt Ilm-ud-Din als ein Ghazi, als Kämpfer für die Sache Gottes, und Märtyrer.¹⁵ Parks, Krankenhäuser und Straßen in Pakistan tragen den Namen Ilm-ud-Dins.¹⁶ *Rangila Rasul* ist noch heute in Pakistan, Bangladesch und Indien verboten.

Der Art. 295A lautet in seiner seit 1961 gültigen Fassung:

Deliberate and malicious acts, intended to outrage religious feelings or any class by insulting its religion or religious beliefs.

Whoever, with deliberate and malicious intention of outraging the religious feelings of any class of citizens of India, by words, either spoken or written, or by signs or by visible representations or otherwise, insults or attempts to insult the religion or the religious beliefs of that class, shall be punished with imprisonment of either description for a term which may extend to three years, or with fine, or with both.¹⁷

¹⁴ THURSBY, *Relations*, 48–62 berichtet über zwei weitere Prozesse, die in den Jahren 1925–1927 islamkritische Publikationen behandelten.

¹⁵ Eine von vielen Schilderungen aus pakistanisch-muslimischer Sicht bietet: MGILANI [Internetname], *The Story of Ghazi Ilm Din* (<http://www.ummah.com/forum/showthread.php?282408-The-Story-of-Ghazi-Ilm-Din> [besucht 19.12.2016]). Es ist falsch, wenn der Artikel endet: „The killing of Ilm Din had far-reaching repercussions. A provision was added to the Penal Code, making insult to the religious belief of any class an offense.“ Denn das Gesetz wurde bereits 1927 eingeführt. – Kritisch zur Verehrung Ilm Dims äußert sich der pakistanische Journalist und Blogger ALI, UMER, *Until We Start Denouncing Ilm-ud-din's Legacy Mumtaz Qadris Will Keep Sprouting Up in Pakistan* (<http://nation.com.pk/10-Oct-2015/until-we-start-denouncing-ilm-ud-din-s-legacy-mumtaz-qadris-will-keep-sprouting-up-in-pakistan> [besucht 26.10.2017]).

¹⁶ Vgl. MGILANI, *Story*.

¹⁷ <http://cis-india.org/internet-governance/resources/section-295a-indian-penal-code> (besucht 30.01.2017).

Streng genommen handelt es sich nicht um ein Blasphemiegesetz. Denn unter Strafe gestellt wird nicht die Schmähung von Gottheiten oder Heiligen, sondern die Beleidigung einer Religion oder religiöser Überzeugungen, wenn sie beabsichtigt, religiöse Gefühle zu verletzen. Damit folgt der Art. 295A der modernen Religionsgesetzgebung. Mit der Aufklärung setzte sich die Überzeugung durch, „daß Gott des Schutzes durch das Strafrecht nicht bedürfe“¹⁸. Als Rechtsschutzobjekte werden der öffentliche Friede, Religionen, religiöse Gefühle oder die Freiheit angesehen.¹⁹ Aber, wie Doniger schreibt, der Artikel „functions as a blasphemy law“²⁰. Und Gautam Bhatia, ein Anwalt am High Court von Neu Delhi, spricht von „our own variant of a blasphemy law“²¹.

Die Verfassungsgemäßheit des Artikels ist umstritten.²² Art. 19 (1) a der indischen Verfassung sichert das Recht der Redefreiheit und der freien Meinungsäußerung zu. Dieser Artikel wird jedoch durch Art. 19 (2) eingeschränkt, der dem Staat das Recht zuspricht, unter bestimmten Bedingungen die Freiheit der Rede und Meinungsäußerung einzuschränken.

Nothing in sub clause (a) of clause (1) shall affect the operation of any existing law, or prevent the State from making any law, in so far as such law imposes reasonable restrictions on the exercise of the right conferred by the said sub clause in the interests of the sovereignty and integrity of India, the security of the State, friendly relations with foreign States, public order, decency or morality or in relation to contempt of court, defamation or incitement to an offence.²³

Dieser Art. 19 (2) schützt jedoch nicht bestimmte Gefühle, auch keine religiösen. Gerechtfertigt wird die Einschränkung der Rede- und Meinungsfreiheit durch das Interesse an der öffentlichen Ordnung. Der Supreme Court von Indien stellte in einem Prozess *Ramji Lal Modi vs State Of Uttar Pradesh* 1957 die Verfassungsmäßigkeit des Gesetzes fest und gab dem Interesse an der öffentlichen Ordnung eine weite Auslegung: Es genüge eine Tendenz zur Störung der öffentlichen Ordnung, um den in Art. 295A unter Strafe gestellten Fall eintreten zu lassen. Nach Ansicht des Gerichts betrifft der Artikel nur

¹⁸ KAROW, YVONNE, Art. Blasphemie, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2 (1990), 139–141, 140. Vgl. WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007, 190–193.

¹⁹ Vgl. KAROW, *Blasphemie*, 140; WILS, *Gotteslästerung*, 189.

²⁰ DONIGER, #JeSuisCharlie.

²¹ BHATIA, GAUTAMA, *Offend, Shock, or Disturb: Free Speech under the Indian Constitution*, New Delhi: Oxford University Press 2016, x; vgl. ders., The Constitutional Case against India's Blasphemy Law, in: *The Wire*, 18.1.2016, <https://thewire.in/19508/the-constitutional-case-against-indias-blasphemy-law/> (besucht 30.01.2017).

²² Die Verfassungsmäßigkeit wird bestritten von BHATIA, *Case*; KAPOOR, *Thing*, 170 f. – Zum Folgenden vgl. besonders BHATIA, *Offend*, 50–70; ders., *Case*.

²³ *The Constitution of India 1949* (<https://indiankanon.org/doc/237570/> [besucht 31.10.2017]).

the aggravated form of insult to religion when it is perpetrated with the deliberate and malicious intention of outraging the religious feelings of that class. The calculated tendency of this aggravated form of insult is clearly to disrupt the public order²⁴.

Nach Bhatia hat das Gericht jedoch in späteren Urteilen die Entscheidung von 1957 untergraben. Das Urteil im Prozess *The Superintendent, Central Prison, Fatehgarh vs Ram Manohar Lohia* präzisierte 1960, „public order“ sei synonym mit „public peace, safety and tranquility“. Die in der Verfassung verwendete Formulierung „in the interest of public order“ interpretierte das Gericht dahingehend, dass die Strafbarkeit einer Handlung im Interesse der öffentlichen Ordnung eine „intimate connection between the Act and the public order“²⁵ voraussetze. Im Prozess *Arup Bhuyan vs State Of Assam* (3. Februar 2011) urteilte das Gericht, dass die Mitgliedschaft in einer verbotenen Vereinigung als solche kein Straftatbestand sei, sondern nur dann, wenn diese zu „imminent lawless action“²⁶ anstifte. Das Mitglied mache sich nur strafbar, wenn es Gewalt anwende, Menschen zur Gewalt anstifte oder öffentliche Unordnung durch Gewalt oder die Anstiftung zur Gewalt herbeiführe. Mit der Formulierung „incites to imminent lawless action“ bezieht sich der Supreme Court von Indien auf Kriterien, die der Supreme Court der USA im Fall *Brandenburg v. Ohio*²⁷ formuliert hat. Nach dem so genannten ‚Brandenburg-Test‘

darf der Staat eine Aufforderung zur Gewalt oder gesetzlosem Verhalten nur dann unter Strafe stellen, wenn eine solche Anstiftung darauf gerichtet ist, eine unmittelbare rechtswidrige Handlung hervorzurufen, und es wahrscheinlich ist, dass eine solche Handlung auch wirklich hervorgerufen beziehungsweise umgesetzt wird.²⁸

Bhatia folgert: „If the correct test is one of incitement to lawless action, then is very clear that the terms of Section 295A are far too broad.“²⁹ Aber offiziell gilt das Urteil von 1957, das sich an der Tendenz zur Störung der öffentlichen Ordnung orientiert, weiterhin.

In ihrem Jahresbericht 2017 stellt die *United States Commission on International Religious Freedom* (USCIRF) fest, dass sich 2016 der Zustand der religiösen Toleranz und Religionsfreiheit in Indien weiter verschlechtert habe. „Hindu nationalist groups [...] and their sympathizers perpetrated numerous

²⁴ *Ramji Lal Modi vs The State of Uttar Pradesh* (05.04.1957) (<https://indiankanoon.org/doc/553290/> [besucht 31.10.2017]).

²⁵ *The Superintendent, Central Prison, Fatehgarh vs Ram Manohar Lohia* (21.01.1960) (<https://indiankanoon.org/doc/1386353/> [besucht 31.10.2017]).

²⁶ *Arup Bhuyan vs State Of Assam* (03.02.2011) (<https://indiankanoon.org/doc/792920/> [besucht 31.10.2017]).

²⁷ *Brandenburg v. Ohio* (09.06.1969) (<https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/395/44#writing-ZS> [besucht 31.10.2017]).

²⁸ SCHMIDT, PHILIPP MAXIMILIAN, *Meinungsfreiheit und Religion im Spannungsverhältnis. Eine rechtsvergleichende Untersuchung zwischen Deutschland, Malaysia und den USA*, Wiesbaden: Springer 2016, 75.

²⁹ BHATIA, *Case*.

incidents of intimidation, harassment, and violence against religious minority communities and Hindu Dalits.³⁰ Der Bericht geht auch auf problematische Gesetze ein wie Konversionsverbote, Verbote von Kuhschlachtungen, die Behinderung finanzieller Unterstützung durch ausländische NGOs und die in Art. 25 der indischen Verfassung vorgenommene Qualifizierung von Sikhs, Jains und Buddhisten als Hindus.³¹ Das Kapitel XV des *Indian Penal Code* wird jedoch nicht erwähnt.

Anders verfährt die Kommission in Bezug auf Pakistan. Der *Pakistan Penal Code*³² hat die gleiche Grundlage wie der *Indian Penal Code*, wurde aber, nachdem Pakistan und Indien unabhängig geworden waren, pakistanspezifisch weiterentwickelt. Das Kapitel XV ist in mehreren Schritten erheblich verschärft worden mit dem Ergebnis, dass in Pakistan eine echte Blasphemiegesetzgebung vorliegt. Art. 295A sieht Freiheitsstrafen bis zu zehn Jahren vor. Der unangemessene Umgang mit dem Koran und Schmähungen des Propheten können mit lebenslanger Haft, die Schmähungen des Propheten sogar mit dem Tode bestraft werden (Art. 295B und C). Außerdem fügte der Gesetzgeber Bestimmungen hinzu, die sich direkt gegen die Ahmaddiya richten: gegen ihre Selbstbezeichnung, ihren Anspruch, muslimisch zu sein, und daraus sich ergebende Praktiken. Der Jahresbericht der USCIRF notiert im zweiten Satz seines Kapitels über Pakistan: „Religiously discriminatory constitutional provisions and legislation, such as the country’s blasphemy law and anti-Ahmadiyya laws, continue to result in prosecutions and imprisonments.“³³ Die Art. 295–298 des Pakistan Penal Code verletzen nach Auffassung der Kommission die internationalen Standards der Religionsfreiheit, weil sie den Schutz von Glaubenssystemen („beliefs“) über den von Individuen stellen.³⁴

Offensichtlich ist die Gesetzeslage in Pakistan problematischer als in Indien, und die Gesetze werden außerdem rigider angewendet. Dennoch gibt es Übereinstimmungen. Die Art. 295 sind identisch. Art. 295A des *Indian Penal Code* umfasst aufgrund zusätzlicher Bestimmungen mehr Fälle als der Artikel im Pakistan Penal Code, der aber eine härtere Bestrafung vorsieht. Aufgrund der Übereinstimmungen ist zu fragen, ob nicht auch der *Indian Penal Code* hier den Schutz von Glaubenssystemen über den von Individuen stellt.

³⁰ U. S. COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM [= USCIRF], *2017 Annual Report*, Washington D. C. 2017 (<http://www.uscifr.gov/sites/default/files/2017.USCIRFAnnualReport.pdf> [besucht 31.10.2017]), 148. Vgl. auch schon den *2016 Annual Report* (<http://www.uscifr.gov/reports-briefs/annual-report/2016-annual-report> [besucht 31.10.2017]).

³¹ USCIRF, *Annual Report 2017*, 150 f.

³² <http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html> (besucht 31.10.2017).

³³ USCIRF, *Annual Report 2017*, 60. Vgl. auch *Annual Report 2016*, 113.

³⁴ Vgl. USCIRF, *Annual Report 2017*, 62; *Annual Report 2016*, 114.

3. Sieben Fälle

Die hinduistische Entdeckung der Blasphemie und Art. 295A bilden den Hintergrund einiger Vorfälle, bei denen der ausdrücklich erhobene Vorwurf der Blasphemie oder ähnliche Anklagen die Androhung oder Anwendung von Gewalt oder den Ruf nach Bestrafung motiviert haben. Sieben Fälle sollen im Folgenden dargestellt werden:

3.1 Erster Fall

Im Jahr 2009 veröffentlichte die Sanskritforscherin und Indologin *Wendy Doniger* (geb. 1940) eine Gesamtdarstellung des Hinduismus unter dem Titel *The Hindu: An Alternative History*.³⁵ Nach der Veröffentlichung des Buches in Indien 2010 startete Dina Nath Batra (geb. 1932), ein Lehrer im Ruhestand und Aktivist des hindunationalistischen *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, eine Kampagne gegen das Buch.³⁶ Im März 2010 ließ er Wendy Doniger und Penguin eine *legal notice* zustellen. In dem 47 Punkte umfassenden Dokument warf er Donigers Buch vor, dass es eine entstellende und verunglimpfende Darstellung des Hinduismus biete. Es enthalte falsche Behauptungen und verkenne die Einheit des Hinduismus. Es missachte den kanonischen Rang der Veden und stelle ihnen andere hinduistische Schriften gleich. Absichtlich verletze es die religiösen Gefühle der Hindus, schüre Feindschaft zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen und gefährde den öffentlichen Frieden.³⁷ Siebenmal bezieht sich Batra auf den Art. 295A des *Indian Penal Code*.³⁸ Das Buch verletze die Gefühle der Hindus und verstoße gegen den Artikel, indem es a) das *Rāmāyaṇa* als Fiktion bezeichne, b) unterstelle, dass Sita, die Gattin Ramas, und Lakṣmaṇa, sein Bruder, Sex miteinander gehabt hätten, c) einen vedischen Text willkürlich

³⁵ Die ‚Doniger Affair‘ war der Fall, der international die größte Aufmerksamkeit auf sich zog. Vgl. MCGRAW, BARBARA, *The Doniger Affair: Censorship, Self-Censorship, and the Role of the Academy in the Public Understanding of Religion* (<https://www.aarweb.org/about/in-the-public-interest-the-doniger-affair> [besucht 05.11.2017]). So widmete ihr die *American Academy of Religion* auf ihrer Jahrestagung 2014 ein Podium. Die Beiträge wurden später veröffentlicht in: *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2016), 337–372.

³⁶ 1999 hatte die damalige Bharatiya Janata Party-Regierung Batra die Verantwortung für eine Revision von Geschichtsbüchern für indische Schulen übertragen. Doniger schreibt dazu: „They deleted passages dealing with the caste system and beef-eating in India, and added arguments that ancient India had both airplanes and the nuclear bomb. Now Batra is trying to do it again.“ (DONIGER, WENDY, India: Censorship by the Batra Brigade, in: *The New York Review of Books*, 08.05.2014, <http://www.nybooks.com/articles/2014/05/08/india-censorship-batra-brigade/>; besucht 05.11.2017).

³⁷ BATRA, DINA NATH, „Your Approach Is That Of A Woman Hungry Of Sex“: *The Legal Notice Sent by Dina Nath Batra to Wendy Doniger, Penguin Group (USA) Inc. and Penguin Books India Pvt. Ltd.* (11.02.2014) (<https://web.archive.org/web/20140318113852/http://www.outlookindia.com/article.aspx?289468> [besucht 21.12.2016]).

³⁸ BATRA, *Approach*, n. 21.23.29.34.35.46 und 47.

übersetze, um nachzuweisen, dass in vedischer Zeit Kühe geopfert und verzehrt worden seien, d) von göttlicher Vergewaltigung spreche, wenn Frauen aufgrund göttlicher Segnung ein Kind zur Welt bringen, und e) durch die Auswahl des Titelbildes, das Krishna auf einem aus nackten Frauen, den Gopis, gebildeten Pferde sitzend zeigt. Die beiden verbleibenden Stellen sind summarisch. Einmal spricht die *legal notice* ausdrücklich von ‚Blasphemie‘. Doniger habe „*stray & obscure distortions to hit the pillars of Hindu beliefs*“ verwendet. Sie habe geschrieben „about sex between Sita and Laxman which is pure and total blasphemy attracting penalties under section 295[A] of the Indian Penal Code“³⁹. Zugespitzt warf Batra der Autorin vor, ihr „approach“ sei der „of a woman hungry of sex“⁴⁰.

Im Februar 2014 gab Penguin Books India nach, nahm das Buch aus dem Verkauf und verpflichtete sich, die Restauflage einzustampfen und das Buch nicht wieder zu veröffentlichen.⁴¹ Westliche und liberale indische Medien, Wissenschaftler und Künstler kritisierten heftig, dass Penguin dem Druck nachgegeben habe. Doch Wendy Doniger selbst nahm Penguin in Schutz: Bei der Veröffentlichung des Buches habe sie der damalige Verlagsleiter und verantwortliche Herausgeber Ravi Singh unterstützt. Als der Rechtsstreit ausgebrochen sei, habe er die Auseinandersetzungen mit Hilfe der Anwälte von Penguin hart und klug geführt. Doniger gewann jedoch den Eindruck, dass der Verlag früh damit rechnet, den Rechtsstreit zu verlieren, aber versuchte, das Buch solange wie möglich im Druck zu halten. Als 2011 Singh den Verlag verließ, setzte sein Nachfolger den Kampf fort. Am 1. Juli 2013 fusionierte Penguin mit Random House und gehörte damit Bertelsmann und Pearson.

Not only was Penguin India blameless – it had published my book and never ceased to defend it – but by the time of the fiasco it was nonexistent, having departed this life and been reborn as another company half a year before the case was dropped.⁴²

Die Restauflage sei jedoch nicht vernichtet, sondern schnell von Buchläden aufgekauft worden.⁴³

Zwanzig Monate, nachdem Penguin das Buch vom Markt genommen hatte, erschien eine neue indische Ausgabe in dem unabhängigen Verlag Speaking Tiger. Mitbegründer und Verlagsdirektor dieses jungen Verlags war Ravi Singh,

³⁹ BATRA, *Approach*, n. 21.

⁴⁰ BATRA, *Approach*, n. 9.

⁴¹ Vgl. Outcry as Penguin India Pulps „Alternative“ History of Hindus: Novelist Arundhati Roy Leads Chorus of Protest After Publisher Settles Lawsuit Brought by Militant Groups, in: *The Guardian*, 13.02.2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/feb/13/indian-conservatives-penguin-hindus-book> (besucht 21.12.2016).

⁴² DONIGER, WENDY, Roundtable on Outrage, Scholarship, and the Law in India: A Response, in: *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2016), 364–366, 365. – Vgl. auch DONIGER, *India*.

⁴³ DONIGER, *Roundtable*, 364.

der schon bei Penguin die Veröffentlichung zu verantworten hatte. Das anstößige Titelbild wurde jedoch ausgetauscht.⁴⁴

3.2 Zweiter bis fünfter Fall⁴⁵

Am 20. August 2013 wurde *Narendra Dabholkar* während eines Morgenspaziergangs ermordet.⁴⁶ Dabholkar engagierte sich zugunsten der Dalits und gründete 1989 die *Maharashtra Andhashraddha Nirmoolan Samiti* (Committee for Eradication of Blind Faith; MANS oder ANiS), die sich den Kampf gegen abergläubische Überzeugungen und Praktiken zum Ziel setzte.⁴⁷ Für den Bundesstaat Maharashtra entwarf Dabholkar ein Gesetz gegen Aberglauben, das aber nach einer langjährigen Debatte erst nach seinem Tod verabschiedet wurde und in Kraft trat.⁴⁸ Im Juni 2016 wurde der Arzt Dr. Virendra Tawde, ein Aktivist der hindunationalistischen *Hindu Janajagruti Samiti*⁴⁹, verhaftet, weil der dringende Verdacht bestand, dass er in den Mord verwickelt war.⁵⁰

Am 16. Februar 2015 wurden *Govind Pansare* (1933–2015) und seine Frau Opfer eines Attentats, an dessen Folgen Govind Pansare am 20. Februar starb.⁵¹ Pansare war Politiker der Kommunistischen Partei von Indien. Nach dem Tod Dabholkars ermutigte Pansare die MANS, ihren Kampf gegen den Aberglauben fortzusetzen, und forderte die Regierung von Maharashtra auf, den Entwurf des Gesetzes gegen Aberglauben verabschieden zu lassen und zu implementieren.⁵²

⁴⁴ Vgl. zur Neuveröffentlichung DONIGER, *Roundtable*, 366; MAHESH, B., Doniger's Hindus Returns, 20 Months After Its Withdrawal, in: Pune Mirror, 08.12.2015, <http://punemirror.indiatimes.com/news/india/Donigers-Hindus-returns-20-months-after-its-withdrawal/article-show/50080603.cms> (besucht 20.12.2016).

⁴⁵ Zwischen den vier Fällen besteht ein enger Zusammenhang.

⁴⁶ Vgl. z. B. BYATNAL, AMRUTA, Rationalist Dabholkar Shot Dead, in: The Hindu, 20.08.2012; aktualisiert 02.09.2016, <http://www.thehindu.com/news/national/other-states/rationalist-dabholkar-shot-dead/article5041138.ece> (besucht 05.11.2017).

⁴⁷ Zu dieser Organisation vgl. QUACK, JOHANNES, *Disenchanting India: Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2012, 154–156; Art. Maharashtra Andhashraddha Nirmoolan Samiti, https://en.wikipedia.org/wiki/Maharashtra_Andhashraddha_Nirmoolan_Samiti (besucht 05.11.2017); Homepage der Organisation: <http://antisuperstition.org/> (besucht 05.11.2017).

⁴⁸ The Anti-Black Magic and Superstition Ordinance Has Been Promulgated in Maharashtra, in: Daily News & Analysis, 24.08.2013, <http://www.dnaindia.com/india/report-the-anti-black-magic-and-superstition-ordinance-has-been-promulgated-in-maharashtra-1879444> (besucht 05.11.2017).

⁴⁹ Zur Organisation vgl. deren Homepage: <https://www.hindujagruti.org/about-us> (besucht 05.11.2017).

⁵⁰ Virendra Tawde Is, Indeed, Involved in Dabholkar's Murder: CBI, in: Daily News & Analysis, 08.09.2016, <http://www.dnaindia.com/india/report-virendra-tawde-is-indeed-involved-in-dabholkar-s-murder-cbi-2252806> (besucht 05.11.2017).

⁵¹ Art. Govind Pansare, https://en.wikipedia.org/wiki/Govind_Pansare (besucht 22.12.2016).

⁵² Maharashtra Government's Responsibility to Pass Anti-superstition Bill: Govind Pansare, in: Times of India, 23.09.2013, <http://timesofindia.indiatimes.com/city/pune/Maharashtra-gov>

Am 30. August 2015 wurde der Epigraphiker, Literaturwissenschaftler und frühere Vizekanzler der Kannada Hampi University *M. M. Kalburgi* (1938–2015) ermordet. Kalburgi gehörte zur *Lingāyat-* bzw. *Vīraśāiva-Gemeinschaft*⁵³ und erforschte deren Literatur und Tradition. Einige seiner Forschungsergebnisse riefen Ende der 1980er Jahre innerhalb der *Lingāyat-Gemeinschaft* Widerspruch hervor. Er vertrat z. B. die These, dass die Beziehung zwischen Basava⁵⁴, dem Gründer der *Lingāyat-Gemeinschaft*, und seiner zweiten Frau rein platonisch gewesen sei⁵⁵ und dass Basavas Schwester, die Mutter einer weiteren bedeutenden Gestalt der *Lingāyat-Gemeinschaft*, mit einem Mann aus einer niedrigeren Kaste verheiratet gewesen sei.⁵⁶ Aufgrund des Drucks, der auf ihn ausgeübt wurde, widerrief er Ergebnisse seiner Forschungen. Diesen Widerruf kommentierte er selbst: „I did it to save the lives of my family. But I also committed intellectual suicide on that day.“ Außerdem erklärte er: „I will never again pursue any research on Lingayat literature and Basava philosophy.“⁵⁷ 2014 erregte seine Kritik an der Idolatrie im Hinduismus Aufsehen und löste hindunationalistische Proteste aus.⁵⁸ Kalburgi stand ca. 8 Monate unter Polizeischutz, hatte aber zwei Wochen vor seiner Ermordung um Abzug der Leibwächter gebeten.⁵⁹

Nach Kalburgis Tod twitterte der Bajrang Dal⁶⁰-Aktivist Bhuvith Shetty: „Then it was UR Ananthamurthy and now MM Kalburgi. Mock Hinduism and

ernments-responsibility-to-pass-anti-superstition-bill-Govind-Pansare/articleshow/22907655.cms (besucht 23.12.2016).

⁵³ Vgl. dazu CONOLLY, PETER, Art. *Vīraśāivas*, in: *Encyclopedia of Hinduism*, 959 f.; FLOOD, *Introduction*, 171 f.

⁵⁴ GEAVES, RON, Art. *Basava*, in: *Encyclopedia of Hinduism*, 81.

⁵⁵ RAJGHATTA, CHIDANAND, *Satanic Echo: Religious Zealots in the Powerful Lingayat-community Have Objected to References to the Founder of Their Religion*, in: *India Today*, 15.05.1989, <http://indiatoday.intoday.in/story/religious-zealots-in-lingayat-community-objected-to-references-to-founder-of-their-religion/1/323462.html> (besucht 03.2.2017).

⁵⁶ NARAYANAN, NAYANTARA, *Kalburgi's Scholarship Got Him into Trouble with Lingayats, and with Hindutva Forces Too*, in: *Scroll.in*, 31.08.2015, <https://scroll.in/article/752348/kalburgis-scholarship-got-him-into-trouble-with-lingayats-and-with-hindutva-forces-too> (besucht 03.02.2017).

⁵⁷ Zitate in: RAJGHATTA, *Satanic Echo*.

⁵⁸ KOSHY, JACOB, *Anti-Superstition Academic Kalburgi Shot Dead in Karnataka*, in: *Huffpost*, Edition In, 30.08.2015; aktualisiert 15.07.2016, http://www.huffingtonpost.in/2015/08/30/kalburgi_n_8060670.html (besucht 05.11.2017). – Die Idolatriekritik Kalburgis steht in der Tradition Basavas: „Basava's teachings were iconoclastic, he was opposed to sacrifices, pilgrimages and image worship“ (GEAVES, *Basava*, 81).

⁵⁹ KAMAL, ARAVIND S., *Rationalist MM Kalburgi's Cold Blooded Killing Shocks Karnataka's Literary Capital*, in: *Firstpost*, 31.08.2015, <http://www.firstpost.com/india/kalburgi-murder-rationalists-cold-blooded-killing-shocks-karnatakas-literary-capital-2413920.html> (besucht 22.12.2016).

⁶⁰ Vgl. ANSHUMAN, KUMAR, *Bajrang Dal: A Bolder Shade of Saffron*, in: *Open*, 30.06.2017, <http://www.openthemagazine.com/article/politics/bajrang-dal-a-bolder-shade-of-saffron> (besucht 05.11.2017).

die dogs [sic!] death. And dear KS Bhagwan you are next⁶¹. K. S. Bhagawan war Anglistik-Professor und übersetzte mehrere Werke Shakespeares in die indische Sprache Kannada, unter anderem Julius Caesar und Hamlet. Bereits in den 1980er Jahren zog er durch ein Buch über Śāṅkara, das in einer europäischen Sprache nicht erhältlich ist, die Kritik konservativer Hindus auf sich. In einem Interview aus dem Jahr 2015 sagte er dazu:

My research showed that far from being a social reformer, the Shankaracharya was a strong advocate of the caste system. By going through the text of his teachings in Sanskrit, I could prove that he was vehemently opposed to Dalits and women getting educated.⁶²

Śāṅkara sei der Vater des Fundamentalismus im Hinduismus.⁶³

Im Februar 2015 erklärte Bhagawan öffentlich, Hindus könnten das *Rāmāyaṇa* und das *Mahābhārata* nicht als heilige Texte anerkennen, denn diese respektierten menschliche Werte nicht. Er kündigte an, er werde die Verse IX, 32 f. der Bhagavadgītā verbrennen. In diesen Versen heißt es:

Denn, o Pṛthā-Sohn, wenn sie an mich sich halten,
 mögen sie aus schlechtem Schoß stammen,
 Frauen, Vaiśya wie auch Śūdras –
 auch sie erreichen das höchste Ziel.
 Um wieviel mehr reine Brahmanen
 wie auch fromme, königliche Weise!⁶⁴

In einem Leserkommentar zu einem Bericht über Bhagawan in *The Hindu* wird ihm vorgeworfen, die öffentliche Ankündigung, Teile der Bhagavadgītā zu verbrennen, sei Blasphemie.⁶⁵ Er selbst rechtfertigte seine Ankündigung damit, dass die Gita nur Brahmanen und Kṣatriyas als tugendhaft anerkenne. Er habe keinen Respekt gegenüber einem Text, der die überwiegende Mehrheit der Nicht-Brahmanen und die Frauen ausschließe.⁶⁶ Die Bhagavadgītā vertrete „a casteist and an obscurantist view of the world“⁶⁷. Als ihm in einem Interview die Frage

⁶¹ Zitiert nach: MONDAL, SUDIPTO, Kalburgi Murder: Bajrang Dal Leader Says Another Rationalist Next, in: Hindustan Times, aktualisiert 31.08.2015, <http://www.hindustantimes.com/india/kalburgi-murder-bajrang-dal-leader-says-another-rationalist-next/story-1nZ66145TZBSHSagZQIybM.html> (besucht 23.12.2016).

⁶² You Can Attack Us But Our Works Will Live On: Prof KS Bhagwan, in: Hindustan Times, aktualisiert 03.09.2015, <http://www.hindustantimes.com/india/you-can-attack-us-but-our-works-will-live-on-prof-ks-bhagwan/story-sHksE2MkrBq2UZFeiQiVVK.html> (besucht 23.12.2016).

⁶³ CHISHTI, SEEMA, After MM Kalburgi, Tweet Names Next Target: K S Bhagwan, in: The Indian Express, aktualisiert 01.09.2015, <http://indianexpress.com/article/india/india-others/after-mm-kalburgi-tweet-names-next-target-k-s-bhagwan/> (besucht 05.11.2017).

⁶⁴ *Bhagavadgītā* (Übersetzung: Mylius), 68; Sanskrit: *Mahabharata* VI/1, 33, 32 f. (238–240).

⁶⁵ SUBBU, Kommentar zu: ANANDAN, S., No Regrets: K. S. Bhagavan, in: The Hindu, 23.09.2015, <http://www.thehindu.com/news/cities/Kochi/no-regrets-ks-bhagavan/article7679600.ece> (besucht 23.12.2016).

⁶⁶ Zitiert in: ANANDAN, *No Regrets*.

⁶⁷ Zitiert nach CHISHTI, *Kalburgi*.

gestellt wurde, wie er, der nur geringe Kenntnisse des Sanskrit habe, berechtigt sei, die Gefühle der Gläubigen zu verletzen, antwortete Bhagawan: „No, I have not hurt any one's sentiments. It is they, Shankaracharya, Lord Krishna, Lord Rama who hurt the sentiments of the oppressed classes.“⁶⁸

The Indian Express schrieb nach der Ermordung Kalburgis: „The idea seems to be to silence not just these writers and activists but to send out a warning and to silence anybody who ‚dares‘ to use reason as a weapon against beliefs and superstitions.“⁶⁹ Viele Intellektuelle und Künstler in Indien teilen diese Sicht.

3.3 Sechster Fall

Beef Is to India What Blasphemy Is to Pakistan. Unter diesem Titel veröffentlichte der indische Journalist und Blogger Sapan Kapoor einen Artikel über die kommunale Gewalt in Indien. Nachdem er über einen religiös motivierten Lynchmord in Pakistan berichtet hat, wendet er sich Indien zu:

Fifty-year-old Muhammad Akhlaq, a farmer in Dadri, was accused of consuming beef and engaging in cow-slaughtering. An announcement was made from a local temple on a loudspeaker that a cow had been slaughtered and its carcass had been found near a transformer. Before long, a frenzied mob converged outside the Muslim family's house, broke open the doors and dragged Akhlaq and his son, Danish, out on the road. Akhlaq was beaten to death with bricks while Danish was left critically injured on the spot. [...]

Moreover, adding salt onto the wounds of the victim's family, the police, as usual, failed to reach the spot on time despite repeated requests. And when they did reach, the first thing they did was to send the meat found inside the refrigerator in the house for examination, so as to ascertain whether it was beef or not. The chilling implication was that if it was indeed beef, then the mob was justified, to an extent, in murdering the 50-year-old man whose son worked for the Indian Air Force.⁷⁰

3.4 Siebter Fall

Im Januar 2016 wurde der indische Comedian *Kiku Sharda* für 14 Tage inhaftiert, weil er am 27. Dezember 2015 *Gurmeet Ram Rahim Singh*, den Kopf des Dera Sacha Sauda in einer Fernsehshow parodiert hatte. Der Dera Sacha Sauda charakterisiert sich selbst als „a Social Welfare & Spiritual Organization that preaches

⁶⁸ HEGDE, BHASKAR, Named After the Gods: A Rationalist ‚Deconstructs‘ the Myth, in: Deccan Chronicle, 23.09.2015; aktualisiert 01.10.2016, <http://www.deccanchronicle.com/150923/nation-current-affairs/article/named-after-gods-rationalist-%E2%80%98deconstructs%E2%80%99-myth> (besucht 23.12.2016).

⁶⁹ CHISHTI, SEEMA, MM Kalburgi Killing: The Silencing of Reason?, in: The Indian Express, aktualisiert 07.10.2016, <http://indianexpress.com/article/explained/mm-kalburgi-killing-the-silencing-of-reason/> (besucht 22.12.2016).

⁷⁰ KAPOOR, SAPAN, Beef Is to India What Blasphemy Is to Pakistan, in: The Express Tribune Blogs, 02.10.2015, <https://blogs.tribune.com.pk/story/29666/beef-is-to-india-what-blasphemy-is-to-pakistan/> (besucht 05.11.2017).

and practices humanitarianism and selfless services to others“⁷¹. Ram Rahim Singh gilt der Gemeinschaft als Reinkarnation ihres Gründers Shah Mastana Ji.⁷² Vor den Wahlen in Haryana am 15. Oktober 2014 empfing die Organisation Kandidaten der hindunationalistischen Bharatiya Janata Party (BJP) und verkündete wenige Tage später ihre offene Unterstützung dieser Partei.⁷³ Inzwischen wurde Ram Rahim Singh wegen Vergewaltigung zu zwanzig Jahren Haft verurteilt.⁷⁴ Nach dem Urteil kam es zu Unruhen, die mindestens 38 Todesopfer forderten.⁷⁵

Nicht selten wird die BJP-Regierung unter Narendra Modi dafür verantwortlich gemacht, dass die kommunale Gewalt in Indien zunehme⁷⁶ und sich ein Klima aufbaue, das die Menschen zum Schweigen bringe. Hindunationalistische Fanatiker wüssten sich in Übereinstimmung mit der Ideologie der herrschenden Partei und Modi äußere sich häufig nicht deutlich zu hindunationalistischen Exzessen. Wissenschaftler und Künstler gaben aus Protest nationale Preise zurück. So auch Arundhati Roy. Die Autorin von „Der Gott der kleinen Dinge“ gab 2015 den *National Award for Best Screenplay*, den sie 1989 gewonnen hatte, zurück.⁷⁷ Die indische Regierung sieht hinter derartiger Kritik und der Rückgabe von nationalen Preisen eine „Verschwörung der Intellektuellen“, die das „Image des Subkontinents“ beschädige. Es gebe „kein toleranteres Land als Indien“⁷⁸.

⁷¹ <https://www.derasachasauda.org/introduction/> (besucht 30.01.2017).

⁷² <https://www.derasachasauda.org/saint-gurmeet-ram-rahim-singh-ji-insan/> (besucht 30.01.2017).

⁷³ GOSH, SHUBHAM, Dera Sacha Sauda: The Secret for BJP's Success in Haryana?, in: One India, aktualisiert 20.10.2014, <http://www.oneindia.com/feature/was-dera-sacha-sauda-the-secret-for-bjp-s-success-in-haryana-1543969.html> (besucht 30.01.2017).

⁷⁴ GERMUND, WILLI, 20 Jahre Haft für indischen Guru, in: Frankfurter Rundschau, 28.08.2017, <http://www.fr.de/panorama/gurmeet-ram-rahim-sing-20-jahre-haft-fuer-indischen-guru-a-1340323> (besucht 05.11.2017).

⁷⁵ FÄHNTERS, TILL, Tote nach Vergewaltigungs-Urteil gegen Guru, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, aktualisiert 25.08.2017, <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/mindestens-zwoelf-tote-nach-vergewaltigungs-urteil-gegen-guru-15168155.html> (besucht 05.11.2017); Einflussreicher Guru muss für zwanzig Jahre in Haft, in: ZEIT-Online, 28.08.2017 (<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-08/indien-guru-gurmeet-ram-rahim-singh-vergewaltigung-urteil>); besucht 05.11.2017).

⁷⁶ Vgl. KAPOOR, Beef: „There's been a substantial increase in communal violence since this government has come to power.“

⁷⁷ ROY, ARUNDHATI, Why I Am Returning My Award: Please Spare Me the Old Congress-vs-BJP Debate. It's Gone Way Beyond All That, in: The Indian Express, aktualisiert 05.11.2015, <http://indianexpress.com/article/opinion/columns/why-i-am-returning-my-award/> (besucht 20.12.2016). Vgl. auch ROY, ARUNDATHI, My Seditious Heart: An Unfinished Diary of Nowadays, in: dies., *The End of Imagination*, Chicago/Ill.: Haymarket Books 2016, 1–35, 16.

⁷⁸ Indiens Regierung sieht Verschwörung der Intellektuellen (24.11.2015) (<http://orf.at/stories/2311230/> [besucht 23.12.2016]). – Laut der Aktionsgemeinschaft solidarische Welt haben ca. 50 Historiker und 40 Schriftsteller staatliche Auszeichnungen und Orden zurückgegeben (InderInnen wehren sich gegen zunehmende Intoleranz gegenüber Minderheiten [09.12.2015]; <https://www.aswnet.de/aktuelles/archiv/inderinnen-gegen-intoleranz.html> [besucht 23.12.2016]).

Penguin zog allerdings Donigers Buch bereits vor den Wahlen von 2014 zurück, welche die BJP wieder an die Macht brachten; und Narendra Dabholkar wurde bereits 2013 ermordet. Die Geschichte kommunaler Gewalt reicht in die Kolonialzeit und in die Regierungszeit der Kongresspartei zurück. Die hindunationalistische Ideologie, welche diese Gewalt und Einschränkungen der Meinungs- und Redefreiheit rechtfertigt, hat sich über Jahrzehnte entwickelt und verbreitet und ist nicht an die Regierungszeit einer in ihr verwurzelten Partei gebunden.

Ob und in welchem Maße unter der gegenwärtigen BJP-Regierung Gewaltandrohungen und Gewaltakte, die mit dem Vorwurf der Blasphemie oder ähnlichen Anklagen gerechtfertigt werden, zugenommen haben, kann ich nicht beurteilen. Ich frage weniger ‚quantitativ‘ als ‚qualitativ‘: Wie wirken in den skizzierten Fällen die Gesetzeslage, besonders Art. 298A des *Indian Penal Code*, das Konzept der Blasphemie, die hindunationalistische Ideologie und die Androhung und Ausübung religiös motivierter Gewalt zusammen?

Blasphemie als Schmähung eines Gottes oder einer religiösen Autorität setzt voraus, dass es innerhalb einer religiösen Gemeinschaft einen Bestand vereinheitlichter religiöser Vorstellungen gibt, die das Bild der Gottheiten und religiösen Autoritäten normieren. Ebenso können Handlungen nur dann blasphemisch oder blasphemieähnlich sein, wenn es eine normative Standardisierung ritueller und ethischer Verhaltensweisen gegeben hat (wie z. B. das Verbot, Kühe zu schlachten und zu verzehren). Der Hindunationalismus hat solche normierenden Vereinheitlichungen vorgenommen, um die Hindus, die von unterschiedlichen religiösen Traditionen geprägt werden, zu einer Hindunation zu vereinigen und von den Christen, Muslimen und Sikhs als den Anderen abzugrenzen. Dem traditionellen Hinduismus fehlte das Konzept der Blasphemie, aber in die hindunationalistische Ideologie fügt es sich konsistent ein. Im Kontext des Hindunationalismus kann der Blasphemievorwurf die Androhung und Ausübung von Gewalt legitimieren, weil dem Hindunationalismus im Zuge der normierenden Vereinheitlichungen das Prinzip der Toleranz verloren gegangen ist.

Aber welche Rolle spielt Art. 295A in diesem Zusammenhang? Der Artikel war die Grundlage für die Inhaftierung von Kiku Sharda.⁷⁹ Batra berief sich gegen Doniger und Penguin auf diesen Artikel. Für Doniger war daher „the Indian law [...] the main villain in this case“⁸⁰, weil es derartige Angriffe möglich mache. Doch der indische Anwalt Abdul Gafoor Noorani bestreitet, dass Art. 295A oder irgendein anderes indisches Gesetz gegen Donigers Buch hätte angewendet werden können.⁸¹ Doniger fürchtete aber, dass der eine oder andere indische

⁷⁹ Vgl. BHATIA, *Case*.

⁸⁰ DONIGER, *India*.

⁸¹ NOORANI, A[BDUL] G[AFOOR], Penguin & the Parivar, in: Frontline, 04.04.2014, <http://www.frontline.in/social-issues/penguin-the-parivar/article5787832.ece#test> (besucht 05.11.2017).

Richter es anders sehen könnte. Zu einer Gerichtsverhandlung und einer Verurteilung aufgrund von Art. 295A kam es nicht, weil Penguin schließlich dem hindunationalistischen Druck nachgab. Die Morde und die Morddrohungen waren natürlich gesetzeswidrig und werden durch Art. 295A nicht gedeckt. Doch der britische Blogger und Journalist Sunny Hundal stellt mit Recht fest:

[A]nti-blasphemy laws do far more damage than good to a society. They are used not to promote tolerance but as an excuse to commit violence. They do this in two ways: by encouraging extremist groups, and by restricting freedom of thought and religion itself.⁸²

Ein religiöser Fanatiker könnte aus seiner Perspektive den Eindruck gewinnen, dass das Gesetz zwar die bewusste Schmähung eines Gottes oder einer religiösen Autorität oder die provozierende Verletzung der rituellen und ethischen Normen einer Religion unter Strafe stelle, dass aber diese Strafandrohung nicht konsequent umgesetzt werde, und das könnte ihn motivieren, die Bestrafung selbst in die Hand zu nehmen.

4. Eine Frage der Ethik

Es steht mir nicht zu, Indien Ratschläge zu erteilen. Stattdessen möchte ich mit Überlegungen schließen, welche die Beobachtungen zur Blasphemie im Kontext des Hinduismus auf einer allgemeineren Ebene fruchtbar zu machen versuchen. Dieser Übergang ist möglich, weil blasphemische oder blasphemieähnliche Worte und Handlungen einerseits und Blasphemievorwürfe in Indien ähnlich wirken wie in anderen Kontexten und in der öffentlichen Debatte über Blasphemiegesetzgebung ähnliche Argumente verwendet werden wie bei uns.

1. *Das Definitionsproblem*: Es ist nicht schwer, die Blasphemie aus der Wirklichkeit hinauszudefinieren. Die Bibel kennt das Delikt der Gotteslästerung (vgl. Lev 24,10–16.22; Ex 22,27; auch Mk 14,63f.). Bei den Theologen zeigte sich jedoch schon in der Alten Kirche eine Unsicherheit gegenüber der Blasphemie: Was zählt als Blasphemie und was nicht? Wie verhalten sich Häresie und Blasphemie zueinander? Wie schwerwiegend ist ein bestimmtes Blasphemiedelikt? Wie muss es geahndet werden?⁸³ In der Neuzeit mehren sich Stimmen, welche die Wirklichkeit der Blasphemie mit dem Argument bestreiten, dass Gott in seiner Erhabenheit durch menschliche Worte gar nicht verletzt werden könne. Schmähungen und Beleidigungen berühren Gott nicht. Auch juristisch ist Blas-

⁸² HUNDAL, SUNNY, Why We Need to Stand Up for the Right to Insult Religions and Beliefs, in: Hindustan Times, aktualisiert 21.08.2016, <http://www.hindustantimes.com/columns/why-we-need-to-stand-up-for-the-right-to-insult-religion-and-beliefs/story-nNH5PsYa4OImbcZk7ghI3H.html> (besucht 07.12.2016).

⁸³ Vgl. dazu WILS, Gotteslästerung, 91–119; SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie. Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, übers. v. Halfbrodt, Michael, Hamburg: Hamburger Edition 2017, 17–22.

phemie wie bereits ausgeführt ein problematischer Begriff, weil Gott nicht ein Schutzobjekt menschlichen Rechtes sein kann. Setzt man an die Stelle Gottes ein anderes Schutzobjekt, wie es in der modernen Gesetzgebung häufig geschieht, so erweist sich auch das als problematisch.⁸⁴ Es ist daher theologisch, philosophisch und juristisch nachvollziehbar, wenn Jacques de Saint Victor die Blasphemie als ein ‚imaginäres Verbrechen‘ oder ein „fiktives Vergehen“⁸⁵ qualifiziert.

2. *Die soziale Wirksamkeit des Blasphemiekonzepts:* Die Dekonstruktion des Blasphemiekonzepts ändert jedoch nichts daran, dass die Idee der Blasphemie sozial wirksam ist. Der vorliegende Beitrag hat diese soziale Wirksamkeit am Beispiel des Hinduismus verdeutlicht. Äußerungen und Handlungen, die der hindunationalistischen Normierung widersprechen, werden als blasphemisch interpretiert oder empfunden, und zwar unabhängig davon, ob es sich um bewusste Provokationen handelt oder nicht. Der Blasphemievorwurf wird zum Mittel der Identitätspolitik, mobilisiert die Anhängerschaft und schürt Gewaltbereitschaft und Gewaltausübung. Für die soziale Wirksamkeit macht es keinen Unterschied, ob die Empörung sich gegen eine Blasphemie im engeren Sinn oder andere religiöse Delikte richtet. Die Mechanismen sind ähnlich. Angesichts dieser Lage wird zweitrangig, ob der Begriff ‚Blasphemie‘ als solcher überhaupt theoretisch haltbar ist und, wenn ja, wie er gefasst werden muss, denn die soziale Wirksamkeit einer Idee braucht keinen klaren Begriff. Die vordringliche Aufgabe ist, die Rolle des Blasphemievorwurfs und ähnlicher Anklagen in religiös aufgeladenen Konflikten zu verstehen und nach Wegen zu suchen, wie das Konfliktpotenzial dieser Vorwürfe entschärft werden kann.

3. *Die ‚Blasphemie‘gesetze:* Säkularismus im politischen Sinne kann als Äquidistanz des Staates gegenüber allen im Staatsgebiet lebenden Religionen verstanden werden.⁸⁶ Ohne eine Religion zu bevorzugen, will der so verstandene säkulare Staat die Koexistenz unterschiedlicher Religionen ermöglichen. Eine Bedingung dieser Koexistenz ist, dass Auseinandersetzungen zwischen Religionen und Weltanschauungen den öffentlichen Frieden nicht stören. Die moderne ‚Blasphemie‘gesetzgebung des säkularen Staates beabsichtigt, diesen Frieden zu schützen, indem sie die Schärfe religiöser und weltanschaulicher Auseinandersetzungen begrenzt. Doch Jean-Pierre Wils bezweifelt, dass sie dieses Ziel erreicht. Der Blasphemievorwurf könne „leicht zu einem Kampfmittel gegen jenen säkularen Staat werden, der diesen Schutz gewährt. Und im Hinblick auf das interreligiöse Verhältnis“ müsse „man davon ausgehen, daß die Revitalisierung des Blasphemieparagrafen nicht zu einer Pazifizierung, sondern zu einer Ver-

⁸⁴ Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 193–204.

⁸⁵ SAINT VICTOR, *Blasphemie*, 52.

⁸⁶ SEN, AMARTYA, *Secularism and Its Discontents*, in: ders., *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2005, 294–316, 295–297.

schärfung der Konflikte Anlaß geben⁸⁷ werde. Indem religiöse Akteure die Kritik an ihrer Religion als ‚Blasphemie‘ klassifizieren und mit Empörung reagieren, können sie die Störung des öffentlichen Friedens, den der Staat schützen will, (gezielt) herbeiführen. Aufgrund der ‚Blasphemie‘gesetze sehen sie ihre Empörung als legitim an und fordern den säkularen Staat auf gegen die Kritiker einzuschreiten, um den öffentlichen Frieden wiederherzustellen. Verweigert sich der Staat dem Ansinnen, weil nach seiner Einschätzung das Maß der Empörung durch die geäußerte Kritik nicht gerechtfertigt und deshalb eine Einschränkung der Meinungsfreiheit durch Anwendung der ‚Blasphemie‘gesetze nicht zulässig ist, werden die religiösen Akteure bezweifeln, dass er äquidistant ist. Sie werden ihm Feindschaft gegenüber ihrer Religion und Parteinahme für ihre Kritiker vorwerfen. Im extremen Fall sehen sie sich als legitimiert an, selbst die ‚Blasphemie‘ zu unterbinden, gegen die der Staat nicht vorgeht. Gibt der Staat dem Ansinnen der Empörten nach, riskiert er, dass sie ihn instrumentalisieren, um Kritiker zum Schweigen zu bringen. Damit hätte er wirklich seine Äquidistanz verloren und seinen säkularen Charakter aufgegeben. Derartige Befürchtungen werden durch die Blasphemiekonflikte in Indien bestätigt.

‚Blasphemie‘-Gesetze untergraben die Freiheit der Meinungsäußerung, der Kunst und der Wissenschaft. Das geschieht nicht nur direkt, indem bestimmte Äußerungen oder Handlungen geahndet werden, sondern auch indirekt, weil solche Gesetze einen „chilling effekt“ (Bhatia)⁸⁸ haben. Sie erzeugen Unsicherheit in Bezug darauf, was erlaubt ist und wie der Staat oder die kritisierten Gruppen auf Kritik an religiösen Vorstellungen und Praktiken reagieren werden, und diese Unsicherheit kann zur Quelle der Selbstzensur werden.

4. *Blasphemiekonflikte als ethisches Problem*: Der Staat muss strafrechtlich verfolgen, wenn in Blasphemiekonflikten zu Gewalt aufgefordert, Gewalt angedroht oder Gewalt ausgeübt wird. Abgesehen davon sind Blasphemiekonflikte eher eine ethische und pädagogische als eine rechtliche Herausforderung. Die Freiheit der Meinungsäußerung, der Kunst und der Wissenschaft sind ebenso wie die Religionsfreiheit moralische Rechte, die durch das positive Recht zu schützen sind. Unter den Bedingungen einer freien Gesellschaft muss jede und jeder damit rechnen, dass die Freiheit der Meinungsäußerung sich auch gegen sie oder ihn richten kann. Jede und jeder muss aushalten, dass auch die eigene Religion Gegenstand der Kritik und des Spottes werden kann. Solange dabei das Medium der Worte und anderer symbolischer Handlungen nicht überschritten wird, wird die Religionsfreiheit dadurch nicht verletzt. Doch die Forderung, man müsse Kritik und Spott aushalten, mutet einem Menschen viel zu und schließt eine Bildungsaufgabe ein: Das Verhalten, das die Freiheit der Meinungs-

⁸⁷ WILS, *Gotteslästerung*, 187.

⁸⁸ BHATIA, *Case*.

äußerung, der Kunst und der Wissenschaft respektiert, und die Fähigkeit, Kritik und Spott auszuhalten, müssen eingeübt werden.

Eine ethische Aufgabe ergibt sich außerdem aus der Forderung nach *Angemessenheit*. Diese Forderung geht in zwei entgegengesetzte Richtungen. a) Wer das Recht, religiöse Überzeugungen und Praktiken zu kritisieren, in Anspruch nimmt, sollte das in angemessener Weise tun. Dazu gehört, dass man unnötige Schärfen und Beleidigungen unterlässt. Es ist moralisch fragwürdig, nur um des Effekts willen zu verletzenden Mitteln zu greifen und andere der Lächerlichkeit preiszugeben. Das Interesse an medialer Aufmerksamkeit verleitet leider leicht zu unangemessener Provokation. Wenn die Kritik darauf zielt, die Kritisierten zu überzeugen, kann unnötige Schärfe sogar kontraproduktiv sein, weil sie Blockadehaltungen auslösen kann. Aber auch wenn unangemessene Schärfe moralisch fragwürdig ist, stellt sie kein Vergehen dar, das unter Strafe gestellt werden darf, denn das würde die Freiheit der Meinungsäußerung, der Kunst und der Wissenschaft aufheben. – b) Wenn religiöse Überzeugungen menschenverachtend sind und Gewalt legitimieren, dann haben sie keinen Respekt verdient. In diesem Fall kann die Angemessenheit der Kritik darin bestehen, dass sie, um klar und deutlich zu sein, mit verletzender Schärfe vorgetragen wird.

Man könnte sagen ‚So wenig Schärfe wie möglich, aber auch so viel Schärfe wie nötig‘. Die beiden Richtungen der Angemessenheit müssen ausgeglichen werden. Sicherlich lassen sich für diese ethische Aufgabe hilfreiche Regeln allgemeiner und kasuistischer Art formulieren, aber zuletzt muss das handelnde Subjekt jeden Fall genau prüfen und neu entscheiden. Die Kompetenz zu dieser Entscheidung und das Gespür für die Angemessenheit müssen ebenfalls eingeübt werden.

Der tugendethische Hinweis auf die Bildungsaufgaben, die sich aus Blasphemiekonflikten ergeben, formuliert jedoch kein Rezept, sondern ist eher geeignet, pessimistisch zu stimmen. Denn nicht nur in Indien verfolgen religiöse, nationalistische und religiös-nationalistische Bewegungen gestützt auf Massenorganisationen und die modernen Medien ein entgegengesetztes Bildungsprogramm.

Literaturverzeichnis

- ALI, UMER, *Until We Start Denouncing Ilm-ud-din's Legacy Mumtaz Qadris Will Keep Sprouting Up in Pakistan*, <http://nation.com.pk/10-Oct-2015/until-we-start-denouncing-ilm-ud-din-s-legacy-mumtaz-qadris-will-keep-sprouting-up-in-pakistan> (besucht 26.10.2017).
- ANSHUMAN, KUMAR, Bajrang Dal: A Bolder Shade of Saffron, in: *Open*, 30.06.2017, <http://www.openthemagazine.com/article/politics/bajrang-dal-a-bolder-shade-of-saffron> (besucht 05.11.2017).

- Art. Govind Pansare, https://en.wikipedia.org/wiki/Govind_Pansare (besucht 22.12.2016).
- Art. Maharashtra Andhashraddha Nirmoolan Samiti, https://en.wikipedia.org/wiki/Maharashtra_Andhashraddha_Nirmoolan_Samiti (besucht 05.11.2017).
- Arup Bhuyan vs State Of Assam*, 03.02.2011, <https://indiankanoon.org/doc/792920/> (besucht 31.10.2017).
- BATRA, DINA NATH, „Your Approach Is That Of A Woman Hungry Of Sex“. *The Legal Notice Sent by Dina Nath Batra to Wendy Doniger, Penguin Group (USA) Inc. and Penguin Books India Pvt. Ltd.* (11.02.2014), <https://web.archive.org/web/20140318113852/http://www.outlookindia.com/article.aspx?289468> (besucht 21.12.2016).
- BECK, HERMANN L., Art. Blasphemie, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴ 3 (2007), 1226 f.
- BERKMANN, BURKARD JOSEF, *Von der Blasphemie zur „hate speech“? Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt* (Aus Religion und Recht 13), Berlin: Franke & Timme 2009.
- BHATIA, GAUTAM, *Offend, Shock, or Disturb: Free Speech under the Indian Constitution*, New Delhi: Oxford University Press 2016.
- , The Constitutional Case against India’s Blasphemy Law, in: *The Wire*, 18.01.2016, <https://thewire.in/19508/the-constitutional-case-against-indias-blasphemy-law/> (besucht 30.01.2017).
- Brandenburg v. Ohio*, 09.06.1969, <https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/395/444#writing-ZS> (besucht 31.10.2017).
- BYATNAL, AMRUTA, Rationalist Dabholkar Shot Dead, in: *The Hindu*, 20.08.2012, aktualisiert 02.09.2016, <http://www.thehindu.com/news/national/other-states/rationalist-dabholkar-shot-dead/article5041138.ece> (besucht 05.11.2017).
- CHISHTI, SEEMA, After MM Kalburgi, tweet names next target: K S Bhagwan, in: *The Indian Express*, aktualisiert 01.09.2015, <http://indianexpress.com/article/india/india-others/after-mm-kalburgi-tweet-names-next-target-k-s-bhagwan/> (besucht 05.11.2017).
- , MM Kalburgi killing: The Silencing of Reason?, in: *The Indian Express*, aktualisiert 07.10.2016, <http://indianexpress.com/article/explained/mm-kalburgi-killing-the-silencing-of-reason/> (besucht 22.12.2016).
- CONOLLY, PETER, Art. Viraśāivas, in: *Encyclopedia of Hinduism*, London/New York: Routledge 2010, 959 f.
- Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Bauddhāyana, and Vasiṣṭha*, übers. u. hrsg. v. Olivelle, Patrick (Oxford World’s Classics), Oxford: Oxford University Press 1999.
- Die Bhagavadgītā. Des Erhabenen Gesang*, aus dem Sanskrit übers. u. hrsg. v. Mylius, Klaus, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1997.
- DONIGER, WENDY, #JeSuisCharlie: Blasphemy in Hinduism and Censorship in India (22.01.2015), <https://divinity.uchicago.edu/sightings/jesuischarlie-blasphemy-hinduism-and-censorship-india-wendy-doniger> (besucht 30.01.2017).
- , India: Censorship by the Batra Brigade, in: *The New York Review of Books* 08.05.2014, <http://www.nybooks.com/articles/2014/05/08/india-censorship-batra-brigade> (besucht 05.11.2017).
- , *On Hinduism*, New York u. a.: Oxford University Press 2014.
- , Roundtable on Outrage, Scholarship, and the Law in India: A Response, *Journal of the American Academy of Religion* 84 (2016), 364–366.

- Einflussreicher Guru muss für zwanzig Jahre in Haft, in: ZEIT-Online, 28.08.2017, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-08/indien-guru-gurmeet-ram-rahim-singh-vergewaltigung-urteil> (besucht 05.11.2017).
- FÄHNTERS, TILL, Tote nach Vergewaltigungs-Urteil gegen Guru, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, aktualisiert 25.08.2017, <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminaltaet/mindestens-zwoelf-tote-nach-vergewaltigungs-urteil-gegen-guru-15168155.html> (besucht 05.11.2017).
- FLOOD, GAVIN, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge: Cambridge University Press 142009.
- GEAVES, RON, Art. Basava, in: *Encyclopedia of Hinduism*, London/New York: Routledge 2010, 81.
- GERMUND, WILLI, 20 Jahre Haft für indischen Guru, in: Frankfurter Rundschau, 28.08.2017, <http://www.fr.de/panorama/gurmeet-ram-rahim-sing-20-jahre-haft-fuer-indischen-guru-a-1340323> (besucht 05.11.2017).
- GOSH, SHUBHAM, Dera Sacha Sauda: The Secret for BJP's Success in Haryana?, in: One India, aktualisiert 20.10.2014, <http://www.oneindia.com/feature/was-dera-sacha-sauda-the-secret-for-bjp-s-success-in-haryana-1543969.html> (besucht 30.01.2017).
- HEGDE, BHASKAR, Named After the Gods, a Rationalist 'Deconstructs' the Myth, in: Deccan Chronicle, 23.09.2015; aktualisiert 01.10.2016, <http://www.deccanchronicle.com/150923/nation-current-affairs/article/named-after-gods-rationalist-%E2%80%98deconstructs%E2%80%99-myth> (besucht 23.12.2016).
- <http://cis-india.org/internet-governance/resources/section-295a-indian-penal-code> (besucht 30.01.2017).
- HUNDAL, SUNNY, Why We Need to Stand Up for the Right to Insult Religions and Beliefs, in: Hindustan Times, aktualisiert 21.08.2016, <http://www.hindustantimes.com/columns/why-we-need-to-stand-up-for-the-right-to-insult-religion-and-beliefs/story-nNH5PsYa4OImbcZk7ghI3H.html> (besucht 07.12.2016).
- InderInnen wehren sich gegen zunehmende Intoleranz gegenüber Minderheiten (09.12.2015), <https://www.aswnet.de/aktuelles/archiv/inderinnen-gegen-intoleranz.html> (besucht 23.12.2016).
- Indiens Regierung sieht Verschwörung der Intellektuellen (24.11.2015) (<http://orf.at/stories/2311230/> [besucht 23.12.2016]).
- KAMAL, ARAVIND S., Rationalist MM Kalburgi's Cold Blooded Killing Shocks Karnataka's Literary Capital, in: Firstpost, 31.08.2015, <http://www.firstpost.com/india/kalburgi-murder-rationalists-cold-blooded-killing-shocks-karnatakas-literary-capital-2413920.html> (besucht 22.12.2016).
- KAPOOR, RAVI SHANKER, *There Is No Such Thing as Hate Speech: A Case for Absolute Freedom of Expression*, New Delhi: Bloomsbury Publishing India 2017.
- KAPOOR, SAPAN, Beef Is to India What Blasphemy Is to Pakistan, The Express Tribune Blogs, 02.10.2015, <https://blogs.tribune.com.pk/story/29666/beef-is-to-india-what-blasphemy-is-to-pakistan/> (besucht 05.11.2017).
- KAROW, YVONNE, Art. Blasphemie, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2* (1990), 139–141.
- KOSHY, JACOB, Anti-Superstition Academic Kalburgi Shot Dead In Karnataka, in: Huffpost, Edition In, 30.08.2015; aktualisiert 15.07.2016, http://www.huffingtonpost.in/2015/08/30/kalburgi_n_8060670.html (besucht 05.11.2017).
- KUMAR, GIRJA, *The Book on Trial: Fundamentalism and Censorship in India*, New Delhi: Har Anand Publications 1997.

- LLEWELLYN, JOHN E., Art. Arya Samaj, in: Encyclopedia of Hinduism, London/New York: Routledge 2010, 44 f.
- Mahābhārata: Book Six: Bhīṣma, Bd. 1, Including the „Bhagavad Gītā“ in Context, ins Engl. übers. v. Cherniak, Alex, Vorwort von Guha, Ranajit (The Clay Sanskrit Library), New York: New York University Press 2008.
- Maharashtra Government's Responsibility to Pass Anti-superstition Bill: Govind Pansare, in: Times of India, 23.09.2013, <http://timesofindia.indiatimes.com/city/pune/Maharashtra-governments-responsibility-to-pass-anti-superstition-bill-Govind-Pansare/articleshow/22907655.cms> (besucht 23.12.2016).
- MAHESH, B., Doniger's Hindus Returns, 20 Months After Its Withdrawal, in: Pune Mirror, 08.12.2015, <http://punemirror.indiatimes.com/news/india/Donigers-Hindus-returns-20-months-after-its-withdrawal/articleshow/50080603.cms> (besucht 20.12.2016).
- Manusmṛti. Manus Gesetzbuch. Aus dem Sanskrit übers. u. hrsg. v. Michaels, Axel, Berlin: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2010.
- MCGRAW, BARBARA, *The Doniger Affair: Censorship, and the Role of the Academy in the Public Understanding of Religion*, <https://www.aarweb.org/about/in-the-public-interest-the-doniger-affair> (besucht 05.11.2017).
- MGILANI [Internet-Name], *The Story of Ghazi Ilm Din*, <http://www.ummah.com/forum/showthread.php?282408-The-Story-of-Ghazi-Ilm-Din> (besucht 19.12.2016).
- MONDAL, SUDIPTO, Kalburgi Murder: Bajrang Dal Leader Says Another Rationalist Next, in: Hindustan Times, aktualisiert 31.08.2015, <http://www.hindustantimes.com/india/kalburgi-murder-bajrang-dal-leader-says-another-rationalist-next/story-IZ66145TZBSHSagZQIybM.html> (besucht 23.12.2016).
- NARAYANAN, NAYANTARA, Kalburgi's Scholarship Got Him into Trouble with Lingayats, and with Hindutva Forces too, in: Scroll.in, 31.08.2015, <https://scroll.in/article/752348/kalburgis-scholarship-got-him-into-trouble-with-lingayats-and-with-hindutva-forces-too> (besucht 03.02.2017).
- NOORANI, A[BDUL] G[AFOOR], Penguin & the Parivar, in: Frontline, 04.04.2014, <http://www.frontline.in/social-issues/penguin-the-parivar/article5787832.ece#test> (besucht 05.11.2017).
- Outcry as Penguin India Pulps „Alternative“ History of Hindus: Novelist Arundhati Roy Leads Chorus of Protest After Publisher Settles Lawsuit Brought by Militant Groups, in: The Guardian, 13.02.2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/feb/13/indian-conservatives-penguin-hindus-book> (besucht 21.12.2016).
- QUACK, JOHANNES, *Disenchanted India: Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*, Oxford u. a.: Oxford University Press 2012.
- RAJ, RICHA, A Pamphlet and its (Dis)contents: A Case Study of Rangila Rasul and the Controversy Surrounding it in Colonial Punjab, 1923–1929, in: History and Sociology of South Asia 9/2 (2015), 146–162 (<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2230807515572213>).
- RAJGHATTA, CHIDANAND, Satanic Echo: Religious Zealots in the Powerful Lingayat-Community Have Objected to References to the Founder of Their Religion, in: India Today, 15.05.1989, <http://indiatoday.intoday.in/story/religious-zealots-in-lingayat-community-object-to-references-to-founder-of-their-religion/1/323462.html> (besucht 03.02.2017).
- Ramji Lal Modi vs The State of Uttar Pradesh (05.04.1957) (<https://indiankanoon.org/doc/553290/> [besucht 31.10.2017]).
- ROY, ARUNDHATI, My Seditious Heart: An Unfinished Diary of Nowadays, in: dies., *The End of Imagination*, Chicago, Ill.: Haymarket Books 2016, 1–35.

- , Why I Am Returning My Award: Please Spare Me the Old Congress-vs-BJP Debate. It's Gone Way Beyond All That, in: The Indian Express, aktualisiert 05.11.2015, <http://indianexpress.com/article/opinion/columns/why-i-am-returning-my-award/> (besucht 20.12.2016).
- SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie. Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, übers. v. Halbrodt, Michael, Hamburg: Hamburger Edition 2017.
- SCHMIDT, PHILIPP MAXIMILIAN, *Meinungsfreiheit und Religion im Spannungsverhältnis. Eine rechtsvergleichende Untersuchung zwischen Deutschland, Malaysia und den USA*, Wiesbaden: Springer 2016.
- SEN, AMARTYA, Secularism and Its Discontents, in: ders., *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2005, 294–316.
- STEPHENS, JULIA, The Politics of Muslim Rage. Secular Law and Religious Sentiment in Late Colonial India, in: History Workshop Journal 77/1 (2014), 45–64 (<https://doi.org/10.1093/hwj/dbt032>).
- SUBBU, Kommentar zu: ANANDAN, S., No Regrets: K. S. Bhagavan, in: The Hindu, 23.09.2015, <http://www.thehindu.com/news/cities/Kochi/no-regrets-ks-bhagavan/article7679600.ece> (besucht 23.12.2016).
- The Anti-Black Magic and Superstition Ordinance Has Been Promulgated in Maharashtra, in: Daily News & Analysis, 24.08.2013, <http://www.dnaindia.com/india/report-the-anti-black-magic-and-superstition-ordinance-has-been-promulgated-in-maharashtra-1879444> (besucht 05.11.2017).
- The Constitution of India 1949* (<https://indiankanoon.org/doc/237570/> [besucht 31.10.2017]).
- The Superintendent, Central Prison, Fatehgarh vs Ram Manohar Lohia* (21.01.1960) (<https://indiankanoon.org/doc/1386353/> [besucht 31.10.2017]).
- THURSBY, GENE R., *Hindu-Muslim Relations in British India: A Study of Controversy, Conflict, and Communal Movement in Northern India 1923–1928* (Studies in the History of Religion 35), Leiden: Brill 1975.
- U. S. COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM [= USCIRF], *2017 Annual Report*, Washington D. C. 2017 (<http://www.uscirf.gov/sites/default/files/2017USCIRFAnnualReport.pdf> [besucht 31.10.2017]).
- , *2016 Annual Report* (<http://www.uscirf.gov/reports-briefs/annual-report/2016-annual-report> [besucht 31.10.2017]).
- Virendra Tawde is, Indeed, Involved in Dabholkar's Murder: CBI, in: Daily News & Analysis, 08.09.2016, <http://www.dnaindia.com/india/report-virendra-tawde-is-indeed-involved-in-dabholkar-s-murder-cbi-2252806> (besucht 05.11.2017).
- Webseite Dera Sacha Sauda: <https://www.derasachasauda.org/introduction/> (besucht 30.01.2017).
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.
- You Can Attack Us But Our Works Will Live On: Prof KS Bhagwan, in: Hindustan Times, aktualisiert 03.09.2015, <http://www.hindustantimes.com/india/you-can-attack-us-but-our-works-will-live-on-prof-ks-bhagwan/story-sHksE2MkrBq2UZFeiQiVVK.html> (besucht 23.12.2016).

Die Verunglimpfung des Dharma als Todsünde

Über die Grenzen der Toleranz im japanischen Buddhismus

CHRISTOPH KLEINE

1. Vorbemerkungen

Für Menschen, die in einer recht säkularen Zeit und Umgebung sozialisiert wurden, ist die Konjunktur des Begriffs ‚Blasphemie‘ durchaus erstaunlich. Diese scheint mit der vielbeschworenen „Rückkehr der Religion“¹ und der „Wiederkehr der Götter“² zu korrelieren, die vor allem westliche Soziologen ebenfalls ‚kalt erwischt‘ hat und noch einer schlüssigen religionswissenschaftlichen Erklärung bedarf.

Derzeit scheint das Problem der Blasphemie überwiegend in islamischen Kontexten virulent. Wir haben noch die verstörenden Bilder unter anderem aus Pakistan und Indonesien im Kopf, als 2005 wütende Muslime gegen die Veröffentlichung von Mohammad-Karikaturen in der dänischen Tageszeitung *Jyllands-Posten* demonstrierten.³ Es gab Todesopfer und diplomatische Verwerfungen. Und fast täglich hört man aus Pakistan von Blasphemie-Vorwürfen und häufig darauffolgenden Lynchmorden. So wurde am 13. April 2017 der Student Mashal Khan durch einen entfesselten Mob von Kommilitonen ermordet.

Doch man muss nicht unbedingt nach Pakistan oder Indonesien blicken, um zu sehen, dass scheinbar immer mehr Menschen sich in ihren ‚religiösen Gefühlen‘ verletzt sehen und Staat und Justiz zu Sanktionen gegen diejenigen aufrufen, denen sie die Verletzung ihrer religiösen Gefühle vorwerfen. Auch in vermeintlich säkularen westlichen Gesellschaften wird immer häufiger diskutiert, ob Blasphemie als strafwürdiger Tatbestand gelten sollte oder vielleicht

¹ RIESEBRODT, MARTIN, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘, München: C. H. Beck ²2001.

² GRAF, FRIEDRICH WILHELM, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München: C. H. Beck ³2004.

³ Siehe hierzu auch den unter anderem wegen seiner kulturessentialistischen Tendenz m. E. wissenschaftlich wie politisch fragwürdigen Beitrag von MAHMOOD, SABA, Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?, in: *Critical Inquiry* 35/4 (2009), 836–862.

sogar gilt, auch wenn die entsprechenden Gesetze seit längerem nicht mehr angewandt wurden.

Erst 2015 diskutierten Politiker in Deutschland, ob man den Paragraphen 166 des Strafgesetzbuches abschaffen oder stattdessen vielleicht sogar verschärfen sollte.⁴ Dieser mit einem Mal wieder strittige, auf entsprechende Regelungen des 19. Jahrhunderts zurückgehende Paragraph lautet in seiner nach wie vor gültigen Fassung wie folgt:

§ 166 Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen

(1) Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Ebenso wird bestraft, wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.⁵

Beachtung verdient m. E. die Frage, welches Rechtsgut hier eigentlich geschützt werden soll.

Schon in früheren Reformentwürfen der Jahre 1922 bis 1930 – und in Übereinstimmung hiermit dann schließlich 1969 von einem Sonderausschuss des Bundestages – war davon abgesehen worden, den Tatbestand der Gotteslästerung einzuführen. Man wollte damit dem Missverständnis vorbeugen, „daß Gott Gegenstand eines weltlichen Schutzes sein könne, und [...] unnötige Diskussionen über den Gottesbegriff im Gerichtssaal“ vermeiden. „Die Neufassung des § 166“ gehe vielmehr davon aus,

daß das geschützte Rechtsgut nicht das religiöse Empfinden des einzelnen, sondern der öffentliche Friede ist, der durch grobe Verletzungen des Toleranzgebotes in Form von Beschimpfungen von Kirchen, Religionsgesellschaften, Weltanschauungsvereinigungen usw. gefährdet wird.⁶

⁴ Vgl. BINGENER, REINHARD/BUBROWSKI, HELENE, Diskussion: Der lange Schatten des Blasphemieverbots, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, 16.01.2015, <http://www.faz.net/aktuell/politik/parteien-diskutieren-ueber-blasphemie-verbot-in-deutschland-13372270.html> (besucht 03.04.2017).

⁵ SCHWARZ, ROBERT, Kommentierte Gesetzessammlung Sachkunde nach § 34a und Geprüfte Schutz- und Sicherheitskraft. Alle einschlägigen Gesetze und Vorschriften inklusive der DGVV Vorschriften I und 23, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2019, 92.

⁶ SONDERAUSSCHUSS DES DEUTSCHEN BUNDESTAGES FÜR DIE STRAFRECHTSREFORM, „Erster Schriftlicher Bericht des Sonderausschusses für die Strafrechtsreform über den von den Abgeordneten Frau Dr. Diemer-Nicolaus, Dr. h. c. Güde, Dr. Dehler, Dr. Wilhelmi und Genossen eingebrachten Entwurf eines Strafgesetzbuches (StGB) – Drucksache V/32 – über den von den Abgeordneten Frau Dr. Diemer-Nicolaus, Busse (Herford), Dorn und der Fraktion der FDP eingebrachten Entwurf eines Strafgesetzbuches (Allgemeiner Teil) – Drucksache V/2285 –.“ (1969), <http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/05/040/0504094.pdf> (besucht 24.01.2017), 28.

Bemerkenswert ist nun für den deutschen Fall, dass Politiker der CDU und der CSU mit gewisser Regelmäßigkeit nicht nur das Strafmaß anheben wollen, sondern darüber hinaus fordern, „[d]ie Friedensschutz-Klausel sollte gestrichen werden. Damit wären auch Beschimpfungen strafbar, die nicht geeignet sind, den öffentlichen Frieden zu stören.“⁷ Würde sich diese Position durchsetzen, hätte im Grunde jedes Individuum einen Klagegrund, wenn es sich in seinen religiösen Gefühlen verletzt sieht.

Ich habe das rezente deutsche Beispiel nur deshalb aufgerufen, weil ich glaube, dass eine allgemeine, vergleichende und historische Erörterung des Phänomens ‚Blasphemie‘ zunächst danach fragen sollte, welche Rechtsgüter hier zur Disposition stehen und warum noch heute viele – auch westliche – Rechtssysteme meinen, einen eigenen Paragraphen für diesen Tatbestand zu benötigen. Die damalige rechtspolitische Sprecherin der Partei BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN, Katja Keul, etwa wies im Zusammenhang mit der deutschen Diskussion darauf hin, dass Beleidigung und Volksverhetzung ohnehin strafbar seien, und das Recht ausreichenden Schutz gegen Verunglimpfungen gewährleiste.⁸ Warum braucht es also einen besonderen Blasphemieparagraphen? Letztlich geht es wohl um die Frage, ob der letzte Referenzpunkt der Religion selbst, die religiösen Gefühle des Einzelnen oder der öffentliche Friede zu schützen seien.

Ich werde auf diese zentrale Frage am Ende meines Beitrages zurückkommen. Zunächst wende ich mich nun aber dem Buddhismus im Allgemeinen und dem japanischen Buddhismus im Besonderen zu.

2. Blasphemie im Buddhismus

2.1 Allgemeines

Im Zusammenhang mit Blasphemie tauchen buddhistische Kontexte in der öffentlichen Wahrnehmung eher selten auf. Das liegt auch daran, dass über buddhistisch geprägte Regionen überhaupt relativ wenig berichtet wird, und wenn dann selten in Bezug auf Religion.

Das heißt aber selbstredend nicht, dass es Probleme wie religiöse Intoleranz und Gewalt sowie die Unterdrückung und Diskriminierung religiöser Minderheiten oder eben Blasphemievorwürfe im Namen des Buddhismus nicht

⁷ BINGENER/BUBROWSKI, *Diskussion: Der lange Schatten des Blasphemieverbots*. Vgl. auch DEUTSCHER BUNDESTAG, 14. WAHLPERIODE, *Drucksache 14/4558* (besucht 28.04.2017). „In §166 StGB wird das Tatbestandsmerkmal, dass die Beschimpfung geeignet sein muss, den öffentlichen Frieden zu stören, gestrichen. Strafbar soll daher künftig sein, wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer beschimpft. In gleicher Weise wird der Schutz der Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen erweitert (§ 166 Abs. 2 StGB).“

⁸ BINGENER/BUBROWSKI, *Diskussion: Der lange Schatten des Blasphemieverbots*.

gebe. So wurden z. B. in Myanmar ein Neuseeländer und zwei Burmesen 2015 zu zweieinhalb Jahren Gefängnis verurteilt, weil sie zu Werbezwecken für ihre Bar einer Buddha-Statue Kopfhörer aufgesetzt hatten.⁹

Insgesamt scheinen allerdings Fälle von strafbewehrter Blasphemie in Ländern mit einer buddhistischen Bevölkerungsmehrheit relativ selten zu sein oder zumindest weniger öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen. Das ist durchaus erklärungsbedürftig. Eher unbedarfte westliche Beobachter würden vermutlich schlicht und ergreifend ihre Vorurteile bestätigt sehen: nämlich dass Buddhisten nicht zu Fanatismus, Intoleranz und Gewalt neigen. Aber so einfach ist die Sache nicht – was man unschwer sehen kann, wenn man sich z. B. den Umgang buddhistischer Mönche und Laien mit der muslimischen Minderheit der Rohingya in Myanmar anschaut. Als Religionshistoriker bezweifle ich, dass primär die ‚theologische‘ Verfasstheit einer Religion über Toleranz und Gewaltbereitschaft ihrer Anhänger entscheidet. Es sind m. E. vielmehr sehr komplexe sozio-politische, ökonomische und kulturelle Faktorenbündel, die bestimmte dominante Verhaltensdispositionen von Kollektiven bedingen. Dessen ungeachtet ist es aus religionswissenschaftlicher Sicht nicht uninteressant, religiöse Diskurse über die Grenzen der Toleranz und deren Begründung zu analysieren. Denn wenngleich diese Diskurse alleine nicht ursächlich für bestimmte Haltungen und Handlungen sind, so stellen sie doch einen Deutungs- und Rechtfertigungsrahmen für diese bereit; sie erklären nicht monokausal die Motivlage der handelnden Subjekte, aber sie stellen Handlungsmodelle und eine Legitimationsbasis bereit.¹⁰

Wie steht es also mit ‚Blasphemie‘ in den autoritativen Schriften des Buddhismus?

2.2 ‚Blasphemie‘ in den autoritativen Schriften des Buddhismus

Zunächst einmal ist nach möglichen semantischen Äquivalenten für ‚Blasphemie‘ im ursprünglichen Sinne von ‚Rufschädigung‘ (in Bezug auf religiöse Sachverhalte) in den relevanten Quellsprachen des Buddhismus zu suchen. Ich werde mich im Folgenden auf chinesische Begriffe (in japanischer Lesung) konzentrieren, die allerdings in der Regel einfach Übersetzungen von Wörtern aus dem Sanskrit oder Prakrit sind.

Es gibt eine Reihe von Termini im ostasiatischen Buddhismus, die als semantische Äquivalente für ‚Blasphemie‘ in Frage kommen. Der nächstliegende und wohl am häufigsten gebrauchte ist *hōbō* 謗法 bzw. *bōhō* (zu Sanskrit *dharma-pratigha*), was wörtlich so viel bedeutet wie ‚den Dharma verleumden oder ver-

⁹ “Blasphemy” in Myanmar: three people convicted for „insulting Buddhism“, in: Asia News, 17.03.2015, <http://www.asianews.it/news-en/Blasphemy-in-Myanmar:-three-people-convicted-for-insulting-Buddhism-33738.html> (besucht 03.04.2017).

¹⁰ Kippenberg spricht hier in Bezug auf religiösen Terrorismus im Anschluss an Hartmut Esser von ‚framing‘. KIPPENBERG, HANS G., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck 2008, 26.

unglimpfen. Eine Variante hiervon ist die Phrase *hihō shōbō* 誹謗正法, was man mit ‚den wahren Dharma verleumden oder verunglimpfen‘ übersetzen kann. Neben dem Dharma kann man natürlich auch heilige Personen verunglimpfen. Die jeweiligen Prädikat-Objekt-Phrasen enthalten also die chinesischen Zeichen 誹 und/oder 謗 (beide als Verb im Japanischen *soshiru* gelesen). Beide werden praktisch synonym gebraucht und verweisen jeweils auf einen Sprechakt, was durch das Radikal 言 angezeigt wird.

Die ‚Verunglimpfung des Weisen Heiligen‘ (誹謗賢聖), also des Buddha, so stellt etwa das frühbuddhistische *Āṅgāgama* fest, gehört zu den üblen und unheilvollen Handlungen, die zu einer Wiedergeburt in der Hölle, unter den Hungergeistern oder Tieren führen.¹¹ Meist wird jedoch direkt die Hölle als Ort der Wiedergeburt für Verleumder des Buddha angegeben.¹² Der Sturz in die Hölle sei das Resultat der in der Verunglimpfung zum Ausdruck kommenden „perversen Ansichten“ (*jaken* 邪見; von Skt. *mithyā-dṛṣṭi*) des Handelnden. Zugleich warnt der Buddha im gleichen Sūtra die Mönche davor, angesichts einer Verunglimpfung des Buddha oder seiner Lehre Groll im Herzen zu tragen und Aggressionen aufkommen zu lassen, um nicht von diesen negativen, unheilvollen Emotionen absorbiert zu werden.¹³

Das bedeutet zunächst, dass die Verunglimpfung des Buddha und seiner Lehre vor allem ein Problem für den Lästler selbst ist. Der Buddha ist gewissermaßen unangreifbar und bedarf keines Schutzes um seiner selbst willen. Individuelle oder kollektive Erregung auf Seiten seiner Anhänger würden ihrerseits unheilvolle Emotionen und damit ungünstige Heilsaussichten schaffen. Dementsprechend werden im älteren Buddhismus auch keine Sanktionen gegen Verleumder des Buddha und des Dharma ausgesprochen.

An dieser Stelle muss man allerdings quellenkritisch anmerken, dass die Sūtras sich gattungsbedingt zuvörderst an die Mönche richten, und natürlich geziemt es diesen nicht, etwa gewaltsam gegen Blasphemiker vorzugehen. Das schließt aber nicht automatisch aus, dass man von weltlichen Institutionen erwartete, dass diese gegen Blasphemie vorgehen, so wie dies in der Gegenwart der Fall ist.

Was genau Verleumdung des Buddha bedeutet, wird in Texten zum Ordensrecht eher exemplarisch angedeutet. So lesen wir im *Vinaya* der Dharmaguptakas, dass man den Buddha nicht verleumden dürfe, denn den Buddha zu verleumden sei nicht heilsam. Als Verleumdung wird an dieser Stelle die Leugnung der Authentizität einer Ordensregel spezifiziert, z. B. wahrheitswidrig zu behaupten,

¹¹ *Chō agonkyō* 長阿含經 (T01, Nr. 1, S. 78, b16–26); vgl. auch *Zōichi agonkyō* 增壹阿含經 (**Ekottarāgama*; T02, Nr. 125, S. 574, b20–22), *Shibunritsu* 四分律 (**Cāturvargiya-vinaya*, d. i. der *Vinaya* der Dharmaguptakas; T22, Nr. 1428, S. 781, b22–24).

¹² *Chū agonkyō* 中阿含經 (**Madhyamāgama*; T01, Nr. 26, S. 503, a24–b3); vgl. auch *Zō agonkyō* 雜阿含經 (**Samyuktāgama*; T02, Nr. 99, S. 140, b12–14) und *Zōichi agonkyō* 增壹阿含經 (T02, Nr. 125, S. 710, c29–S. 711, a1).

¹³ *Chō agonkyō* 長阿含經 (T01, Nr. 1, S. 88, c9–18).

der Buddha habe gesagt, sexuelle Handlungen eines Mönches seien regelkonform.¹⁴ Dem Buddha eine Aussage zuzuschreiben, die er tatsächlich nicht getätigt hat, erfüllt also den Tatbestand der Verleumdung.

In einem anderen Ordensregeltext, wird die Verunglimpfung des Buddha gewissermaßen in drei Aspekte unterteilt, namentlich (1) zu behaupten, der Buddha habe gesündigt (*setsu nyorai zai* 說如來罪), (2) den Dharma zu verleumden (*hihō hō* 誹謗法) und (3) die Mönchsgemeinde zu diffamieren (*ki shūsō* 毀眾僧).¹⁵ Das heißt, alle drei Kleinodien – Buddha, Dharma und Saṅgha – sind als Grundelemente des Buddhismus als Religion sakrosankt.

Insgesamt gibt der frühe Buddhismus in Bezug auf das Blasphemietheema aber recht wenig her. Das ändert sich radikal im Mahāyāna-Buddhismus. Ich kann hier aus Platzgründen nicht ins Detail gehen, aber ein ‚theologischer‘ Hauptgrund für den wesentlich schärferen Umgang mit Verleumdern des Buddhismus dürfte in dem veränderten ethischen Selbstverständnis des Mahāyāna-Buddhismus liegen. Die autoritativen Schriften des früheren Buddhismus richteten sich im Wesentlichen an religiöse Virtuosen, und nahezu jede Lehräußerung orientierte sich primär an der Frage, welche Handlungen heilsam (*zen* 善; *kuśala*) und welche unheilsam (*fuzen* 不善; Skt. *akuśala*) seien. Alles stand sozusagen unter Soteriologie-Vorbehalt. Der Anforderungskatalog war weitestgehend negativ formuliert. Da die tätige Verstrickung in die Welt als Haupthindernis auf dem Weg zum Heil angesehen wurde, ging es vor allem darum, unheilsame Handlungen zu vermeiden.

Diese eher passiv-weltflüchtige Haltung wurde von den Protagonisten des Mahāyāna offen kritisiert. Man propagierte in Ostasien das schon in indischen Mahāyāna-Texten angelegte Konzept der „dreifach reinen Regeln“ (*sanju jōkai* 三聚淨戒), die zusätzlich zur Vermeidung des Schlechten (*shi'aku* 止惡) die aktive Ausübung heilsamer Taten (*shuzen* 修善) empfehlen. Außerdem sollte jedes Handeln unter der allgemeinen Zielvorgabe erfolgen, sich aller Lebewesen anzunehmen (*shō shujō* 攝眾生), d. h. sie zur Befreiung zu führen.¹⁶ Daraus ergab

¹⁴ *Shibunritsu* 四分律 (T22, Nr. 1428, S. 684, a18–29).

¹⁵ *Zenkenritsu bibasha* 善見律毘婆沙 (ein Text der in Teilen dem berühmten *Samantapāsādikā* Buddhaghoshas entspricht; T24, Nr. 1462, S. 716, a1–b1).

¹⁶ Technisch gesprochen wurde dem Prinzip der unbedingten Regeltreue, wie es im älteren Buddhismus galt, im Mahāyāna das Konzept der „drei Aspekte der reinen Disziplin“ (*sanju jōkai* 三聚淨戒) entgegengestellt. Bei den drei Aspekten der reinen Disziplin handelt es sich namentlich um folgende: (1) Die Disziplin, die alle Verhaltensregeln des *Vinaya* einschließt (*ritsugi kai* 律儀戒; Skt. *saṃvara-śīla*), d. h. die rein auf das Vermeiden von Regelübertretungen bedachte Form der Disziplin, wie sie von den sieben verschiedenen Gruppen innerhalb des Saṅgha (*bhikṣus*, *bhikṣuṇīs*, *śikṣamānās*, *śrāmaṇeras*, *śrāmaṇerīs*, *upāsakas* und *upāsikās*) jeweils unterschiedlich praktiziert wird. (2) Die Disziplin, die alles Gute einschließt (*shō zenbō kai* 攝善法戒; *kuśaladharmasamgrāhaka-śīla*), d. h. die aktive Ausübung ethisch guter Taten, wie sie von einem Bodhisattva unabhängig von seinem Status verlangt wird. (3) Die Disziplin, die alle fühlenden Wesen einschließt (*hō shujō kai* 攝眾生戒; *sattvārtha-kriyā-śīla*), d. h. das aktive Bestreben, durch das eigene Tun alle Lebewesen zur Befreiung zu führen, wie es das Ziel und

sich ein grundsätzlich anderes Verständnis von der sozialen Verantwortung der Gläubigen für die Welt, in der sie leben. Alle Buddhisten waren dazu aufgerufen, günstige gesellschaftliche Bedingungen für die Heilserlangung einer möglichst großen Anzahl von Menschen zu schaffen. Diesbezüglich war die Bewahrung der buddhistischen Lehre und der sie verwaltenden Institutionen von zentraler Bedeutung. Der Schutz des Saṅgha, also des buddhistischen Ordens, war eine wesentliche Pflicht der Laien, denn nur der Orden konnte die fortlaufende Verfügbarkeit der Heilsgüter garantieren und den Fortbestand der heilbringenden Lehre des Buddha sichern.

Vor diesem Hintergrund ist auch die folgende berühmte Geschichte aus der Mahāyāna-Fassung des *Mahāparinirvāṇa-sūtra* zu verstehen. Der Buddha selbst spricht hier über eine seiner vergangenen Existenzen als König. Er sei einst als König ein glühender Anhänger des Mahāyāna gewesen. Da es aber damals weder einen Buddha noch Mönche oder Einsam Erwachte gab, wählte er einen Brahmanen als seinen spirituellen Mentor. Als der König kurz vor Erlangung des vollkommenen Erwachens stand, erwiderte sein Lehrer, dass das Erwachen seinem Wesen nach nichtig sei und das Gleiche auch für die Schriften des Mahāyāna gelte. „Zu jener Zeit“, so der Buddha resümierend, „hing ich mit ganzem Herzen dem Mahāyāna an. Als ich hörte wie der Brahmane die wohlausgewogene [Lehre des Mahāyāna] verunglimpfte (*hihō hōdō* 誹謗方等), ließ ich ihn auf der Stelle töten. [...] aufgrund dieser Taten stürzte ich anschließend nicht in die Hölle.“¹⁷

Noch bemerkenswerter als die Tatsache, dass der spätere Buddha in seiner Existenz als König einen Brahmanen aus so geringem Anlass töten ließ, scheint mir die Begründung dafür zu sein, dass diese Tat nicht eine Wiedergeburt in der Hölle bewirkte. Offensichtlich verleiht die Unterstützung und Bewahrung des Mahāyāna unermessliche Macht, so dass selbst die üblichen Mechanismen karmischer Vergeltung ausgehebelt werden. An einer anderen Stelle des Sūtras werden Laien folgerichtig recht unverblümt dazu aufgerufen, den Buddhismus mit Waffengewalt zu verteidigen:

Der Buddha sprach: ‚Kāṣyapa! Wegen der karmischen Ursachen, die aus der aktiven Verteidigung und Erhaltung des Wahren Dharma (*goji shōbō* 護持正法) resultieren, erlangt man einen vollkommenen Diamant-Körper (*kongōshin* 金剛身), der ewig währt und nicht vergeht. Kāṣyapa! Ich habe während vieler vergangener Existenzen den Dharma verteidigt, und aus diesem Grund jetzt einen vollkommenen Diamant-Körper, der ewig währt und nicht vergeht. Sohn aus gutem Hause! Wer den Wahren Dharma verteidigt, sich nicht an die fünf Laiengebote hält und nicht die Verhaltensnormen beachtet, sollte

Verpflichtung eines jeden Bodhisattvas ist. Ausformuliert ist das Konzept z. B. in *Daoxuans* 道宣 (596–667) *Shimen guijing yi* 釋門歸敬儀 T45, Nr. 1896, S. 856, b27–c03. Für weitere Informationen siehe auch KLEINE, CHRISTOPH, *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 48–49.

¹⁷ *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經 (**Mahāparinirvāṇa-sūtra*; T12, Nr. 374, S. 434, c7–21)

zu Schwertern und Messern, zu Pfeil und Bogen, zu Speeren und Lanzen greifen und die lauterer Bhikṣus [d. i. Mönche; CK] verteidigen, die die Regeln einhalten.¹⁸

Der Text bleibt hier wohl bewusst etwas schwammig, was die karmischen Folgen der gewaltsamen Verteidigung des Buddhismus durch Laien angeht, suggeriert aber recht unmissverständlich, dass diese Aufgabe Laien wohl ansteht.¹⁹ Weitere Textstellen erhärten diesen Eindruck. So lesen wir an anderer Stelle im Sūtra, dass die Tötung von unverbesserlichen Ungläubigen, den so genannten *icchantikas*, und um solche handelt es sich bei den Verleumdern des wahren Dharma, nicht den Tatbestand des Mordes erfüllt:

Sohn aus guter Familie, wenn jemand einen *icchantika* tötet, so fällt dies nicht unter eine der drei Kategorien des Mordes. Sohn aus guter Familie, all diese Brahmanen usw. sind sämtlich *icchantikas*. Genauso wie man nicht dafür büßen muss, wenn man den Boden aufgräbt, Gras mäht, Bäume fällt und Leichname in Stücke schneidet, beschimpft und schlägt, so muss man auch nicht dafür büßen, wenn man die Brahmanen oder andere ungläubige Wesen tötet. So tötet man zwar, aber man stürzt dafür nicht in die Hölle.²⁰

An anderer Stelle im Text, wird das Thema vom Buddha erneut aufgegriffen:

Die *icchantikas* haben die Wurzeln des Guten abgeschnitten. Daher sind der Glaube usw., über den alle [sonstigen] Wesen verfügen, bei den *icchantikas* auf ewig verschwunden. Aus diesem Grund macht sich jemand des Mordes schuldig, der eine Ameise tötet. Wer aber einen *icchantika* tötet, macht sich nicht des Mordes schuldig.²¹

¹⁸ *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經 (T12, Nr. 374, S. 383, b19–24).

¹⁹ Es hat den Anschein, als wäre der Text bewusst eine gewisse Ambiguität, indem er nicht explizit dazu auffordert, die fünf Laiengebote – nicht töten, nicht stehlen, keine Unzucht treiben, nicht lügen, keine berausenden Getränke zu sich nehmen (不殺、不盜、不婬、不欺、不飲酒; z. B. *Chō agonkyō* 長阿含經; T01, Nr. 1, S. 59, c14) – oder soziale Verhaltensnormen einzuhalten, sondern ganz wörtlich genommen diejenigen zur gewaltsamen Verteidigung des Saṅgha aufruft, die diese Gebote und Normen (ohnehin?) nicht einhalten. Dadurch, dass diese Aufforderung zur Waffengewalt allerdings direkt im Anschluss an die Rede an Kāśyapa über die segensreiche Wirkung der Verteidigung des Dharma folgt, wird suggeriert, dass hier vergleichbar großes Verdienst zu erwarten sei. Interessant ist auch die dadurch angedeutete Gleichsetzung von Verteidigung des Dharma und Verteidigung des Saṅgha. In jedem Fall stellt der Text eindeutig fest, dass die Gewalt der Laien die Reinheit des Lebenswandels der Mönche ermöglicht. Für eine nähere Auseinandersetzung mit dem Thema der Gewaltlegitimierung im Buddhismus siehe auch KLEINE, CHRISTOPH, Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘. Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus, in: Prohl, Inken/Zinser, Hartmut (Hg.), *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, Münster/Hamburg/London: LIT-Verlag 2002, 155–186; KLEINE, CHRISTOPH, Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), 235–258; KLEINE, CHRISTOPH, Evil Monks with Good Intentions? Remarks on Buddhist Monastic Violence and its Doctrinal Background, in: Zimmermann, Michael (Hg.), *Buddhism and Violence*, Bairahawa: Lumbini International Research Institute, 2006, 65–98.

²⁰ *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經 (T12, Nr. 374, S. 460b15–460b21).

²¹ *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經 (T12, Nr. 374, S. 562b04–562b07).

Ungläubigen wird hier also implizit das Menschsein abgesprochen, da dieses an die Erlösungsfähigkeit gekoppelt wird. Nur wer ein prinzipiell erlösungsfähiges Wesen tötet, verschlechtert damit seine eigenen Erlösungschancen. Und um diese geht es primär bei der Beurteilung der moralischen Qualität einer Handlung im Buddhismus.

Wir halten also fest, dass autoritative Schriften des Mahāyāna eine Rechtfertigungsbasis für die Tötung von Ungläubigen liefern, die sich abfällig über den Buddhismus äußern. Nun kann man mit einigem Recht einwenden, dass man nur lange genug in den heiligen Texten der großen Religionen suchen muss, um eine Rechtfertigung für fast alles zu finden. Die Frage ist also, ob tatsächlich jemand auf die Idee gekommen ist, diese und ähnliche Textstellen zu nutzen, um massive Sanktionen für angebliche Verleumder des Dharma zu fordern. Die Frage ist eindeutig zu bejahen!

2.3 Blasphemievorwürfe in der japanischen Religionsgeschichte: das Beispiel Nichirens 日蓮 (1222–1282)

Der zweifellos prominenteste Fall in der japanischen Religionsgeschichte ist in dieser Hinsicht der Mönch Nichiren.²² Nur kurz zur Einordnung: Nichiren war einer von mehreren buddhistischen Erneuerern, die den subjektiv krisengeschüttelten Buddhismus im 13. Jahrhundert wieder auf die Beine stellen wollten. Aus Sicht vieler Buddhisten – und im Einklang mit einer weitverbreiteten Dekadenztheorie, der zufolge im Jahr 1052 die „Endzeit des Dharma“ (*mappō* 末法) angebrochen sei – befand sich ihre Religion in einem Zustand des Verfalls, was sich unter anderem am amoralischen Verhalten vieler Mönche, an mangelnder Bereitschaft zu Studium und Praxis, aber auch an doktrinären Streitigkeiten und internen Machtkämpfen im Orden zeigte. Als Folge des Niedergangs des Buddhismus wurden vielfach auch Naturkatastrophen und die politische Instabilität interpretiert. Nichiren war nach intensivem Schriftenstudium zu dem Schluss gelangt, dass Japan nur dann vor weiteren Katastrophen bewahrt werden könne, wenn der Wahre Dharma nach dem so genannten *Lotus-Sūtra* als alleingültige Auslegung des Buddhismus zur Nationalreligion erhoben würde. Er selbst sah sich als Erlöserfigur, deren Erscheinen im *Lotus-Sūtra* selbst prophezeit worden war.

Nichiren zog mit größter Leidenschaft gegen die übrigen populären Traditionen des Buddhismus zu Felde. In seinen sogenannten „vier kritischen Lehrensätzen“ behauptete er,

[1] Nenbutsu ist der Weg zur Hölle des unaufhörlichen Leidens;

[2] Zen ist Teufelswerk;

²² Zu Nichiren siehe MATSUDO, YUKIO, *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sūtra*, Norderstedt: Books on Demand 2004; STONE, JACQUELINE, *Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 11/2–3 (1994), 231–259.

[3] Shingon ist der böse Dharma der das Land ruinieren wird;

[4] Ritsu verübt Landesverrat.²³

Für unser Thema entscheidend ist, dass Nichiren insbesondere, aber nicht nur, der auf Hönen 法然 (1133–1212) zurückgehenden Bewegung des ‚Buddhismus des Reinen Landes‘, also den Anhängern der Nenbutsu-Bewegung, offen vorwarf, den Wahren Dharma zu verleumden. Dafür würden sie in die Hölle des unablässigen Leidens (*mugen jigoku* 無間地獄; zu Skt. *avīci*) hinab stürzen.²⁴ Derartige jenseitige Vergeltung reichte aber nicht. Nichiren forderte die Regierenden nachdrücklich dazu auf, zum Schutz des Wahren Dharma, den Umtrieben seiner Verleumder Einhalt zu gebieten – und sei es durch deren Tötung.

Interessant ist dabei Nichirens weite Auslegung des Begriffs der Verunglimpfung des Dharma. Für ihn bedarf es nicht expliziter Diffamierung, abfälliger Bemerkungen usw., sondern es genügt schon, wenn jemand die Lehre des Lotus-Sūtras nicht als den einzigen Wahren Dharma anerkennt. Angesichts des in Japan etablierten Pluralismus buddhistischer Traditionen argumentiert er auf der Basis eines hierarchischen Inklusivismus, dass diese Vielfalt der Lehrauffassungen zwar in früheren Zeiten und außerhalb Japans ihren pädagogischen Sinn gehabt hätte. Der Buddha selbst habe verschiedene Lehren verkündet, da er den unterschiedlichen Aufnahmekapazitäten und Vorlieben der Menschen Rechnung tragen wollte. In Japan seien die Menschen aber reif für die endgültige und vollkommene Lehre des Buddha, wie er sie eben im Lotus-Sūtra dargelegt habe. Deshalb müssten sie allen provisorischen, aus rein didaktischen Gründen verkündeten Lehren abschwören und sich ganz zum Wahren Dharma des Lotus-Sūtra bekennen. Wer dies nicht tue und stattdessen an den unvollkommenen, vorläufigen Lehräußerungen des Buddha festhalte, verleumde damit (implizit) die Wahre Lehre – Verleumdung durch Missachtung gewissermaßen. Der radikale Flügel der von Nichiren begründeten Schule lehnte es daher sogar ab, Almosen von Andersgläubigen anzunehmen oder diesen zu geben.²⁵

Nichirens Angriffe gegen die anderen buddhistischen Traditionen fielen letztlich auf ihn selbst zurück, da er in den Augen des Establishments nun seinerseits als Verleumder des Dharma galt. Die Hinrichtung Nichirens scheiterte zwar, der Tradition zufolge durch ein Wunder, aber er wurde immerhin in die Verbannung geschickt.

²³ HORI NIKKŌ 堀日亨 (Hg.), *Nichiren Daishōnin goshō zenshū* 日蓮大聖人御書全集, Tokyo: Sōka Gakkai 1984, 173; MATSUDO, *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sūtra*, 71.

²⁴ Nichiren widmet dem Thema eigens zwei Schriften mit den sprechenden Titeln „Traktat über [den Sachverhalt, dass Anhänger der] Buddha-Vergegenwärtigung der Hölle des Unablässigen Leidens [anheimgelassen] (*Nenbutsu mugen jigoku shō* 念佛無間地獄抄) bzw. „Schrift über [den Sachverhalt, dass] Anhänger der Buddha-Vergegenwärtigung in diesem Zeitalter der Hölle des Unablässigen Leidens [anheimgelassen]“ (*Tōsei nenbutsusha mugenjigoku sho* 當世念佛無間地獄抄). Siehe HORI, *Nichiren Daishōnin goshō zenshū*, 97–110.

²⁵ Für weitere Einzelheiten siehe KLEINE, CHRISTOPH, *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, 394–436.

2.4 Worum geht es bei Blasphemievorwürfen?

Was mich besonders interessiert – und damit komme ich zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen zurück –, ist die Frage, um den Schutz welchen Rechtsgutes es in dieser Auseinandersetzung ging. Ging es um die Ehre des Buddha, um die religiösen Gefühle Einzelner oder um die öffentliche Ordnung?

Um es kurz zu machen: es ging um letzteres, allerdings in einem sehr weiten Verständnis, das ich noch genauer beschreiben werde. Individuelle Befindlichkeiten spielten in vormodernen Diskursen in der Regel keine Rolle. Tatsächlich scheint mir die Rede von der Verletzung religiöser Gefühle das Korrelat einer modernen westlichen Religionsauffassung zu sein. Religion als innerliche, mit tiefsten Empfindungen verbundene Angelegenheit des Individuums – das ist ein recht modernes Konzept. Warum religiöse Gefühle schutzwürdiger sein sollen als etwa ästhetische, bleibt dabei eine offene Frage.

Offensichtlich aber ist, dass viele Menschen in weiten Teilen der Welt hoch emotional auf alles reagieren, was sich in ihrer Wahrnehmung gegen die eigene Religion richtet. Und damit erweist sich die Trennung zwischen den Rechtsgütern individuelle Gefühle und öffentliche Ordnung schnell als künstlich. Es braucht nur eine entsprechende Menge an Individuen, die sich durch den gleichen Sachverhalt in ihren religiösen Gefühlen verletzt sehen, um kollektiv negative Efferveszenzen mit unkalkulierbarer Dynamik zu erzeugen.

Ein trauriges, im Westen erstaunlich wenig beachtetes Beispiel bietet hier Indien, wo mitunter das bloße Gerücht, Muslime hätten ein Rind, also ein nach hinduistischer Auffassung ‚heiliges Tier‘, geschlachtet, Pogrome auslösen kann. In Pakistan kommt es, wie gesagt, regelmäßig vor, dass ein wütender Mob jemandem nach dem Leben trachtet, der angeblich den Koran geschändet, den Propheten beleidigt oder etwas Kritisches über den Islam gesagt hat.

Nun sind solche Pogrome kein modernes Phänomen. Antijüdische Pogrome im europäischen Mittelalter oder die Hexenverfolgungen der Frühen Neuzeit weisen zumindest rein äußerlich und wohl auch funktional deutliche Parallelen zu heutigen Vorkommnissen auf. Warum also erzeugen Angriffe auf die religiösen Gefühle von Menschen immer wieder kollektive Erregungszustände, die schnell zu einer Gefahr für die öffentliche Ordnung werden können?

Ich bin kein Sozialpsychologe, erlaube mir aber trotzdem einige Überlegungen zu dieser Frage. Zum einen – so will mir scheinen – ist Religion im traditionellen Verständnis niemals eine bloß individuelle Angelegenheit, auch wenn man sich das in manchen westlichen Gesellschaften lange eingeredet hat. Sofern Religion in einer Gesellschaft noch die Funktion der Bereitstellung kognitiver und normativer Orientierung erfüllt, als eine Art „symbolische Sinnwelt“²⁶ die Integrität des gesellschaftlichen Ganzen sichert sowie das Soziale

²⁶ Vgl. hierzu BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Press 1967.

quasi naturalisiert und damit den gesellschaftlichen Status Quo legitimiert,²⁷ ist ein Angriff auf symbolische Repräsentationsformen der Religion immer auch ein Angriff auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung.

Dass gerade in den letzten Jahren oder Jahrzehnten ‚Blasphemie‘ weltweit wieder ein so aktuelles Thema ist, dürfte demnach eine Folge der Säkularisierung sein, so paradox dies klingen mag. Unter der *global condition* unserer Zeit kann Religion gar nicht anders als fraglich sein. Selbst religiöse Traditionalisten sehen, dass es Alternativen zu ihrer Religion gibt, seien es andere Religionen oder aber säkulare Orientierungssysteme. Peter L. Berger²⁸ hat für diese Situation das Schlagwort des „häretischen Imperativs“ geprägt, und Charles Taylor²⁹ spricht von einem „immanent frame“, in dem religiöser Glaube nur eine, und keineswegs die nächstliegende Option unter vielen sei. Je fraglicher die Religion wird, desto aggressiver muss sie verteidigt werden. Hinzu kommt, dass heute allen Beteiligten klar ist, dass die Überzeugungskraft religiöser Argumente nur eine sehr begrenzte Reichweite hat und nur dort wirksam ist, wo man ohnehin den gleichen Glauben teilt. Nicht jeder religiöse Mensch ist bereit oder in der Lage, der Forderung von Jürgen Habermas zu folgen und sich in der politischen und gesellschaftlichen Debatte an die Regeln des rationalen Diskurses zu halten sowie die eigenen Argumente in eine säkulare Sprache zu übersetzen.³⁰ So greift manch einer lieber gleich zu Gewalt – einer Sprache, die in der Tat jeder versteht. Es ist aus meiner Sicht überhaupt nicht verwunderlich, dass gerade im 21. Jahrhundert Blasphemievorwürfe eine so ungeheure gesellschaftliche Sprengkraft haben – vielleicht mehr Sprengkraft als je zuvor. Weil religiöse Wirklichkeitskonstruktionen nicht evidenzbasiert sind, sondern auf Aussagen über empirisch Unverfügbares gründen, können sie theoretisch nach Belieben verändert³¹ oder eben bezweifelt werden. Das macht eine besonders starke Kontrolle des Diskurses, eine radikale Diskursverknappung erforderlich. Religionen verfügen in der Regel über umfassende Immunisierungsstrategien gegen empirisch-rationale Einwände – umso leidenschaftlicher werden diejenigen bekämpft, die sich diesen nicht beugen.

Allerdings könnte man einwenden, dass auch Standpunkte in anderen „Semiosphären“³² nicht durch Verweise auf Empirie oder ‚reine Vernunft‘ begründbar

²⁷ BOURDIEU, PIERRE, Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: Bourdieu, Pierre (Hg.), *Religion*, Berlin: Suhrkamp 2011, 30–91, 79.

²⁸ BERGER, PETER L., *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City: Anchor Press 1979.

²⁹ TAYLOR, CHARLES, *A Secular Age*, Cambridge/MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

³⁰ HABERMAS, JÜRGEN, Glauben und Wissen: Dankesrede für die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, 12-13.

³¹ LUHMANN, NIKLAS/KIESERLING, ANDRÉ, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 61.

³² Zu diesem Konzept: ROTH, MIRKO, Transformationen. Ein zeichen- und kommunikationstheoretisches Modell zum Kultur- und Religionswandel, exemplifiziert an ausgewählten

sind – beispielsweise Kunst und Moral. Was erklärt also den hohen Grad an Verteidigungsbereitschaft bezüglich religiöser Standpunkte?

Das könnte, wie gesagt, an der spezifischen Funktion von Religion liegen: Religion erfüllt traditionell die Funktion einer umfassenden Wirklichkeitskonstruktion und damit auch vorrangig der Legitimation des gesellschaftlichen Status Quo durch ‚Naturalisierung‘ des Sozialen und Historischen, um mit Pierre Bourdieu zu sprechen. Das Kontingente wird zum Notwendigen erklärt, und wer durch Kritik, Lästerung, das Aufzeigen von Alternativen oder schlicht das Leugnen nicht beweisbarer religiöser Behauptungen die Kontingenz derselben verdeutlicht, rüttelt an den Grundfesten der gesellschaftlichen Ordnung, deren Notwendigkeit und Natürlichkeit bzw. Alternativlosigkeit Religion behauptet. Kritik an Religion kann als direkter Angriff auf den Legitimationsgrund der herrschenden Verhältnisse, der Sozialstruktur, der Herrschenden usw. verstanden werden.³³

Ich will nun abschließend kurz auf mein Beispiel aus dem japanischen Mittelalter zurückkommen. Auch Nichiren zog gegen die Blasphemie zu Felde, weil er die öffentliche Ordnung bedroht sah. Allerdings war in seiner Weltsicht die Ordnung weniger durch die kollektive Erregung der in ihren Gefühlen Verletzten gefährdet als vielmehr durch Vorgänge, die sich in der Transzendenz abspielen. Sein Hauptargument für die Beseitigung der blasphemischen Konkurrenz war die Behauptung, dass die wohlmeinenden Gottheiten sich angewidert aus Japan zurückzögen, wenn der Wahre Dharma verunglimpft werde und Irrlehren grassierten. Sie würden dann das Feld den schädigenden Dämonen überlassen, die für alle Arten von Übeln verantwortlich gemacht wurden: Dürren und Überschwemmungen, Erdbeben und Epidemien, Hungersnöte und Feuersbrünste und vieles mehr.³⁴

Im Denken des mittelalterlichen Japan waren menschliches Verhalten und kosmische, natürliche und soziale Ordnung unauflöslich miteinander verwoben und wechselseitig abhängig. In anderen innerbuddhistischen Auseinandersetzungen der gleichen Epoche wurde oft formaler, in der Sache aber analog argumentiert: Wer die religiöse, d. h. die buddhistische Ordnung und ihre Repräsen-

Transformationsprozessen der Santería auf Kuba (Marburger Religionswissenschaft im Diskurs 3), Berlin: LIT-Verlag 2017.

³³ Mit Max Weber gesprochen bilden zwar beispielsweise auch Kunst und Erotik Wert-sphären aus, begründen aber im Gegensatz zur Religion keine Lebensordnung. Siehe WEBER, MAX, Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Weber, Max/Weber, Marianne (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (UTB 1488), Tübingen: Mohr Siebeck 1988, 536–572. Vgl. auch SCHWINN, THOMAS, Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen, in: Bienfait, Agathe/Wagner, Gerhard (Hg.), *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung* (stw 1348), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 270–319.

³⁴ Siehe hierzu z. B. Nichirens *Risshō ankoku ron* 立正安国論 („Über das Etablieren der richtigen Lehre für Frieden im Land“); deutsche Übersetzung: NICHIREN, *Die Schriften Nichiren Daishonin*, Freiburg/Br.: Herder 2014, 7–38.

tantan angreift, gefährdet die Grundfesten der Nation. Diese, so die dominante Theorie, ruhe auf zwei Pfeilern, der Nomosphäre des Buddha (*buppō* 佛法) und der Nomosphäre des Herrschers (*ōbō* 王法).³⁵ Die beiden Nomosphären oder normativen Systeme seien vollkommen interdependent, wie die zwei Flügel eines Vogels oder die zwei Räder eines Wagens. Wer also den Buddhismus angreift, greife auch die Nomosphäre des Herrschers an und bringe damit die gesamte soziale, natürliche und kosmische Ordnung in Gefahr.

Ungeachtet dieser Unterschiede muss man aber wohl auch konstatieren, dass einige Denkfiguren heute wie damals funktionieren. Auch heute finden sich immer wieder prominente Personen, die Katastrophen wie Fukushima³⁶, 9/11³⁷ oder den Hurrikan Katrina³⁸ als Strafe der Götter oder des einen Gottes für Blasphemie oder gottloses Verhalten betrachten. Meistens geht es hierbei zwar weniger um Blasphemie im engeren Sinne, aber doch um transzendente Mächte, die den Menschen wegen ihres Egoismus, ihrer Homosexualität, ihrer Gottlosigkeit oder ähnlichem zürnen. Das entspräche in etwa dem Blasphemieverständnis Nichirens.

Andere, eher auf Immanenz abstellende Argumentationsfiguren, wie die von der Interdependenz zweier Nomosphären im japanischen Buddhismus, finden sich ebenfalls in heutigen Debatten über Blasphemie. Dort, wo eine vollständige Identität von Religion und sozialer bzw. moralischer Ordnung postuliert wird – wie mitunter recht ahistorisch in islamischen Kontexten –, muss jede Schwächung

³⁵ Für Einzelheiten zu diesem religions-politischen Konzept der dualen Herrschaft siehe KLEINE, CHRISTOPH, Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan. Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien, in: Schalk, Peter et al. (Hg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 32), Uppsala: Uppsala Universität 2013, 225–292; DERS., Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory, in: *Journal of Religion in Japan* 2/1 (2013), 1–34; DERS., Autonomie und Interdependenz. Zu den politischen Voraussetzungen für staatliche Säkularität und religiöse Pluralität im vormodernen Japan, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 13/1 (2012), 13–34; DERS., „Wie die zwei Flügel eines Vogels“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Schalk, Peter (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 17), Uppsala: Uppsala Universität 2001, 169–207; KURODA TOSHIO 黒田俊雄, The Imperial Law and the Buddhist Law, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 23/3–4 (1996), 271–285.

³⁶ MCCURRY, JUSTIN, Tokyo Governor Apologises for Calling Tsunami ‚Divine Punishment‘, in: *The Guardian*, 15.03.2011, <https://www.theguardian.com/world/2011/mar/15/tokyo-governor-r-tsunami-punishment> (besucht 03.04.2017).

³⁷ KACZYNSKI, ANDREW/MCDERMOTT, NATHAN, Senate Candidate Roy Moore this Year Suggested 9/11 Might Have Been Punishment for US Turning away from God, in: *CNN*, 14.09.2017, <https://edition.cnn.com/2017/09/14/politics/kfile-roy-moore-9-11/index.html> (besucht 03.06.2019); HARRIS, NIAMH, Billy Grahams Daughter – ‚9/11 Was God’s Punishment For Trans People‘, <https://newspunch.com/billy-grahams-daughter-911-was-gods-punishment-for-trans-people/> (besucht 03.06.2019).

³⁸ MIYAMOTO, YUKI, *Disaster and the Rhetoric of Sacrifice*, <https://divinity.uchicago.edu/sightings/disaster-and-rhetoric-sacrifice-%E2%80%93-yuki-miyamoto> (besucht 03.04.2017).

der Religion die Gesellschaft insgesamt in ihren Grundfesten erschüttern. Dass man allerdings die als blasphemisch empfundenen Taten Einzelner für so gefährlich hält, dass man den Täter gleich töten sollte, spricht nicht eben für Souveränität oder Vertrauen in die Resilienz der eigenen Religion.³⁹

Möglicherweise – und da komme ich auf mein früheres Argument zurück – sehen sich gerade Teile der so genannten islamischen Welt, aber auch Hindunationalisten, buddhistische Eiferer usw. von einer fortschreitenden, als aufgezwungen empfundenen Säkularisierung im Gefolge von Kolonialismus und Globalisierung massiv bedroht. Denn egal wie streng sich die angesprochenen Gesellschaften als religiös durchdrungen und homogen darstellen: die säkulare Option steht immer im Raum, und einmal gewählt bedroht sie die traditionelle gesellschaftliche Ordnung. Es ist sicher kein Zufall, darauf hat schon Martin Riesebrodt⁴⁰ hingewiesen, dass sich viele Konflikte zwischen Religiösen und Säkularen an der Definition von Geschlechterrollen und Familienmodellen entzünden, also an den lebensweltlich hochrelevanten Fundamenten der sozialen Ordnung.

Dort, wo die Religion längst ihr Monopol für Fragen der Moral oder die Bereitstellung kognitiver wie normativer Orientierung eingebüßt hat, also dort, wo Menschen in Taylors „immanent frame“ denken und agieren, sind blasphemische Angriffe auf die Religion weitgehend irrelevant für die soziale Ordnung. Durch die kalt lächelnde Nonchalance, mit der ein Großteil der Gesellschaft und des Staates Blasphemie als legitimen Ausdruck der Meinungsfreiheit hinnehmen, wird streng religiösen Menschen die relative Bedeutungslosigkeit des eigenen Orientierungssystems schmerzhaft vor Augen geführt – was sie wiederum in manchen Fällen recht dünnhäutig macht.

3. Schluss

Was unterscheidet also die vormoderne japanische von der modernen westlichen Haltung zur Blasphemie? Der Hauptunterschied liegt offenkundig nicht im Bezugsproblem bzw. im zu schützenden Rechtsgut. In beiden Kontexten geht es v. a. um die Wahrung der öffentlichen Ordnung. Der Hauptunterschied liegt in der Deutung und Beschreibung des Wirkzusammenhangs zwischen blasphemischem Handeln und der Störung der öffentlichen Ordnung. Im vormodernen japanischen Diskurs um Blasphemie sind es vornehmlich die Reaktionen trans-

³⁹ Vgl. aber Mahmoods Deutung der Motivlage aufgebrachter Muslime. MAHMOOD, *Religious Reason and Secular Affect*.

⁴⁰ RIESEBRODT, MARTIN, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990.

zender Mächte auf die Blasphemie, die zur Störung der sozialen, natürlichen und kosmischen Ordnung führen.

In modernen westlichen Gesellschaften wie Deutschland oder der Schweiz machen sich diesbezüglich die drei ‚Is‘ als Folgeerscheinung der Säkularisierung bemerkbar: Individualisierung, Irrationalisierung und Immanenzorientierung. Religion wird als Angelegenheit des ‚Individuums‘ definiert – das erste ‚I‘ – und zugleich dem rationalen Diskurs entzogen und in die Gefühlswelt abgedrängt, d. h. ‚irrationalisiert‘ – das zweite ‚I‘. Religiöse Argumente mit Transzendenzbezug haben ihre Gültigkeit und Durchsetzungsfähigkeit im öffentlichen Diskurs dagegen eingebüßt. Der rationale Diskurs in der Moderne darf sich allein auf die Immanenz beziehen – das dritte ‚I‘.

Demgegenüber war im mittelalterlichen Japan Religion v. a. eine kollektive, öffentliche Angelegenheit und Gegenstand subjektiv durchaus zweckrationaler, auf immanente Zwecke bezogener Erwägungen. Allerdings waren Verweise auf transzendente Wirkmächte nicht nur gültig und plausibel, sondern geradezu unerlässlich für einen rationalen Diskurs über soziale Sachverhalte. Nichirens Argument, dass die wohlmeinenden Götter angesichts blasphemischer Umtriebe in Japan das Land verließen und dieses damit schutzlos den schädigenden Dämonen ausgeliefert sei, war nicht trotz, sondern gerade wegen seines Transzendenzbezugs plausibel und diskursfähig – nach den Rationalitätskriterien seiner Zeit.

Abschließend ist jedenfalls festzuhalten, dass wohl jede Religion das Potenzial für die Erhebung von Blasphemievorwürfen besitzt. Das gilt, wie wir gesehen haben, auch für den vermeintlich so toleranten Buddhismus. Entscheidend wäre also eigentlich die Frage, unter welchen Umständen religiöse Institutionen oder Akteure das Potenzial für Blasphemievorwürfe nutzen, welches die autoritativen Schriften fast aller Religionen bereitstellen? In den meisten Fällen dürften die politischen Rahmenbedingungen entscheidend sein: Blasphemievorwürfe von Seiten dominanter Gruppen dienen auch heute ganz offensichtlich vor allem als Mittel der Macht- und Identitätspolitik sowie der Ausschaltung von lästiger Konkurrenz. Und gerade kulturell verunsicherte, vielleicht auch noch sozial deprivierte Individuen sind hier offenbar leicht zu mobilisieren, um im Namen ihrer Religion gegen jene gewaltsam vorzugehen, die deren Alternativlosigkeit als kognitives und normatives Orientierungssystem explizit oder implizit in Frage stellen. Daher ist zu erwarten, dass uns das Thema noch weiter beschäftigen wird.

Literaturverzeichnis

„Blasphemy“ in Myanmar: three people convicted for „insulting Buddhism“, in: Asia News, 17.03.2015, <http://www.asianews.it/news-en/Blasphemy-in-Myanmar:-three-people-convicted-for-insulting-Buddhism-33738.html> (besucht 03.04.2017).

- BERGER, PETER L., *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City: Anchor Press 1979.
- / LUCKMANN, THOMAS, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Press 1967.
- BIENFAIT, AGATHE/WAGNER, GERHARD (Hg.), *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung* (stw 1348), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- BINGENER, REINHARD/BUBROWSKI, HELENE, Diskussion: Der lange Schatten des Blasphemieverbots, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, 16.01.2015, <http://www.faz.net/aktuell/politik/parteien-diskutieren-ueber-blasphemie-verbot-in-deutschland-13372270.html> (besucht 03.04.2017).
- BOURDIEU, PIERRE (Hg.), *Religion*, Berlin: Suhrkamp 2011.
- , Genese und Struktur des religiösen Feldes, in: Bourdieu, Pierre (Hg.), *Religion*, Berlin: Suhrkamp 2011, 30–91.
- DEUTSCHER BUNDESTAG, 14. WAHLPERIODE, *Drucksache 14/4558* (besucht 28.04.2017).
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C. H. Beck, 32004.
- HABERMAS, JÜRGEN, Glauben und Wissen: Dankesrede für die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- HARRIS, NIAMH, Billy Grahams Daughter – ,9/11 Was God's Punishment For Trans People', <https://newspunch.com/billy-grahams-daughter-911-was-gods-punishment-for-trans-people/> (besucht 03.06.2019).
- HORI NIKKŌ 堀日亨 (Hg.), *Nichiren Daishōnin gosho zenshū* 日蓮大聖人御書全集, Tokyo: Sōka Gakkai 1984.
- KACZYNSKI, ANDREW/MCDERMOTT, NATHAN, Senate Candidate Roy Moore this Year Suggested 9/11 Might Have Been Punishment for US Turning away from God, in: CNN, 14.09.2017, <https://edition.cnn.com/2017/09/14/politics/kfile-roy-moore-9-11/index.html> (besucht 03.06.2019).
- KIPPENBERG, HANS G., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck 2008.
- KLEINE, CHRISTOPH, „Wie die zwei Flügel eines Vogels“ – eine diachrone Betrachtung des Verhältnisses zwischen Staat und Buddhismus in der japanischen Geschichte, in: Schalk, Peter (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 17), Uppsala: Uppsala University 2001, 169–207.
- , Autonomie und Interdependenz. Zu den politischen Voraussetzungen für staatliche Säkularität und religiöse Pluralität im vormodernen Japan, in: *Religion – Staat – Gesellschaft* 13/1 (2012), 13–34.
- , *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- , Religion als begriffliches Konzept und soziales System im vormodernen Japan. Polythetische Klassen, semantische und funktionale Äquivalente und strukturelle Analogien, in: Schalk, Peter et al. (Hg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 32), Uppsala: Uppsala Universität 2013, 225–292.
- , Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory, in: *Journal of Religion in Japan* 2/1 (2013), 1–34.
- , *Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

- , Evil Monks with Good Intentions? Remarks on Buddhist Monastic Violence and its Doctrinal Background, in: Zimmermann, Michael (Hg.), *Buddhism and Violence*, Bairahawa: Lumbini International Research Institute 2006, 65–98.
- , Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11 (2003), 235–258.
- , Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus, in: Prohl, Inken/Zinser, Hartmut (Hg.), *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, Münster/Hamburg/London: LIT-Verlag 2002, 155–186.
- KURODA TOSHIO 黒田俊雄, The Imperial Law and the Buddhist Law, in: Japanese Journal of Religious Studies 23/3–4 (1996), 271–285.
- LUHMANN, NIKLAS/KIESERLING, ANDRÉ, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- MAHMOOD, SABA, Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? in: *Critical Inquiry* 35/4 (2009), 836–862.
- MATSUDO, YUKIO, *Nichiren, der Ausübende des Lotos-Sūtra*, Norderstedt: Books on Demand 2004.
- MCCURRY, JUSTIN, Tokyo Governor Apologises for Calling Tsunami ‚Divine Punishment‘, in: *The Guardian*, 15.03.2011, <https://www.theguardian.com/world/2011/mar/15/tokyo-governor-tsunami-punishment>, 15.03.2011 (besucht 03.04.2017).
- MIYAMOTO, YUKI, *Disaster and the Rhetoric of Sacrifice*, <https://divinity.uchicago.edu/sightings/disaster-and-rhetoric-sacrifice-%E2%80%93-yuki-miyamoto> (besucht 03.04.2017).
- NICHIREN, *Die Schriften Nichiren Daishonins*, Freiburg/Br.: Herder 2014.
- PROHL, INKEN/ZINSENER, HARTMUT (Hg.), *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, Münster/Hamburg/London: LIT-Verlag 2002.
- RIESEBRODT, MARTIN, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München: C. H. Beck 2001.
- , *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen: Mohr Siebeck 1990.
- ROTH, MIRKO, *Transformationen. Ein zeichen- und kommunikationstheoretisches Modell zum Kultur- und Religionswandel, exemplifiziert an ausgewählten Transformationsprozessen der Santería auf Kuba* (Marburger Religionswissenschaft im Diskurs 3), Berlin: LIT-Verlag 2017.
- SCHALK, PETER (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 17), Uppsala: Uppsala University 2001.
- et al. (Hg.), *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs* (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 32), Uppsala: Uppsala Universität 2013.
- SCHWARZ, ROBERT, *Kommentierte Gesetzessammlung Sachkunde nach § 34a und Geprüfte Schutz- und Sicherheitskraft. Alle einschlägigen Gesetze und Vorschriften inklusive der DGUV Vorschriften 1 und 23*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019.
- SCHWINN, THOMAS, Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen, in: Bienfait, Agathe/Wagner, Gerhard (Hg.), *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung* (stw 1348), Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, 270–319.

- SONDERAUSSCHUSS DES DEUTSCHEN BUNDESTAGES FÜR DIE STRAFRECHTSREFORM, „Erster Schriftlicher Bericht des Sonderausschusses für die Strafrechtsreform über den von den Abgeordneten Frau Dr. Diemer-Nicolaus, Dr. h. c. Güde, Dr. Dehler, Dr. Wilhelm und Genossen eingebrachten Entwurf eines Strafgesetzbuches (StGB) – Drucksache V/32 – über den von den Abgeordneten Frau Dr. Diemer-Nicolaus, Busse (Herford), Dorn und der Fraktion der FDP eingebrachten Entwurf eines Strafgesetzbuches (Allgemeiner Teil) – Drucksache V/2285 –.“ (1969), <http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/05/040/0504094.pdf> (besucht 24.01.2017).
- STONE, JACQUELINE, Rebuking the Enemies of the Lotus: Nichirenist Exclusivism in Historical Perspective, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 21/2–3 (1994), 231–259.
- TAYLOR, CHARLES, *A Secular Age*, Cambridge/MA: Belknap Press of Harvard University Press 2007.
- WEBER, MAX, Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Weber, Max/Weber, Marianne (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (UTB 1488), Tübingen: Mohr Siebeck 1988, 536–572.
- /WEBER, MARIANNE (Hg.), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (UTB 1488), Tübingen: Mohr Siebeck 1988.
- ZIMMERMANN, MICHAEL (Hg.), *Buddhism and Violence*, Bairahawa: Lumbini International Research Institute 2006.

7. Kunst

Transgressionen und Tabuverletzungen in der visuellen Kunst

Blasphemie als Wahrnehmungsereignis

ANDREA BIELER

1. Hinführung zur Blasphemie als Wahrnehmungsereignis

Im Folgenden soll Blasphemie als Wahrnehmungsereignis in den Blick kommen. Wird vom *Ereignis* ausgegangen, dann geht es zunächst nicht um die Interpretation religiöser oder juristischer Texte, die den Anspruch vermitteln, normative Aussagen zur Blasphemiethematik zu machen, sondern um unterschiedliche Konfliktszenarien, in denen Blasphemievorwürfe artikuliert werden.

Derlei Vorwürfe entstehen im Auge der Betrachtenden. Sie entzündeten sich gegenwärtig eher an optischen Phänomenen als an Sprechakten.¹ Sie werden wirksam, wenn die auffallende Gefühlswelt einer Gruppe von Glaubenden entfacht werden kann. Wenn eine einzelne Person isoliert die Anschuldigung der Gotteslästerung ausspricht und sich niemand anschließt, wird dieser Vorwurf ins Leere laufen. Blasphemievorwürfe sind Rezeptionsphänomene, in denen eine fundamentale Grenzüberschreitung zur Sprache gebracht wird; es geht um die als respektlos empfundene Entheiligung desjenigen, was als heilig betrachtet wird. Blasphemievorwürfe können zu einer kollektiven Aufwallung mutieren und ansteckend wirken. Sie werden von unterschiedlichen Akteuren ausgesprochen: z. B. von Menschen, die ein Interesse an islamophoben Positionierungen haben oder von christlichen oder muslimischen Religionsvertretern, die um ihr Ansehen oder ihre Macht fürchten. Für manche Menschen ist die fundamentale Missachtung der Menschenwürde eine Blasphemie. In diesem Fall wird die Rede von der Menschenwürde sakralisiert, ohne dass ein expliziter Gottesbezug vorliegen muss.

¹ Vgl. auch SCHROETER-WITTKE, HARALD, Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7). Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br. u. a.: Herder 2013, 59–74, 59 f.

In Blasphemiediskursen wird um Deutungsmacht gerungen.² Mit dem Begriff der Deutungsmacht soll unterstrichen werden, dass es hier nicht um einen beliebigen Meinungs austausch über die Bedeutung von Kunstwerken geht, sondern um das Ziehen von Grenzen, um die Artikulation von Geltungsansprüchen, um Machtausübung, in denen die Legitimität des Sprechens und des Zeigens in Gesten/Performances und Bildern ausgehandelt wird. Die Durchsetzung von Geltungsansprüchen kann beispielsweise mittels Zensurandrohungen, der Androhung und Ausübung physischer Gewalt und auf der anderen Seite mittels der unqualifizierten Glorifizierung von Provokationen erfolgen.

Dabei wird nicht nur Macht von A über B in personaler oder institutionalisierter Gestalt ausgeübt, sondern es kann auch ein kreatives Potenzial freigesetzt werden, in dem sich die Sphären der Religion und der Kunst gegenseitig befruchten. Dass Aushandlungsprozesse in dieser doppelten Hinsicht beispielsweise dem Christentum inhärent sind, ist evident. So wird bereits im Neuen Testament diskutiert, ob Jesus ein Gotteslästerer sei.³

Studiert man die mediale Materialisierung von Blasphemievorwürfen im Internet und in den Printmedien, so lassen sich kontrovers aufgeladene Konstellationen entdecken. Je nach kultureller und religiöser Wahrnehmungsperspektive wird der Vorwurf der Verletzung religiöser Gefühle oder der Beleidigung Gottes, seines Propheten oder Repräsentanten unterschiedlich betrachtet und bewertet.

Blasphemie lässt sich also nicht auf der Ebene eines Werkes festmachen. Wer sich bemüht, eine klar nachvollziehbare, theologisch substantielle und ästhetisch fundierte Kriteriologie zu entwickeln, kommt schnell ins Wanken. Stephan Schaede bezeichnet entsprechend den Begriff der Blasphemie im Anschluss an die Philosophin Elisabeth Anscombe als ‚Lumpensackkategorie‘, weil sie je nach Situation, Religion und Kontext so unterschiedlich gefüllt werden kann:

Zu keiner Zeit hat es eine einheitliche Antwort auf folgende Fragen gegeben: wer / was ist der Rezipient einer Blasphemie? Welcher Ruf wird geschädigt? Ist es der Ruf eines Gottes, der Ruf einer bestimmten Glaubensüberzeugung oder der Ruf der Anhänger dieser Überzeugung? Oder liegt Blasphemie vor, wenn Religionsstifter wie Jesus von Nazareth und Mohammed oder oberste Repräsentanten der Religion wie der Papst oder ein Großmufti im Ansehen geschädigt werden? Wo fängt die Rufschädigung an: Wenn Gott verflucht wird oder wenn er karikierend dargestellt wird? [...] Welche Riten, Tabus müssen in welcher Form gestört, profaniert, lächerlich gemacht werden, damit von Blasphemie die Rede sein kann? Weil diese Fragen nie übereinstimmend beantwortet worden sind, bleibt die Kriteriologie für den Blasphemievorwurf abgründig schwankend.⁴

² Vgl. zum Begriff der Deutungsmacht in seiner Vielschichtigkeit HASTEDT, HEINER, Was ist ‚Deutungsmacht‘? Philosophische Klärungsversuche, in: Stoellger, Philipp (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief system in Deutungsmachtkonflikten* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 63), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 89–102.

³ Vgl. hierzu den Beitrag von MOISÉS MAYORDOMO in diesem Band.

⁴ SCHAEDE, STEPHAN, Mut zur Schlagfertigkeit. Theologische Anmerkungen zum Streit

Soziale Medien wie Facebook und Twitter sowie die Verbreitung von Filmen und Bildern auf YouTube bieten wirksame Plattformen, auf denen sowohl der freie kontroverse Meinungs-austausch gepflegt wird, als auch große Menschen-gruppen beeinflusst werden, sich Blasphemievorwürfen anzuschließen. Zugleich geschieht im Netz auch Zensur. So hat die pakistanische Regierung im Mai 2017 ein Gesetz erlassen, mit dem ca. 13.000 Webseiten mit vermeintlich blasphemischen Inhalten gesperrt und die jeweiligen Betreiber bestraft werden können.⁵

Um die verschiedenen Konfliktkonstellationen besser analysieren zu können, sollte nicht einfach der These einiger Historiker gefolgt werden, die eine Verschiebung von der Gotteslästerung zur Verletzung religiöser Gefühle konstatieren – also von der Beleidigung Gottes hin zur Beleidigung der Gefühle der Glaubenden. Dieses Begründungsmuster mag hilfreich sein, um historische Entwicklungen in der Gesetzgebung verschiedener Länder zu verstehen. Hier wurden verschiedene zu schützende Rechtsgüter zu unterschiedlichen Zeiten in den Vordergrund der Rechtsprechung gerückt, wie z. B. Gott, die Gefühle der Glaubenden oder der öffentliche Frieden.⁶

Stattdessen scheint es mir sinnvoll, ein heterogenes Rezeptionsfeld anzunehmen, in dem auf verschiedenen Ebenen versucht wird, die Validität von Blasphemievorwürfen in fluiden Aushandlungsprozessen zu etablieren: Diese Ebenen betreffen das Recht, die Moral, die Religion, die Kunst, den medial vermittelten ‚Common Sense‘ sowie die Gefühlswelt. Der Vorwurf, ein Kunstwerk, ein Bild, ein Film oder eine Performance sei gotteslästerlich oder verletze religiöse Gefühle, sollte also zunächst in dem Feld analysiert werden, in dem sich dieser Vorwurf auftut. Rezeptionsfelder bauen sich in reziprok wirkenden Relationen auf. Es geht dabei um die Reaktionen z. B. auf ein Kunstwerk etc. und dann wiederum um die Reaktionen derjenigen, die die Gewalt der Blasphemiekritik kritisieren bzw. diese durch ihre Unterstützung verstärken. In diesen Zirkulationen werden Geltungsansprüche markiert und Deutungsmacht hergestellt. Dies lässt sich m. E. sehr gut an den Reaktionen auf die Anschläge auf die französische Satirezeitung *Charlie Hebdo* nachvollziehen, die im weiteren Verlauf auch zu einer Inszenierung europäischer Einigkeit in der Verteidigung sogenannter ‚westlicher Werte‘ wurde.⁷ In diesen Rezeptionsvorgängen werden

über die Strafbarkeit von Blasphemie, in: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 16/8 (2015), https://zeitzeichen.net/archiv/2015_August_blasphemie-debatte (besucht 18.03.2020).

⁵ Vgl. AMTSBLATT DER EUROPÄISCHEN UNION vom 19.8.2018, in: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/HTML/?uri=CELEX:52017IP0268&from=EN> (besucht am 18.03.2020).

⁶ Vgl. SCHROETER-WITTKÉ, *Gott*, 63–70.

⁷ Vgl. beispielhaft die Konstruktion einer generellen Unfähigkeit zur kritischen Selbst-reflexion im Islam, die im Zusammenhang mit dem sogenannten Karikaturenstreit formuliert wurde: „The popular view was that Muslims who could not tolerate offensive speech, including visual representations, expressed a larger limitation, namely, an uncritical attitude toward

die Themen, um die es eigentlich geht, oftmals auf eine eigentümliche Weise verschoben oder gar zum Verschwinden gebracht.

Auch wenn es schwierig erscheint, eine inhaltlich bestimmte Kriterienlogik zu entwickeln, so ist es doch durchaus möglich, Phänomene zu identifizieren, die in verschiedenen kulturellen Kontexten anzutreffen sind, wenn sich Blasphemievorwürfe verdichten. Dies soll im Folgenden an einigen Beispielen aus dem Bereich der darstellenden Kunst vorgeführt werden, in denen die Adaption von Motiven der christlichen Ikonographie Anstoß erregt hat.

2. Transgressive Phänomene

2.1 Sexualisierung religiöser Themen und Figuren

Grundsätzlich haben Blasphemievorwürfe mit der Wahrnehmung von fundamentalen Grenzüberschreitungen zu tun, in denen das, was als heilig und damit unantastbar interpretiert wird, als profaniert erscheint. Diese Überschreitung wird auf unterschiedliche Weise inszeniert.⁸ Beispielhaft sollen folgende Wahrnehmungsereignisse, die als Transgressionen erscheinen, diskutiert werden: die Sexualisierung religiöser Themen und Figuren, das Evozieren von Ekel durch den Umgang von heiligen Objekten und Körperflüssigkeiten im künstlerischen Prozess sowie die Überschreitung der Grenze zwischen Begehren und Tod sowie zwischen Mensch und Tier in der Projektion des eigenen Leidens auf die Figur des gekreuzigten Christus.

Die sexualisierte Darstellung religiöser Figuren und Objekte irritiert die Geschlechterordnung, wenn beispielsweise der gekreuzigte Christus bzw. Jesus von Nazareth beim letzten Abendmahl mit seinen Jüngern als Frau dargestellt wird. Dabei hat insbesondere das Zeigen nackter Frauenkörper, in der die bildliche Darstellung Jesu Gestalt gewinnt, immer wieder Stürme des Protests, die nicht selten in Blasphemievorwürfen kulminierten, hervorgerufen.⁹ Hier gibt es insbesondere in den USA viele Beispiele, in denen Künstlerinnen der Blasphemie

Islamic strictures and doctrinal presuppositions and the inability to bear criticism of their own beliefs. This rendering of Muslims and Islam is itself a kind of caricature, one that bolsters criticism of Islam, within the United States and Europe, to the effect that its practitioners have no capacity to tolerate caricature.“ WENDY BROWN/JUDITH BUTLER/SABA MAHMOOD, in: Asad, Talal et al. (Hg.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York: Fordham University Press 2013, vii–xx, xi.

⁸ Vgl. hierzu auch PLATE, S. BRENT, *Blasphemy: Art that Offends*, London: Black Dog Publishing 2006, 43.

⁹ Vgl. zur Analyse der Genderthematik innerhalb der Blasphemiediskurse: KORTE, ANNE MARIE, *Blasphemous Feminist Art: Incarnate Politics of Identity in Postsecular Perspective*, in: Braidotti, Rosi et al. (Hg.), *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics* (Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series), London: Palgrave Macmillan 2014, 228–248.

bezüglich worden sind und auf Museen, Kuratorien und Kirchen Druck ausgeübt wurde, die entsprechenden Werke nicht zu zeigen bzw. aus Ausstellungen wieder zu entfernen. So haben beispielsweise Renée Cox' *Yo Mama's Last Supper*, Edwina Sandys' Skulptur *Christa* oder Alma López' *Our Lady* signifikante Kontroversen entfacht.¹⁰ Sandys' Skulptur zeigt eine in Bronze gegossene, weibliche Christusfigur, die an einem durchsichtigen Acryl-Kreuz hängt. Als dieses Werk, das sie bereits neun Jahre zuvor produziert hatte, während der Karwoche im Jahre 1984 in der episkopalen *Church of St. John the Divine* in Manhattan gezeigt wurde, brach ein Sturm der Entrüstung los, der von Hassbriefen und Blasphemievorwürfen begleitet wurde. Der Protest führte dazu, dass der Bischof der episkopalen Diözese von New York die Anweisung gab, die Skulptur zu entfernen, da sie das zentrale Symbol des Christentums entheilige und theologisch nicht zu verantworten sei.¹¹

Renée Cox' *Yo Mama's Last Supper* zeigt in Anlehnung an Leonardo da Vincis Abendmahlsbild die Künstlerin, die als nackte afrikanisch-amerikanische Frau Jesu Platz am Tisch einnimmt.¹² Sie hat die Arme stehend in einer Segensgeste geöffnet, ihre Arme sind umschlungen von einem weißen Tuch, der Oberkörper ist entblößt. Ihr Blick ist schräg nach oben gewandt. Sie ist umgeben von lauter schwarzen Jüngern, die einzige Ausnahme ist Judas, der Verräter, der als weißer Mann dargestellt wird. Die *Catholic League for Religious and Civil Rights* denunzierte Cox' Arbeit als anti-katholische Propaganda, der damalige Bürgermeister von New York City, Rudy Giuliani, wollte im Anschluss an eine Ausstellung von *Yo Mama's Last Supper* im *Brooklyn Museum of Art* einen Decency Panel einrichten, der die Angemessenheit solcher Kunst untersuchen sollte.¹³

Die Transgression, die hier vorgeführt wird, geschieht als visuelle Zitation einer berühmten bildlichen Darstellung einer Abendmahlszene, die mit besonderer Bedeutung aufgeladen ist. Sie kreist wiederum um das Motiv des nackten, weiblichen Körpers einer schwarzen Frau, das in den Resonanzraum sakramentaler Symbolik eingefügt wird.

In den USA lösten auch die Darstellungen der *Virgin of Guadalupe* von Alma López einen Sturm der Entrüstung aus. Unter vielen Latinos, insbesondere denjenigen mit mexikanischer Herkunft, ist die Gottesmutter als Vermittlerin zwischen Gott und Mensch hoch verehrt. Die Virgin ist omnipräsent in der religiösen Populärkultur mexikanischer Gläubiger, die in den USA leben. Abbildungen lassen sich als Abzieher auf Autos, als Graffiti an Wänden und als

¹⁰ Vgl. KORTE, *Blasphemous Feminist Art*, 228 f.

¹¹ Vgl. Bishop Attacks Display of Female Christ Figure, in: The New York Times, 25.04.1984, <http://www.nytimes.com/1984/04/25/nyregion/bishop-attacks-display-of-female-christ-figure.html> (besucht 10.01.2018).

¹² Vgl. LEWIS, SHANTRELLE, *Fear of a Black God – Renee Cox's Yo Mama's Last Supper*, in: ARC. Art. Recognition. Culture, 01.06.2012, <http://arcthemagazine.com/arc/2012/06/fear-of-a-black-god-renee-coxs-yo-mamas-last-supper/> (besucht 17.06.2019).

¹³ PLATE, *Blasphemy*, 44 f.

Werbung für Geschäfte, in denen Alkohol verkauft wird, finden. Die Jungfrau wird als Tattoo auf dem Rücken oder als Aufdruck auf T-Shirts zur Schau gestellt. Frisch zubereitete Tortillas werden mit dem Antlitz der Virgin geschmückt. Gelegentlich wird von Erscheinungen der Virgin erzählt, so wurde sie zuletzt in einem Baum in der Nähe von Watsonville in Kalifornien gesehen. Zumeist wird sie als die schmerzreiche Gottesmutter dargestellt, ihr Blick ist demütig nach unten gewandt, die Handinnenflächen vor dem Oberkörper zum Gebet gegeneinander gelegt. Die Tradition der Schutzmantelmaria aufgreifend wird sie mit einem blauen Mantel umhüllt dargestellt, der Kopf ist bedeckt, das innere Gewand hat ein Rosenmuster, das auf die Bedeutung der Rosen im Erscheinungsmythos verweist. Ihr Körper ist bis auf das Gesicht und die Hände verhüllt. Am unteren Bildrand ist ein Engel zu sehen, der die Abbildung zu halten scheint.¹⁴

In der Geschichte der mexikanischen Unabhängigkeitsbestrebungen wurde die Virgin auch zum Symbol der Befreiung von kolonialer Beherrschung und nationaler Selbstbestimmung. Einer der Anführer der Befreiungsbewegung, Vater Miguel Hidalgo, soll mit dem Schlachtruf: „Tod den Spaniern und lang lebe die Jungfrau von Guadalupe“ gegen die Kolonialherren in den Krieg gezogen sein. Entsprechend lässt sich das Abbild der Jungfrau auf Kriegsflaggen ebenso finden wie auf den Sombreros verarmter mexikanischer Bauern. Als national-religiöse Figur wurde die Virgin dann über die Grenzen Mexikos hinaus auch in anderen lateinamerikanischen Ländern bekannt. Sie ist bis heute ein Symbol für den Widerstand der organisierten Arbeiter in der Landwirtschaft gegen neokoloniale Strukturen und ökonomische Ausbeutung. Innerhalb der katholischen Kirche wurde die Jungfrau zugleich zum Medium der Abbildung patriarchaler Geschlechterverhältnisse und eines repressiven Frauenbildes, nach dem Demut mit Passivität gleichgesetzt wird und als essentialistische Zuschreibung in die religiös-soziale Geschlechterordnung eingeschrieben wird.

Diese zuletzt genannte Linie der ikonographischen Repräsentation griff die Künstlerin Alma López auf, indem sie in einer digitalen Collage aus dem Jahre 1999 die Jungfrau von Guadalupe als vitale, selbstbewusste Chicana in einem Bikini aus Rosen zeigte. Die Brüste und der Geschlechtsbereich sind mit Rosen bedeckt, der restliche Körper zeigt die nackte, braune Haut. Das Motiv der Rosen ist dem traditionellen Mythos, der sich um die Virgin rankt, entlehnt. Das Gewand, das die Schultern bedeckt und den Hintergrund des Bildes ausfüllt, zeigt Abbildungen der aztekischen Mondgöttin Coyolxauhqui. Sie sucht auffordernd den direkten Blickkontakt mit dem Betrachter und hat entsprechend den Blick nicht nach unten gewandt. Die Hände werden nicht in Gebetshaltung dargestellt, sondern sind keck in die Hüften gestemmt. Anstelle eines Engels wird das Bild von einer anderen kurzhaarigen Chicana gehalten, die ihre Arme

¹⁴ Vgl. CALVO, LUZ, *Art Comes from the Archbishop: The Semiotics of Contemporary Chicana Feminism and the Work of Alma López*, in: *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 5 (2004), 201–224, 202.

geöffnet nach oben streckt; ihre Brüste sind entblößt. Eine Geste des Begehrens mag sich hier nahelegen.

López' digitale Collage löste unter konservativen katholischen Gruppierungen sowie unter mexikanisch-amerikanischen Vereinen Aufwallungen aus. Beispielsweise versuchte die Organisation *America Needs Fatima* wiederholt, die öffentliche Präsentation des Kunstwerkes in Museen zu unterbinden.¹⁵ Diese Aktionen erhielten oftmals Unterstützung durch offizielle Würdenträger der katholischen Kirche. So ließ der Erzbischof von Santa Fe, Michael J. Sheenan, im Jahre 2001 verlauten, dass López' Werk *Our Lady* „insulting and sacrilegious“ sei und dass die Jungfrau als Schlampe („tart“) und Prostituierte („street woman“) portraitiert würde.¹⁶ Hier wird auf den klassischen Dualismus von Heilige versus Hure rekurriert, der in der Marienfrömmigkeit seinen Ort hat. Die Gegner, die den Blasphemievorwurf artikulieren, beziehen sich dabei auf die Verletzung ihrer religiösen Gefühle; das Kunstwerk sei ein Angriff auf ihre Liebe für die Jungfrau von Guadalupe und auf ihre Verehrung und Anbetung der Gottesmutter. Mit ihrem Protest wollen sie Jesus zeigen, wie sehr sie seine Mutter lieben. Auch sei dieses Kunstwerk ein Angriff auf ihre nationale Patronin.¹⁷

López hingegen insistiert darauf, dass sie sich selbst als gläubige Katholikin verstehe und diese Form der Darstellung für sie auch ein religiöser Akt sei und somit auch ihr eigener Ausdruck katholischer Frömmigkeit sei, in die präkoloniale Traditionen und feministische Überzeugungen mit einflößen.

An den vorgeführten Beispielen wird deutlich, dass sich in den Konflikten um religiöse Symbolwelten, die sich in den Blasphemiestreitigkeiten zeigen, oftmals

¹⁵ Auf der Webseite von Alma López wurde der folgende Aufruf der katholischen Organisation *America Needs Fatima* aus dem Jahr 2011 dokumentiert, in dem gegen die Ausstellung der Virgin of Guadalupe im Oakland protestiert wurde. Der Abschnitt gibt einen Einblick in die Rhetorik des Blasphemiediskurses: „It is deeply painful to report that Our Lady of Guadalupe, the Patroness of the Americas, is impurely blasphemed at the Oakland Museum of California. The Oakland Museum of California is hosting an art exhibit that includes a digital portrait of Our Lady of Guadalupe wearing a bikini, held aloft by a topless woman-angel! ... You and I cannot sit by idly and do nothing about this awful blasphemy! We must do reparation and lift up our voices in peaceful and prayerful protest. Send the museum your instant e-protest message. The silence and indifference of Catholics encourages the promoters of blasphemy to push their agenda. And why so many blasphemies against the Blessed Mother? I don't have all the answers, but perhaps they're trying to shake the deep love and veneration you and I have for Holy Mary. If the promoters of blasphemy hope to dull our love for God's Holy Mother with these shocking and repeated attacks, they are wrong! Much to the contrary – you and I will strive to increase our love for the Blessed Virgin Mary by protesting blasphemy with ever-greater zeal and increasing our acts of reparation! I'm sure you agree that we must rise to this occasion and protest, with all our hearts. We must show Jesus that we care, and that we love His Mother, the Patroness of the Americas, and that we will defend Her holy honor no matter how many times She is attacked and insulted. And our prayerful protest and reparation is the only way of showing our gratitude and our only hope of redeeming ourselves.“ <http://www.almalopez.com/ORnews3/20110400.html> (besucht 18.03.2020).

¹⁶ CALVO, *Art*, 202.

¹⁷ Vgl. <http://www.almalopez.com/ORnews3/20110400.html> (besucht 18.03.2020).

auch eine Auseinandersetzung um die Normativität sexuellen Begehrens sowie um die Darstellung geschlechtlicher Körperlichkeit spiegelt. Hier verschränken sich zwei Diskurse, in denen Deutungsmacht ausgehandelt wird. Zum einen geht es um die Frage nach der Grenze dessen, was in Sachen Religion noch als angemessen gilt und folglich gesagt und gezeigt werden darf und zum anderen geht es um die Repräsentation von Geschlecht und Begehren. In diesem Feld, in dem sich beide Diskurse berühren, können Blasphemievorwürfe in ihrer Wirkung intensiviert werden:

The deliberate and ostentatious interplay of gendered corporeality and (homo)sexuality with religious themes forms the symbolic arena of this fight. The clashes that these works of art engender are positioned on the fault line of religion and secularity, and their controversiality is deeply embedded in the ideological debates over this demarcation.¹⁸

2.2 Abjektionen: Körperflüssigkeiten und Ekel

Angegriffen werden darüber hinaus Kunstwerke, die in exzessiver Weise das Symbol des Kreuzes mit Körperflüssigkeiten in Verbindung bringen. So hat der österreichische Aktionskünstler Hermann Nitsch Aufruhr mit seinen Performances erzeugt.¹⁹ In seinem *Orgien Mysterien Theater*, das er bereits in den sechziger Jahren entwickelte, kreierte er mittels Versatzstücken aus der katholischen Messliturgie und aus paganen Mythen ein Opferritual, in dessen Vorfeld ein Stier und fünf Schweine geschlachtet wurden.²⁰ Die durch die Schlachtung zur Verfügung stehenden 600 Liter Blut wurden auf dem grausigen Höhepunkt dieses Spieles in Kreuzigungs-, Speerungs- und Ausweidungsaktionen dem Publikum vor Augen geführt. Aufgespreizte Tierkörper wurden mit Gedärmen und Innereien gestopft und mit Wasser, Blut und Schleim übergossen. An Teilnehmende, die mit verbundenen Augen an Kreuze gefesselt wurden, wurden Tierkadaver gebunden, deren Leiber aufgespießt worden waren. Nach Nitsch werde hier das Opfer für die Blutschuld des Daseins vollzogen. Die Passion Christi sollte durch das Ausweiden und Kreuzigen toter Tierkörper sowie durch das Schütten von Tierblut auf schneeweiße Laken zum Klang von Kirchenglocken vergegenwärtigt werden. Berührt werden die Motive der Wandlung, des Abendmahls, der Kreuzigung aber auch die Orgiastik des Dionysius, die Tötung des Orpheus oder die Blendung des Ödipus als Kastrationssymbol. Zentral ist für Nitsch das Motiv des Tieropfers, das als Ersatz für das Menschenopfer

¹⁸ KORTE, *Blasphemous Feminist Art*, 229.

¹⁹ SCHMIED, WIELAND, Blasphemie oder Theodizee? Über das Orgien Mysterien Theater des Hermann Nitsch, in: Dieckmann, Bernhard (Hg.), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen: religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie*, Münster: LIT-Verlag 2001, 99–120.

²⁰ Vgl. NITSCH, HERMANN, *Das Sechstagespiel des Orgien Mysterien Theaters Printendorf 3.–9. August 1998*, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag 2003.

fungiert. Insbesondere die inszenierten Tierzerreißen und Ausweidungen sollen Resonanzen zu Freuds Vorstellung der Totemmahlzeit freisetzen.

In seinem *Blutorgelmanifest* beschreibt Nitsch seine Kunstproduktionen als eine „Form der Seinsmystik“, mit der er das „scheinbar negative, unappetitliche, perverse, obszöne, die brunst und die daraus resultierende opfer-hysterie (auf sich nimmt), damit IHR EUCH den schamlosen abstieg ins extrem erspart“.²¹ Durch das Evozieren von Ekelgefühlen und ekstatischen Rauschzuständen will Nitsch eine ästhetische Opferersatzhandlung vollziehen, die dazu animieren solle, im politischen Leben dem Blutausch zu wehren.

Der Erkenntnisprozess, den Nitsch mit seinem *Orgien Mysterien Theater* einleiten will, soll durch die synästhetische Wahrnehmung der Teilnehmenden und des Publikums bis aufs Äußerste herausgefordert werden. Die Produktion von Abscheu ist intendiert, Ekelgefühle sollen durch den Einsatz von Körpersekreten und Flüssigkeiten stimuliert werden.²² Nur durch den Durchgang durch diese physischen Reaktionen sei es nach Nitsch möglich, zur Erkenntnis des fundamentalen Erlösungswunsches des Menschen vorzustoßen:

das mythische gleichnis von tod, opfer, auferstehung und erlösung durchzieht das o.m. theater gewissermassen als leitmotiv und ist abbild des menschlichen (erlösungs-)wunsches nach überwindung des todes und seelischer reinigung. Zwei extreme lebenssituationen umschliessen das spiel. OPFER UND AUFERSTEHUNG. die gesamte empfindbare welt muss sich im spiel spiegeln. Das hinabsteigen ins unbewusste, ins vegetative, in den schlaf, ins opfer, in die perversion, in den tod muss vollzogen werden, damit der erlöste auferstehungsjubel seinen gegensatz und seine wirklichkeit findet.²³

An anderer Stelle betont Nitsch, dass die Konfrontation mit der Körperflüssigkeit des Blutes alle, die in die Aktionskunst involviert seien, mit dem rohen pulsierenden Leben selbst konfrontiere. Hier will er die Verbindung mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis oder der Kreuzigung herstellen und auf die tiefgründige Lebensmacht verweisen, die sich im Erlösungswerk Christi zeige.

Im Verlauf seines Schaffens wurde Nitsch immer wieder aufgrund des Ziehens dieser Verbindungslinien Blasphemie vorgeworfen. Die religiösen Konnotationen der Wiener Aktionskunst wurden heftig attackiert; Nitsch erhielt sogar Morddrohungen.²⁴ Sowohl geistliche Würdenträger als auch politische Funktionäre trugen Blasphemievorwürfe als Antwort auf seine Performancekunst vor.

²¹ NITSCH, *Das Sechstagespiel*, XI.

²² Nitsch listet folgende Substanzen auf: „eidotter, lamm- und stierblut, 40 Grad warme, rote farbe – zinnoberrot, wasser, in dem fleisch gewaschen wurde, wein, mit lauem wasser getränktes brot, in rotwein getauchtes weisses brot (weizenbrot) ...“ NITSCH, *Das Sechstagespiel*, XII.

²³ NITSCH, *Das Sechstagespiel*, XIII.

²⁴ Blüten für die Kunst. Wie der Österreicher Hermann Nitsch sein „Sechs-Tage-Spiel“ bei Wien inszeniert, in: focus online Nr. 32 (1998), http://www.focus.de/kultur/medien/aktion-bluten-fuer-die-kunst_aid_174705.html (besucht 19.01.2018).

Nitsch selber steht diesen Zensurbestrebungen und den Attacken kritisch gegenüber. Zugleich wehrt er die Blasphemievorwürfe nicht ab, sondern verstärkt sie. Für ihn gehören blasphemische Akte der Mythenschändung zu dem Erkenntnisprozess, der den Zugang zu den heiligsten Symbolen der Religion erst ermöglicht.²⁵ Im Gegensatz zu vielen anderen Künstlern und Künstlerinnen, die eine blasphemische Intention verneinen, versteht Nitsch die Blasphemie als paradoxes Medium im religiösen Erkenntnisprozess.

Ein anderer Blasphemieskandal, der in die jüngere US-amerikanische Kunstgeschichte einging, weil er u. a. für die opponierenden Stimmen die Ekelschwelle berührt, ist das Werk *Immersion (Piss Christ)* des US-amerikanischen Künstlers Andres Serrano aus dem Jahre 1987.²⁶ Es handelt sich hier um eine 100 × 150 cm großen ilfochromen Druck eines kleinen Kruzifixes aus Plastik, das in eine goldgelb-rosé erscheinende Flüssigkeit eingetaucht ist, aus der kleine Luftblasen aufsteigen. Serrano informierte das Publikum, dass es sich hier um seinen eigenen Urin in einem Glasbehälter handle. Diese Fotografie gehört in eine Reihe von Abbildungen, in der andere Statuen in Flüssigkeiten wie Milch und Blut eingelassen wurden.

Serranos Arbeit löste in den USA eine Kontroverse aus, die den Zusammenhang von Ästhetik und Religion berührt. Handelt es sich hier um die respektlose Darstellung eines zentralen Symboles des christlichen Glaubens oder um eine Darstellung, die den formalen Kriterien eines ästhetisch anspruchsvollen Werkes entspricht?²⁷ Serrano selbst wehrte sich gegen eine eindimensionale Deutung; er wolle weder ein politisches Statement machen noch die christliche Religion verunglimpfen. Gleichwohl sieht Serrano dieses Werk als eine Antwort auf die Bagatellisierung und Kommerzialisierung christlicher Symbolik in der amerikanischen Kultur.²⁸ Damals äußerte insbesondere die *Catholic League for Religious and Civil Rights* ihren Unmut und artikulierte einen Blasphemievorwurf. Sie übte Druck mit dem Verweis aus, dass das Werk von dem mit Bundesmitteln unterhaltenen *National Endowment for the Arts* mit 15.000 USD bezuschusst worden war und forderte die Kürzung öffentlicher Mittel für den NEA. Hinzugesellten sich sowohl Politiker der republikanischen Partei wie Al D'Amato,

²⁵ EDINGER, NIKOLAUS, *Kathartische Exzesse. Eine Reise durch die Empfindungswelten des Orgien Mysterien Theaters von Hermann Nitsch*, Hamburg: Disserta Verlag 2013.

²⁶ SERRANO, ANDRES, *Immersion (Piss Christ)* 1987, http://www.artnet.de/usernet/awc/awc_worddetail.asp?aid=424202827&gid=424202827&cid=74183&wid=425106388 (besucht 17.06.2019).

²⁷ Beispielsweise beschreibt die Kunstkritikerin Lucy R. Lippard Serranos Werk als ein „darkly beautiful photographic image ... the small wood and plastic crucifix becomes virtually monumental as it floats, photographically enlarged, in a deep rosy glow that is both ominous and glorious.“ ELDRIDGE, RICHARD, *An Introduction to the Philosophy of Art*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, 211.

²⁸ ELDRIDGE, *An Introduction*, 211.

der das Bild als würdelosen Müll charakterisiert hatte, als auch führende Persönlichkeiten evangelikaler Kreise.²⁹

Immersion (Piss Christ) rief eine besondere Destruktionswut hervor; die insgesamt zehn existierenden Exemplare wurden immer wieder attackiert, u. a. bei Ausstellungen in Australien, Schweden und den USA. 2011 war das Bild in einer Ausstellung in Avignon von empörten französischen Katholiken mit einem Hammer demoliert worden – die Spuren sind noch zu erkennen –, begleitet von wochenlangen Protestbriefen und -märschen.³⁰ Akte der Destruktion, der Ausgrenzung und der Zensur, die mit Ekelgefühlen einhergehen, haben grundsätzlich die Funktion, ein Regelsystem zu stützen, das Normalisierungsprozesse im Bereich der Religion, der Kunst und der Moral sozial-interaktiv zur Geltung bringt.

Die massiven Abwehrreaktionen gegen die Arbeiten von Nitsch und Serrano haben m. E. damit zu tun, dass sie für viele Menschen eine Ekelschwelle überschreiten. Aurel Kolnai beschreibt den Ekel als eine Abwehrreaktion, die sich vor allem gegen Organisches, z. B. gegen Körperflüssigkeiten, richtet.³¹ Werden diese Substanzen mit heiligen Symbolen und religiösen Ritualen in Verbindung gebracht, verstärken sich die Gefühlsregungen. Der Ekel ist eine höchst ambivalente Gefühlsregung, da die auslösenden Objekte nicht nur abstoßend wirken, sondern zugleich die Aufmerksamkeit fesseln. Ekelgefühle sind leiblich situiert und zeigen sich als Abscheu. Die Abwehrreaktion kann dabei in massive Aggression umschlagen. Man muss sich trennen von dem, was einen überschwemmt, ja mehr noch, das, was zugleich abstößt und anzieht, gehört in die Sphäre der Verwerfung. Das Konzept der Verwerfung bzw. der Abjektion hat die Psychoanalytikerin und Literaturwissenschaftlerin Julia Kristeva weiter ausgebaut.³² Ihr geht es dabei weniger um die Vorstellung, dass primär Objekte Ekel auslösen; vielmehr ist es ihr an der Exploration der Beziehung von Menschen zu bestimmten materiellen Dingen gelegen. Nicht das Blut oder der Urin an sich sind dann das Abjekt, sondern das Bedrohliche oder Unheimliche, das bei den Betrachtenden ausgelöst wird.

When I am beset by abjection, the twisted braid of affects and thoughts I call by such a name does not have, properly speaking, a definable *object*. The abject is not an object facing me, which I name or imagine. Nor is it an object, an otherness ceaselessly fleeing in a systematic quest of desire. What is abject is not my correlative, which, providing me with

²⁹ Vgl. SCHWEIZER, EVA C., Die Rückkehr von ‚Piss Christ‘, in: ZEIT-Online, 28.09.2012. www.zeit.de/kultur/kunst/2012-09/andres-serrano-ausstellung-new-york (besucht 15.01.2018).

³⁰ SCHWEIZER, *Die Rückkehr*.

³¹ KOLNAI, AUREL, *Ekel, Hochmut, Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007, 7–65.

³² KRISTEVA, JULIA, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press 1982.

someone or something else as support, would allow me to be more or less detached and autonomous. The object has only one quality of the object – that of being opposed to I.³³

In psychoanalytischer Perspektive geht es dabei auch um die Ablösung von der Mutter, die im Unbewussten mit schleimigen, flüssigen Substanzen verbunden wird. Laut Kristeva konfrontiere der mit dem Abjekt verbundene Ekel das Ich mit seinen Ängsten und erfülle damit die fundamentale Aufgabe, die Distinktion zwischen dem Selbst und dem Fremden zu ermöglichen.

2.3 Leidensprojektionen: Begehren und Tod

Eine weitere künstlerische Praxis, die als respektlose Grenzüberschreitung gegenüber der christlichen Religion wahrgenommen wurde, ist die Thematisierung dramatischer menschlicher Leidenserfahrungen mittels Projektion auf die Figur des leidenden Christus. Diese Projektionen werden beispielsweise durch die Überschreitung der Grenze von Mensch und Tier oder von Begehren und Tod zur Sprache gebracht.

Im Jahr 1986/87, auf dem Höhepunkt der Aidsepidemie in den USA, schuf der Künstler David Wojnarowicz die Filmcollage *A Fire in My Belly*.³⁴ Zu sehen sind dort kurze Bildsequenzen, die Straßenszenen in Mexiko City zeigen, die Armut der Menschen, den Müll am Straßenrand, patrouillierende Polizisten. Hinzu kommen populärreligiöse Gegenstände, die am Tag der Toten, dem *Día de los Muertos* eine wichtige Rolle spielen, wie Totenschädel, süßes Brot und Grabstätten, die herausgeputzt werden. Dieses Fest, das der Künstler in seinem Film aufgreift, ist keine traurige Beerdigungsfeier, sondern ein Volksfest, an dem die temporäre Wiedervereinigung mit den Toten und den Ahnen zelebriert wird.

Die Symbole werden in der Filmcollage allerdings verfremdet. Aus den Totenschädeln aus Zuckerguss, die im Bäckerladen gekauft werden können, werden Schädel von verbrannten Leichen; das Weißmehlbrot wird aufgebrochen und dann mit einem roten Faden zusammengenäht. Dieses Motiv ist eines der strukturierenden Elemente in der Collage, es wird wiederholt gezeigt; parallel zu dieser Szene wird mit demselben Faden einem Menschen der Mund zugenäht. Weitere Elemente sind Golddukaten, die zunächst auf dem Boden liegen und später von blutverschmierten und bandagierten Händen auf den Boden geworfen werden.

³³ Vgl. KRISTEVA, *Powers*, 2.

³⁴ WOJNAROWICZ, DAVID, *A Fire in My Belly: A Work in Progress*, 1986/87; schwarz-weiß und farbig. Dieses Werk existiert in zwei Versionen. Diejenige, die zensiert wurde, ist die modifizierte Version eines siebenminütigen Fragments, das vermutlich in die andere 13-minütige Version integriert werden sollte. Beide Filme blieben Fragment und wurden nie fertig gestellt. Entsprechend wählte Wojnarowicz den Untertitel. Siehe die längere Version: <https://www.youtube.com/watch?v=gHRCwQeKCuo> (besucht 17.06.2019); die kürzere Version: <https://www.youtube.com/watch?v=6APlzvXcgg> (besucht 17.06.2019).

Weiter zu sehen ist ein Holzkreuz mit einem Korpus, das langsam von einer Horde Ameisen bevölkert wird. Die Ameisen werden in mehreren Close-Ups vergrößert, ebenso wird der Korpus in verschiedenen Sequenzen gezeigt, die blutenden Wundmale ebenso wie ein ausgemergelter Leib, aus dem die Rippen und die Knochen stark hervortreten. Hinzu kommt ein lebendig erscheinendes Gesicht mit einer Dornenkrone, ein Auge ist geschlossen, der Mund ist halb geöffnet, Blut und Schweiß laufen über das Gesicht. Das Blut tropft in einen Teller und wird dort aufgefangen. Nach einer Weile schließt der Dornenkronenchristus beide Augen. Eingefügt sind Szenenwechsel, die erotische Anklänge haben. Ein Mann, dessen Gesicht nicht zu sehen ist, zieht sich langsam aus, Hemd, T-Shirt, Hose, es folgt eine Masturbationsszene, das Tempo der Szenen wird schneller, die Cuts werden härter. Und wieder wird der Christus mit der Dornenkrone gezeigt, die Ameisen, die schließlich auch die Gräber bevölkern. Viele der Bildfetzen, die in kurzen, hektischen Sequenzen aufflackern, evozieren in der Gesamtanlage der Collage die Verbindung von (homo)sexuellem Begehren und Tod.

Die siebenminütige Sequenz hatte zunächst keine musikalische Unterlegung. Als Wojnarowicz sich entschied, diese für Rosa von Praunheims Dokumentarfilm *Silence=Death*³⁵ in einer weiter gekürzten Version zur Verfügung zu stellen, wurde sie mit Diamanda Galás' Song *This is the Law of the Plague* unterlegt.³⁶ Der Text des Liedes bezieht sich auf Gesetze zum Thema Reinheit und Unreinheit in Lev 15. Galás interpretiert ihren Gebrauch des Textes für die Filmcollage wie folgt:

My liturgical treatment of Leviticus is a march of the priests and lawmakers forcing the unclean from the gates of the City into warehouses out of town, and is very *gently* illustrated by David's depiction of the crucified Christ covered with ants. Ants are only *one* of the many insects and animals that would cover a man removed from his village and deposited in a leper asylum. There would also be maggots and rats and crows. David was *gentle*, I must insist.³⁷

Galás bezichtigt Ärzte, Politiker und Kirchenvertreter, ihren Anteil an der brutalen Ausgrenzungsmaschinerie während der ersten Phase der Aids-Epidemie gehabt zu haben, in der es keine staatlich abgesicherte Versorgung der

³⁵ Rosa von Praunheims Dokumentarfilm *Silence=Death* (1990) beinhaltet Interviews mit New Yorker Künstlern sowie deren künstlerische Antworten auf die Aids-Krise. Neben Allen Ginsberg und Keith Haring kommt auch David Wojnarowicz mit seinem Filmfragment zu Wort.

³⁶ Dieser Song stammt aus Diamanda Galás' *Plague Mass*, die in der *Cathedral of St. John the Divine* im Jahre 1991 aufgeführt wurde. Das Stück *This is the Law of the Plague* hatte sie bereits im Jahr 1986 komponiert. (https://www.youtube.com/watch?v=Z_0Le8qZTVo [besucht 17.06.2019]).

³⁷ GALÁS, DIAMANDA, Statement on David Wojnarowicz's *A Fire in My Belly*, 02.12.2010, <http://diamandagalas.com/writings/david-wojnarowicz-a-fire-in-my-belly/> (besucht 20.01.2018).

Kranken gab, fundamentalistische Christen von der Schwulenseuche sprachen, die katholische Kirche weiterhin den Gebrauch von Kondomen untersagte und in der Politiker des Repräsentantenhauses darüber spekulierten, HIV-positive Menschen vor den Toren der Stadt in einem Quarantänelager wegzusperren. Inmitten dieser wütenden Anklage entwickelt Galás dann ihre eigenen kreuz-theologischen Überlegungen, mit denen sie versucht, der Zensur ihrer Kunst und der Blasphemiekritik entgegenzutreten:

But Christ was not a Christian!!!! He was a visionary and a fighter who wished to open the doors of the sanctuaries to the sick, and for this he was murdered by the lawmakers. The word ‚sanctuary‘ is based upon the Greek expression *ithiateron thomation*, which means ‚safe harbor, private room, a space of one’s own‘. It also is based upon the Greek expression *ieros assilon*, which means ‚holy asylum‘, an asylum from predators. To call the name of the exhibition *Hide/See: Difference and Desire in American Portraiture* and remove this work from it because it is too unpleasant strikes me as truly shocking. Is this film an insult to the spirit of Twinkletoes’ whitebread Christmas, to his Christmas tree and its friendly beacons of light which whisper ‚Good cheer, One and All!‘?

The video was removed. *The cross* is a symbol of the *crucifixion*, among the cruelest tortures in the world. This is the sentence of slow and horrific death in which the spinal column breaks and the organs rupture. This is the torture for the *worst* of outlaws – the man who protested that the sick and the poor were not allowed into the church for the crime of being perceived as *unclean* rather than ‚pristine‘, and moneyed for his advocacy that the church be a sanctuary to the sick, rather than a citadel for the rich family man, who comes to exchange invitations for tea and other such serious matters with other rich family men.

David Wojnarowicz was a great artist who died a terrible death in 1992. It was one of the worst times in this country for people with AIDS. My brother, Philip-Dimitri Galás, died six years before him in 1986 of the same disease in San Diego. There was no hope whatsoever then for this disease.

So, what is so shocking about the truth now in 2010? Does it remind the clergy and the lawmakers of what the cross stands for: *Punishment and savage cruelty*, and make ugly with the *nice* and *friendly warm* xmas spirit? Who in countries other than our own are dying horrific death of AIDS this Christmas? Christmas comes but once a year. And your Life? It comes to you but once.³⁸

Galás zeichnet hier das Bild eines rebellischen Christus, der den Stigmatisierten und Kranken Schutz gewährt und aufgrund dessen von den Gesetzgebern mit Folter und letztlich dem Tod am Kreuz bestraft wird und das Bild einer Kirche, die den Geist Jesu verrät.

Ihr Text entstand im Zusammenhang einer Blasphemiedebatte, die *A Fire in My Belly* 23 Jahre später, also im Jahr 2010, entfachte, als er im Rahmen der Ausstellung *Hide/Seek: Difference and Desire in American Portraiture* in der *National Portraiture Gallery/Smithonian Institution* in Washington DC gezeigt werden sollte. Die Kuratoren erlagen dem Druck der *Catholic League* und ent-

³⁸ GALÁS, *Statement*.

fernten den Film aus der Ausstellung. Diese Zensur wiederum animierte das *Museum for Modern Art* in New York City, den Film nur wenige Monate später zu zeigen und schlussendlich in den kommenden Jahren viele der Werke von Wojnarowicz zu kaufen.

Der Film inszeniert verschiedene Grenzüberschreitungen: Die Tier-Mensch-Grenze wird durchlässig, wenn das Heer der Ameisen langsam, aber sicher den Korpus eines am Boden liegenden Kreuzes in Besitz nimmt. Diese Szene erfuhr den schärfsten Protest. Von wohlwollenden Unterstützern wurden sie im Sinne Galás als Kritik an der Verwerfung und Ausgrenzung der Sterbenden und der Toten gedeutet. Andere sahen in dieser Szene einen bildlichen Ausdruck für die Begleitung des quälenden Sterbens seines Partners Peter Hujar, der an den Folgen der HIV-Infektion verstorben war. Der Zusammenhang von Tod und Begehren wird thematisiert sowie die Verbindung menschlichen Leidens – hier im Kontext der Aids-Krise der achtziger Jahre – mit dem leidenden Christus am Kreuz. Die Rückkehr der prämodernen Erfahrung einer zunächst unkontrollierbar erscheinenden Epidemie korreliert in diesem Film mit der Rückkehr der spätmittelalterlichen Ikonographie des leidenden Christus, der die Male tödlicher Krankheit am Kreuz auf sich zieht.³⁹

Die Kreuzesdarstellungen des deutschen Künstlers Martin Kippenberger (1953–1997) sind ein weiteres Beispiel für einen Blasphemiestreit, der sich um ein Zentralmotiv der christlichen Ikonographie rankt und in dem die Mensch-Tier-Überblendung zum Stein des Anstoßes wurde. Kippenbergers Werke lassen sich den *Neuen Wilden* zurechnen, die in der Spur des Dadaismus mittels Spott und Provokation den „herrschenden“ Kunstbegriff zu dekonstruieren suchen.⁴⁰

Martin Kippenbergers Skulptur *Zuerst die Füße* entfachte im Jahre 2008 den sogenannten ‚Bozener Bilderstreit‘.⁴¹ Die im Jahr 1990 entstandene 130 × 110 × 25 cm große hölzerne Skulptur zeigt einen ans Kreuz genagelten giftgrünen Frosch. Pickel und Pustel übersäen das Gesicht und den gesamten Körper. Die Zunge hängt dem Frosch aus dem Hals, in seiner linken Hand hält er einen Bierkrug und in der rechten Hand ein Ei. *Zuerst die Füße* entstammt einer Serie von ähnlichen Objekten, die sich im Hinblick auf die farbliche Gestaltung der Frösche, der Positionierung der Tierfigur am Kreuz sowie weiterer ikonographischen

³⁹ Ein klassisches Beispiel für dieses Phänomen ist Matthias Grünewalds Darstellung des gekreuzigten Christus (Isenheimer Altar), auf dessen Hautoberfläche die Eiterbeulen zu sehen sind, die durch den Ergotismus hervorgerufen wurden. Vgl. hierzu BIELER, ANDREA, *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie Bd. 90), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 98–100.

⁴⁰ MERTIN, ANDREAS, Das Kreuz mit der Kunst. Bildende Kunst und Religion in der Gegenwart, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), 136–145, 142 f. <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-01/10.pdf> (besucht 27.01.2017).

⁴¹ KIPPENBERGER, MARTIN, *Zuerst die Füße*, <https://tirvl.or.at/stories/303389> (besucht 17.06.2019).

Details voneinander unterschieden und doch zugleich ein zusammenhängendes Ensemble waren.

Zu Papst Benedikt XVI. gesellte sich als Kritiker der Präsident des Regionalrates von Südtirol, der, um die Entfernung der Skulptur zu erwirken, sogar in den Hungerstreik trat. Auch er brachte ins Spiel, dass dieses Werk die religiösen Gefühle vieler Menschen verletzen würde. Die Museumsleitung reagierte in diesem Streit apologetisch: Es ginge hier gar nicht um Religion. In diese Skulptur sei neben vielem anderen auch der Kampf des Künstlers mit seinen Süchten eingeflossen.⁴²

Die vorgestellten Beispiele verdeutlichen, dass die künstlerischen Anknüpfungen an die Kreuzigungsszene besonders heftige Abwehrreaktionen hervorrufen, insbesondere weil hier mit den beschriebenen Transgressionen gearbeitet wird und der Zusammenhang von Tod und Begehren thematisiert wird.

Ich breche an dieser Stelle meine beispielhafte und kursorische Darstellung von Blasphemiestreitigkeiten im Feld der Kunst ab, die in den USA und in Europa in den vergangenen Jahrzehnten im Hinblick auf den Umgang mit zentralen christlichen Symbolen entstanden sind.⁴³

3. Tabusphären: der Substruktionsbereich des Religiösen

Viele der hier kurz vorgestellten Werke gehören in den Substruktionsbereich der Religion, in den Unterbau des Religiösen, der von der Logik des Tabus beherrscht wird. Tabus verweisen auf die Sphäre des Verbotenen in einer Gesellschaft. Diese Sphäre wird normalerweise mehrheitlich auch ohne Durchsetzung vernünftiger Verhaltensformen, z. B. durch Sitte und Gesetz respektiert. Tabus sind der Nährgrund für vorrationale und auch für religiöse Haltungen – sowohl der Ehrfurcht als auch der Abscheu. Sie kreieren in kollektiven, oftmals nonverbal plausibilisierten Verständigungsprozessen ein Wissen über das, was nicht gezeigt und worüber nicht gesprochen werden darf.

Zu diesen Prozessen gehört dann auch der entsprechende Verhaltenskodex: Man soll sich fernhalten; man spricht nicht darüber; es existiert ein Sprech- und ein Bilderverbot in den Tabuzonen der Gesellschaft und der Religion. Entsprechend beziehen sich Verbote auf die Konstruktion einer Trennung von Phänomenen und Welten, die als im Gegensatz aufeinander bezogen erfahren werden,

⁴² Vgl. zum Verlauf des Konfliktes insgesamt BELTZUNG, LOUISE/KHORSAND, SOLMAZ, Im Herrgottswinkel. Ein gekreuzigter Frosch ließ in Südtirol die Volksseele kochen. Ein Zahnarzt in Innsbruck hat ihm Asyl gewährt, in: ZEIT-Online Nr. 4/2009, 15.01.2009 <https://www.zeit.de/2009/04/A-Frosch> (besucht 27.01.2017).

⁴³ Es können noch weitere künstlerische Strategien genannt werden, die den Blasphemievorwurf entzündet haben, wie z. B. die Depotenzenierung und Lächerlichmachung zentraler religiöser Figuren oder die Kritik politischer Verhältnisse, z. B. der Verherrlichung von Krieg und Gewalt. Vgl. hierzu PLATE, *Blasphemy*.

wie z. B.: heilig-profane, rein-unrein, Mann-Frau, Mensch-Tier, Gott-Mensch. Der Ignoranz dieser Unterscheidung gegenüber kann etwas Bedrohliches anhaften; die Transgression wird oftmals mit Bestrafung bedroht.

Tabus sollen im Substruktionsbereich der Religion bleiben, unbesprochen und unsichtbar. Tauchen sie auf oder werden sie ans Licht gezerrt, dann geht dies oft mit Konflikten und Verwerfungen einher, die aggressiv aufgeladen und mit einem Abwehrgestus verbunden sind. Die Heftigkeit, mit der Blasphemievorwürfe vorgetragen werden, hat m. E. hier eine ihrer Ursachen. Die aggressive Energie, die immer wieder zum Vorschein kommt, entlädt sich in der Zerstörung von Kunstwerken, in Gewaltandrohungen bis hin zum Mord an Künstlern und Journalisten. Charakteristisch für den Kampf gegen Tabubrechende ist, dass oftmals kein Raum für den rationalen Diskurs bleibt und in diesem Sinne die Vorwürfe inhaltlich entleert sind.

4. Theologische Wendung

Die beschriebenen Konfliktkonstellationen, die durch Kunstwerke provoziert wurden, sollen abschließend noch einmal mit einigen theologischen Überlegungen ins Gespräch gebracht werden. In theologischer Hinsicht lässt sich festhalten, dass im Christentum mit der Vorstellung von der Inkarnation die fundamentale Transgression einer Grenze in den Blick kommt: Gott wird Mensch, das Wort wird Fleisch, der unendliche Gott tritt in die Endlichkeit ein. Diese Transgression hat Künstler und Künstlerinnen, Glaubende und Verächter der Religion immer wieder inspiriert, eine Response zu artikulieren. Mit dem ins Fleisch-Kommen-Gottes wird immer wieder die inkarnatorische Imagination berührt, die zwangsläufig den Substruktionsbereich des Religiösen aktiviert und Phänomene wie das Begehren, die Gewalt und den Ekel heraufbeschwört.⁴⁴

Insbesondere in den Blicken auf das Kreuz, die in der christlichen Religionspraxis ästhetisch in die Welt gebracht werden, bewegen sich Glaubende im Grenzbereich des Tabus. Hier verdichtet sich die blasphemische Urszene, weil jetzt das/der Heilige am Ort der Gewalt und der Menschenverachtung zu finden ist. Wir bleiben auf Distanz und schauen weg oder ritualisieren im Hinsehen die Scheu vor dem Anblick der gequälten Kreatur und dem Gewährwerden des sadistischen Gewaltpotenzials, das Menschen innewohnt. In den Blicken auf das Kreuz findet das Abjekt eine Gestalt und wird Person und der Verworfenen blickt stumm zurück. Es scheint so zu sein, dass die Kunst, die sich der christlichen Symbolsprache bedient, der Theologie immer wieder vor Augen hält, dass Blas-

⁴⁴ Siehe hierzu weiter die kunstgeschichtlichen Analysen von Leo Steinberg, der insbesondere im Hinblick auf die Renaissance ein besonderes Interesse an der Inkarnation und damit an der Sexualisierung der Christusdarstellung konstatiert. STEINBERG, LEO, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago: University of Chicago Press 1996.

phemie Teil der christlichen Tradition ist und immer wieder der Auslegung bedarf. Entsprechend sollte sie nicht einfach pauschal als äußerlicher Feind verstanden werden.

Die spannende Frage ist nun, ob in dieser Ritualisierung der Scheu eine Haltung gegenüber dem Betrachten anderer Gewaltszenen stimuliert wird, die zu größerer Sensibilität und Aufmerksamkeit führt oder zu Abstumpfung, Ignoranz oder dem Zynismus gegenüber dem Leiden anderer. Und selbstverständlich wird hier die christologische Frage berührt. Was sehen wir, wer hängt dort am Kreuz?

Die Kreuzigungsszene, die uns beispielsweise der Evangelist Matthäus vor Augen führt, entblößt in ihren verschiedenen Blickachsen aufs Kreuz die menschliche Fähigkeit zur sadistischen Verspottung des nackten Folteropfers. Dem korrespondiert das sukzessive Verstummen des gequälten Menschen Jesus von Nazareth, das am Ende im Zersplittern der Sprache, in einem Schrei, kulminiert. „Das Kreuz als Ort radikaler Vernichtung wird als Raum menschlicher Ermächtigung offenbar. Ihre tödliche Gewalt widerruft die Lebensmacht Gottes, der sie zu dienen sucht.“⁴⁵ In dieser gewaltvollen Szene ist der tiefste Grund der Gotteslästerung erreicht. Vermutlich ist es so, dass diese tiefgründige Verstörung im Raum der gelebten Religion nicht auf Dauer gestellt werden, sondern immer nur fragmentarisch und momenthaft in das religiöse Bewusstsein, in das ‚Nach-Denken‘ und die Gefühlswelt einbrechen kann.

Christinnen und Christen nähern sich in ihrer Religionspraxis dieser Szene in ihrer Abgründigkeit an, um dann in der Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Auferstandenen sich immer wieder in die Logik der Unterbrechung der Logik der Gewalt verwickeln zu lassen, in der die Lebensmacht Gottes mit aller Macht in den Vordergrund tritt.

Dass insbesondere die kreuzestheologische Imagination das sensible Feld darstellt, in dem sich der Blasphemievorwurf immer wieder entzündet, mag deshalb nicht verwundern. Bereits der Apostel Paulus hat vom Skandalon des Kreuzes gesprochen, das immer wieder ein Ärgernis heraufbeschwört. Künstlerinnen wie Diamanda Galás und David Wojnarowicz haben in ihren visuellen und musikalischen Ausdrucksformen auf ihre je eigene Weise hier eine Spur verfolgt. Das Wort vom Kreuz wird zum synästhetischen Ereignis; es wird auch Bild und Sound und erregt Anstoß.

Religiöse Erfahrung hat mit der Affizierung von dem zu tun, was uns unbedingt angeht. Aufgabe der religiösen Bildung im Raum der Kirche sollte es sein, glaubenden Subjekten zu ermöglichen, in ein selbstreflexives Verhältnis gegenüber den eigenen Aufwallungen einzutreten und die Validität von Blasphemievorwürfen kritisch zu reflektieren. Als blasphemisch verurteilte Kunst besitzt

⁴⁵ HOFF, GREGOR MARIA, Vor dem Kreuz. Blasphemische Inversionen, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemiedebatte*, Herder: Freiburg/Br. u. a.: Herder 2013, 75–90, 88.

ein hohes theologisches Anregungspotenzial. Diese inhaltliche Herausforderung sollte zugleich von einer Gefühlsarbeit in Sachen Religion begleitet sein, in der die Stärkung von Ambiguitätstoleranz gefördert wird.⁴⁶

Literaturverzeichnis

- AMTSBLATT DER EUROPÄISCHEN UNION vom 19.8.2018, in: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/HTML/?uri=CELEX:52017IP0268&from=EN> (besucht am 18.03.2020).
- BELTZUNG, LOUISE/KHORSAND, SOLMAZ, Im Herrgottswinkel. Ein gekreuzigter Frosch ließ in Südtirol die Volksseele kochen Ein Zahnarzt in Innsbruck hat ihm Asyl gewährt, in: ZEIT-Online Nr. 4/2009, 15.01.2009, <https://www.zeit.de/2009/04/A-Frosch> (besucht 27.01.2017).
- BIELER, ANDREA, Ambiguitätstoleranz und empathische Imagination. Praktisch-theologische Erkundungen, in: Bieler, Andrea/Wrogemann, Henning (Hg.), *Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 131–145.
- , *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie Bd. 90), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- Bishop Attacks Display of Female Christ Figure, in: The New York Times, 25.04.1984, <http://www.nytimes.com/1984/04/25/nyregion/bishop-attacks-display-of-female-christ-figure.html> (besucht 10.01.2018).
- Bluten für die Kunst. Wie der Österreicher Hermann Nitsch sein „Sechs-Tage-Spiel“ bei Wien inszeniert, in: focus online Nr. 32 (1998), http://www.focus.de/kultur/medien/aktion-bluten-fuer-die-kunst_aid_174705.html (besucht 19.01.2018).
- BROWN, WENDY/BUTLER, JUDITH / MAHMOOD, SABA, in: Asad, Talal et al. (Hg.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, New York: Fordham University Press 2013.
- CALVO, LUZ, Art Comes from the Archbishop: The Semiotics of Contemporary Chicana Feminism and the Work of Alma López, in: *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 5 (2004), 201–224.
- EDINGER, NIKOLAUS, *Kathartische Exzesse. Eine Reise durch die Empfindungswelten des Orgien Mysterien Theaters von Hermann Nitsch*, Hamburg: Disserta Verlag 2013.
- ELDRIDGE, RICHARD, *An Introduction to the Philosophy of Art*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.
- GALÁS, DIAMANDA, Statement on David Wojnarowicz's *A Fire in My Belly*, 02.12.2010, <http://diamandagalas.com/writings/david-wojnarowicz-s-a-fire-in-my-belly/> (besucht 20.01.2018).
- HASTEDT, HEINER, Was ist ‚Deutungsmacht‘? Philosophische Klärungsversuche, in: Stoellger, Philipp (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief system in Deutungsmacht-*

⁴⁶ Vgl. zum Konzept der Ambiguitätstoleranz BIELER, ANDREA Ambiguitätstoleranz und empathische Imagination. Praktisch-theologische Erkundungen, in: Bieler, Andrea/Wrogemann, Henning (Hg.), *Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 131–145.

- konflikten* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 63), Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- HOFF, GREGOR MARIA, Vor dem Kreuz. Blasphemische Inversionen, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemiedebatte*, Freiburg/Br. u. a.: Herder 2013, 75–90.
- KIPPENBERGER, MARTIN, *Zuerst die Füße*, <https://tirvl.orf.at/stories/303389> (besucht 17.06.2019).
- KOLNAI, AUREL, Ekel, Hochmut, Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- KORTE, ANNE MARIE, Blasphemous Feminist Art: Incarnate Politics of Identity in Postsecular Perspective, in: Braidotti, Rosi et al. (Hg.), *Transformations of Religion and the Public Sphere. Postsecular Publics* (Palgrave Politics of Identity and Citizenship Series), London: Palgrave Macmillan 2014.
- KRISTEVA, JULIA, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press 1982.
- LEWIS, SHANTRELLE, *Fear of a Black God – Renee Cox’s Yo Mama’s Last Supper*, in: ARC. Art. Recognition. Culture, 01.06.2012, <http://arcthemagazine.com/arc/2012/06/fear-of-a-black-god-renee-coxs-yo-mamas-last-supper/> (besucht 17.06.2019).
- LÓPEZ, ALMA, <http://www.almalopez.com/ORnews3/20110400.html> (besucht 18.03.2020).
- MERTIN, ANDREAS, Das Kreuz mit der Kunst. Bildende Kunst und Religion in der Gegenwart, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013), 136–145. <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2013-01/10.pdf> (besucht 27.01.2017).
- NITSCH, HERMANN, *Das Sechstagespiel des Orgien Mysterien Theaters Printendorf 3.–9. August 1998*, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag 2003.
- PLATE, S. BRENT, *Blasphemy: Art that Offends*, London: Black Dog Publishing 2006.
- SCHAEDE, STEPHAN, Mut zur Schlagfertigkeit. Theologische Anmerkungen zum Streit über die Strafbarkeit von Blasphemie, in: zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 16/8 (2015), https://zeitzeichen.net/archiv/2015_August_blasphemie-debatte (besucht 18.03.2020).
- SCHMIED, WIELAND, Blasphemie oder Theodizee? Über das Orgien Mysterien Theater des Hermann Nitsch, in: Dieckmann, Bernhard (Hg.), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen: religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie*, Münster: LIT-Verlag 2001.
- SCHROETER-WITTKKE, HARALD, Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7). Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie, in: Laubach, Thomas (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg/Br. u. a.: Herder 2013.
- SCHWEIZER, EVA C., Die Rückkehr von ‚Piss Christ‘, in: ZEIT-Online, 28.09.2012, www.zeit.de/kultur/kunst/2012-09/andres-serrano-ausstellung-new-york (besucht 15.01.2018).
- SERRANO, ANDRES, *Immersion (Piss Christ)* 1987, http://www.artnet.de/usernet/awc/awc_workdetail.asp?aid=424202827&gid=424202827&cid=74183&wid=425106388 (besucht 17.06.2019).
- STEINBERG, LEO, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Chicago: University of Chicago Press 2¹⁹⁹⁶.
- WOJNAROWICZ, DAVID, *A Fire in My Belly: A Work in Progress*, 1986/87, die längere Version: <https://www.youtube.com/watch?v=gHRCwQeKCuo> (besucht 17.06.2019); die kürzere Version: <https://www.youtube.com/watch?v=6APhlvXcgg> (besucht 17.06.2019).

Essen, Sex und andere Dinge: Filmformen der Blasphemie

UTE HOLL

For modern consciousness, a physiological act – eating, sex and so on – is in sum only an organic phenomenon, however much it may still be encumbered by tabus (imposing, for example, particular rules for ‚eating properly‘ or forbidding some sexual behavior disapproved by social morality). But for the primitive, such an act is never simply physiological; it is, or can become, a sacrament, that is, a communion with the sacred.

Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (1957)

1. Krisen, Körper, Kino

Die Geburt des Kinos 1895 fällt zusammen mit der Veröffentlichung früher Texte einer entstehenden psychoanalytischen Theorie und mit dem ersten großen Blasphemieprozess der Moderne. Dieser verhandelte die Tragikomödie *Das Liebeskonzil* des Psychiaters Oskar Panizza, der sich im Vorsatz als „Dichter von Gottes Gnaden“ bezeichnet¹. Panizzas Stück spielt im Frühjahr 1495, dem „ersten, historisch beglaubigten Datum vom Ausbruch der Lustseuche“², einer syphilitischen Epidemie. Diese sei von Gott gegen eine sexuell ausschweifende Menschheit beim Teufel in Auftrag gegeben und als Strafe verhängt worden. In Panizzas Grotteske debattiert ein gemischtes Personal aus himmlischen und höllischen Figuren die Seuche und ihre Effekte, während es sich selbst im Laufe des Stücks gegenseitig infiziert. Zugleich verhandelt Panizzas historisches Drama dessen Gegenwart um 1900 als medizinisch-mediales Regime und, parallel zu

¹ Oskar Panizza unterzeichnete illegale Drucke seines bereits vom Staatsanwalt konfiszierten Stücks mit „Zürich, den 4. September 1897“. Vgl. <https://gutenberg.spiegel.de/buch/das-liebeskonzil-244/1>.

² <https://gutenberg.spiegel.de/buch/das-liebeskonzil-244/2>.

verschiedenen Massenpsychologien der Zeit, das Problem sozialer und physiologischer Kontamination. Gegen solche technisch und statistisch begründeten Regime wird Gott machtlos in der Moderne.

Kino lässt sich um 1900 selbst als epidemisches Medium bezeichnen. Anders als das Lesen, das das mühsame Erlernen einer Kulturtechnik voraussetzt, ist das Kino ein Dispositiv, dessen Übertragung sich der lustvollen Erfahrung von Reizen, zuerst nur visuellen, verdankt. Es praktiziert eine unwillkürliche Verschränkung von Psyche und Physis in seiner spezifischen Wahrnehmungsform: Der Eindruck von 24 Reizen pro Sekunde, die unterhalb jeder bewussten Wahrnehmungsschwelle synthetisiert werden, lässt im Kino einen Bewegungseindruck halluzinieren. Weil Kino Licht- und Bewegungswahrnehmung physiologisch induziert, ließe es sich als prinzipiell blasphemisch bezeichnen, insofern Gedanken, die es provoziert, von keinem Bewusstsein mehr begleitet, von keinem großen Geist mehr gesichert sein müssen, kinematographisches Wahrnehmen genau am Nullpunkt des Denkens ansetzt und dieses der Verführung durch eine in psychophysiologischen Laboratorien erprobten Apparatur folgt.³

Kino wirkt, wenn man seine physiologische Induktion ernst nimmt, wie eine Droge, wie das Opium in der politischen Ökonomie, seine Träume werden über psychophysische Wahrnehmungsformen abgespielt. Kino operiert prinzipiell an der Schnittstelle von Materialität und Immaterialität der Kommunikation, an der Verbindung von Leib und Seele, an jener Schnittstelle also, die zuvor Sache religiöser Diskurse und Praktiken war. Eine Allianz von Kino und Kirche – oder aber ihre erbitterte Konkurrenz – in der Moderne war in diesem Sinne medientechnisch vorprogrammiert. Der Körper des Menschen ist im Kino daher nicht lediglich Adresse von mehr oder weniger gotteslästerlichen Geschichten, sondern steht im Zentrum einer Politik unwillkürlicher Effekte, unwillentlich produzierter Vorstellungen, die aus dem Außen einer Projektion herrühren, Imaginationen, die technisch induzierte sind. Spätestens mit F. W. Murnaus *Faust* (1925)⁴ hat das Kino selbst diese Verführungen als teuflische inszeniert. Weil die Effekte des Kinos sich in und über Körper ausbreiten, gilt es als Leibhaftigkeit selbst, und setzt sich so prinzipiell dem Vorwurf des Blasphemischen aus. Das gilt umso mehr, wenn es nicht nur Strategien des Teufels, sondern auch solche der Götter im Plural oder im Singular ins Bild setzt.

Blasphemie, die schädigende und gotteslästerliche Rede, wie Salman Rushdie sie den Protagonisten seiner *Satanischen Verse* schlicht als übelriechenden Atem zuschreibt, ist stets strategische Rede, strategisches Zeigen. Sie setzt, nicht nur im Kino, den Protest eines anderen, eines Dritten voraus. Eine Intervention wird erst dann zur blasphemischen, wenn sie entsprechende Anklagen auf den Plan

³ Vgl. dazu LAURETIS, TERESA DE/HEATH, STEPHEN, *The Cinematic Apparatus*, London/Basingstoke: MacMillan Press 1980; und HOLL, UTE, *Kino, Trance und Kybernetik*, Berlin: Brinkmann & Bose 2002.

⁴ *Faust* (DE 1925), R: Friedrich Wilhelm Murnau.

ruff, die ihrerseits eine umfassendere Wahrheit verteidigen oder durchsetzen wollen. Kein Urteil über blasphemisches Handeln kann sich auf den einfachen Sachverhalt einer Wortwahl, eines Sprechakts oder einer ikonologischen Form stützen, sondern umfasst stets eine komplexe kommunikative Konstellation, die Angeklagte, Anklägerinnen oder Denunzianten ebenso wie historische Formen der Öffentlichkeit und deren Institutionen umfasst. Blasphemie wird akut, wenn sich Überschreitung *und* Denunziation treffen, sie versammelt beide Aspekte. Auf dieses komplexere Modell des blasphemischen Prozesses haben sich neuere Forschungen verständigt.⁵ Das Feld blasphemischer Verhandlungen, auf dem sich Diskurse des Religiösen, Juristischen und des Ästhetischen verschränken, lässt sich zugleich auch als eines bezeichnen, auf dem Macht oder Ohnmacht von Aussagen, von Bildern oder, seltener, von Klängen und Geräuschen mit besonderer Akribie verhandelt werden. Blasphemische Prozesse sind daher immer auch Analysen von Machtverhältnissen und ihrer Verfügung über das, was als Wahrheit gilt.⁶

Blasphemisches Reden und Zeigen macht durch Überschreitungen von Grenzen erst auf bestimmte Räume und Regime der Wahrheit und deren implizite Grenzen aufmerksam. Zugleich zeigt es, dass Worte und Dinge als Zeichen und Metaphern auf weitere Kontexte, Orte, Räume hinweisen können, die sonst nicht wahrgenommen werden. In diesem Kontext eröffnet Blasphemie einen vielleicht letzten liminalen Raum, an dem Heiliges und Profanes in der Moderne aufeinanderstoßen und sich gegenseitig ausstellen. Im Kontext des Blasphemischen springen Annahmen moderner Existenz daher als Krisen auf. Die zentralen darunter sind die Gottlosigkeit der Welt, die Endlichkeit menschlichen Lebens, die Verwundbarkeit aller Körper und schließlich ein Begehren, das stets fremden Bahnen folgt. Nirgends werden diese existentiellen Risse, die alle Subjekte durchqueren, so deutlich markiert wie im blasphemischen Kino und in den „Suturen“, den Vernähtungen und Vernarbungen, welche die Diskurse des Politischen ebenso wie die des Religiösen zuletzt noch dagegensetzen. Das frühe Kino wird diese Vernarbung selbst in seinen Montageformen thematisieren.⁷

Es sind vor allem zwei kritische Momente, die blasphemische Bilder und Reden im ausgehenden 19. Jahrhundert bestimmen: erstens eine drohende Implosion der Unterscheidung von Leib und Seele; zweitens die Verbindung der Erfahrung einer Abwesenheit an jener Stelle, die in monotheistischen Kulturen Gott reklamiert, mit der Erfahrung erotischer Ekstasen. Michel Foucault

⁵ Vgl. ZILLINGER, MARTIN, Klare Worte. Jeanne Favret-Saada und die Anthropologie der Blasphemie, in: Schüttpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.), *Begeisterung und Blasphemie*, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2015), 263–266.

⁶ Vgl. FOUCAULT, MICHEL, Die Wahrheit und die juristischen Formen, in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften*, hrsg. v. Defert, Daniel/Ewald, François, unter Mitarbeit von Lagrange, Jacques, Bd. 2, 1970–1975, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 669–792, 694.

⁷ Zum Begriff der Suture, der in der Filmtheorie eine wichtige Rolle spielt, vgl. OUDART, JEAN-PIERRE, Cinema and Suture, in: *Screen* 18/4 (1978), 35–47.

hat diesen letzten Aspekt in seiner *Vorrede zur Überschreitung* anlässlich der Texte von Georges Bataille als Kern aller Erotik bezeichnet: „Müsste man der Erotik, im Gegensatz zur Sexualität, eine präzise Bedeutung geben, so wäre das mit Sicherheit diese: eine Erfahrung der Sexualität, die die Überwindung der Grenze mit dem Tod Gottes in sich verbindet.“⁸ Solches doppelte Überschreiten kultureller Grenzen, erklärt Foucault im Rekurs auf Nietzsche, entspricht einer Denkform, die sich nicht dialektisch in Gegensätzen bewegt, sondern in der sich unbekannte Räume blitzartig erhellen, um sofort wieder zu verschwinden in einer Nacht der Existenz. In diesem Sinne macht auch Blasphemie plötzlich sichtbar, was im Dunkeln bleiben sollte. Blasphemisches, als Überschreitung oder als deren Denunziation, eröffnet einen diskursiven Raum, in dem zur Disposition gestellt wird, was als existentielle Grenze gilt oder gelten soll. In diesem Raum treffen Agenten und Antagonisten des blasphemischen Diskurses aufeinander.

Um die leere Stelle, die der „Tod Gottes“ in der Moderne hinterlassen hat, kreisen Blasphemie und Glauben gemeinsam und gleichermaßen. Während Gläubige jedoch, wenn sie ein Materielles der Körper, ihrer Stoffwechsel, ihrer Sexualität oder sogar ihres Todes in bestimmten rituellen Handlungen aufgehoben sehen, alles Handeln dadurch mit einer weiteren geistigen Wirklichkeit verbinden, operiert Blasphemie exakt mit dem Durchstreichen dieser sakramentalen oder mystischen Verbindung. Essen, Sex und sogar das Sterben verweisen dann auf nichts als eine Leere. Jeder Sinn ist kassiert. Doch gerade die blasphemische oder als Blasphemie interpretierbare Geste verweist zugleich auf einen essentiellen Abgrund, der sich auftut, oder aber auf die Versicherung einer radikalen Diesseitigkeit, die sich offenbart, wenn Essen nur Essen, Sex nur Sex und der Tod nur einfach Tod ist und kein Opfer werden kann. Die Differenz ist entscheidend. Das frühe Kino hat sie in seiner neugierigen Erforschung der Logik von einfachen Bewegungen, Verrichtungen und Körpertechniken ausgespielt. Tom Gunning hat das als „Kino der Attraktionen“ bezeichnet.⁹

Die Entsicherung von Sinn als aggressive oder genüssliche Negativität ist damit ein weiterer Aspekt, den Blasphemisches – als Provokation einer Wahrheit oder deren Denunziation – in der Moderne reklamiert und mit dem Kino teilt. Blasphemische Werke, die jeden Sinn in Frage stellen, ebenso wie Anklagen gegen Blasphemie, die die Sicherung eines Sinns verlangen, sind insofern solidarisch mit der Heuristik von Human- und Sozialwissenschaften, die da System und Sinn suchen, wo sich beobachtbare Körper verhalten. Nicht nur jene, die Mircea Eliade im Jargon der Zeit „Primitive“ nennt, halten den Kommunikationsraum

⁸ FOUCAULT, MICHEL, Vorrede zur Überschreitung, in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. I, 1954–1969, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 320–342, 323 f.

⁹ GUNNING, TOM, The Cinema of Attractions: Early Films, Its Spectator and the Avant-Garde, in: Elsaesser, Thomas (Hg.), *Early Cinema: Space, Frame Narrative*, London: British Film Institute, 1990, 56–62.

zwischen Alltäglichem und Heiligem, zwischen Körpern und Geist offen und unter Spannung. Auch alle Wissenschaften, die eine Komplexität des Verhaltens, „eating, sex and so on“, aus dem Spannungsfeld von Sakralem und Profanem gewinnen, tun es: Anthropologie, Religionswissenschaft, Soziologie. Und an dieser Schnittstelle erweisen sich diese Forschungen auch der Filmwissenschaft verwandt, die der Abbildung und Reproduzierbarkeit von körperlichen, materiellen, konkreten Handlungen Bedeutung und Sinn abzugewinnen hat. Vor allem dreht es sich um Gesten, Haltungen und Handlungen, die am Ende des 19. Jahrhunderts, wie Walter Benjamin in seinem Kunstwerkaufsatz unterstreicht, nicht mehr im Ritualen aufgehoben sind, sondern sich auf technischem Wege speichern, reproduzieren, bearbeiten, kategorisieren und unwillkürlich übertragen lassen.¹⁰ Blasphemie im Kino operiert so, dass sie die Differenz von Sinn und Unsinn, von Sakralem und Profanem nicht einfach negiert, sondern vielmehr ausstellt und offenlegt.

Die Entstehung des Kinos als Raum kollektiver Erfahrung psycho-physischer Verschränkung fällt also nicht zufällig zusammen mit einer historischen Konjunktur blasphemischer Prozesse. Nicht nur in den sogenannten ‚Schundfilmen‘, die am Anfang des 20. Jahrhunderts moralische Debatten auslösten¹¹, weil sie das geistlose Medium *in nuce* zu zeigen schienen, sondern auch in alltäglicheren Sujets früher Filme steht das Materielle der Körper als Witz oder Wahnsinn im Zentrum. Das gilt für Arbeiten der Gebrüder Lumière ebenso wie für die Filme Robert Wienes oder F.W. Murnaus und ebenso für das frühe Kino von Elvira Notari oder das Spiel von Asta Nielsen. Was buchstäblich Jenseits der Theaterzene bleiben sollte, das Ereignis des körperlich Obszönen, wird zum zentralen Gegenstand der Kinovorstellungen. Auf diesen Fundus des frühen Kinos greifen noch gegenwärtige Provokationen der als blasphemisch verfeimten Filme zurück.

Im Zeigen und Ausstellen verschiedener Formen von Körperlichkeit und Sexualität ging und geht es keineswegs nur um pornographische Unterhaltung zahlender Voyeure. Vielmehr verschaffte das Kino in seiner Darstellung fotografisch realistischer Körperlichkeit auch einer Vielfalt von neuen Stimmen, Blicken und Bewegungsformen einen eigenen und selbstbewussten Auftritt im diskursiven Raum neuer Öffentlichkeiten: Frauen, Subalterne, Kolonialiserte, Deviante, das, was das Kino zuerst als ‚Freaks‘ bezeichnet hat, wurden mit dem neuen Medium zu Subjekten, die selbst auftreten, Aussagen machen und gehört werden konnten und die in einen politischen Raum intervenieren. In dieser Hinsicht forderte die Kultur des Kinos die Hegemonie männlicher Dis-

¹⁰ BENJAMIN, WALTER, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung), in: Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 350–384, v. a. 356–358.

¹¹ Vgl. dazu HICKETHIER, KNUT, Medien und Religion, in: Weyel, Birgit/Gräß, Wilhelm (Hg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 61–83, 67 f.

kurspositionen heraus, provozierte die Autorität geschriebener Sprache und damit den abstrakten und singulären Geist, der in Wissenschaft, Philosophie und Religion zu sprechen schien.¹² In dieser Tradition und weil sie damit ein patriarchales Gesetz zur Disposition stellen, werden Filmformen blasphemische.

2. Diskurse und Analysen

1982, rund hundert Jahre nach der Erfindung des Kinos, nimmt Werner Schroeter in seiner Verfilmung von Oskar Panizzas *Liebeskonzil* die Tradition des Kinos als Herausforderung patriarchaler Diskurspolitik wieder auf. Schroeter inszeniert seinen Film allerdings gegen jede epidemische Lust und Lustigkeit des Kinos. Systematisch enttäuscht er alle Erwartungen an dargestellte Ausschweifungen, sei es des Erotischen oder der Gewalt. Die Ankündigungen seines Films hatten spektakuläre Darstellungen allerhand obszöner Handlungen zwischen Gott, Teufel und dem vatikanischen Personal erwarten lassen. Namen wie Peter Berling, ein für kühne Inszenierungen bekannter Produzent und Schauspieler, der später in Martin Scorseses *The Last Temptation of Christ*¹³ in einer Nebenrolle besetzt werden sollte, oder Dietrich Kuhlbrodt, Schauspieler in Filmen Christoph Schlingensiefs, zugleich Staatsanwalt und notorischer Nazijäger, der als bester Kenner des Panizza-Prozesses Co-Autor des Drehbuchs war, sowie eine Reihe von Fassbinder-Schauspielerinnen und Schauspielern wie Kurt Raab oder Margit Carstensen versprachen die Darstellung handfester Überschreitungen aller Grenzen von Geschmack und Moral. Als Schroeters Film dann in die Kino kam, sah sich das Publikum jedoch mit einer eher volksbühnenartig übersteuerten Aufführung eines grotesken Stücks, mit langen juristischen Reden und Plädoyers konfrontiert, einer Rückführung literarischer und juristischer Akte auf geschminkte Münder, Augen und Blicke. Dass auch in diesem Fall die Richter sich, wie im Mythos vom Ödipus oder in Kleists *Zerbrochenem Krug*, schleichend selbst auf die Spur als Schuldige, Sünderinnen und Sünder kommen, machte den Witz der Sache aus.

Werner Schroeters Verfilmung einer Inszenierung des Liebeskonzils durch die römische Truppe *teatro belli* ist minimalistisch. Panizzas Szenen von Ausschweifungen in den Vatikanischen Räumen Alexanders VI. hat Schroeter dem Publikum vorenthalten. Neben allerhand obszönen Reden sind es lediglich ein einziger nackter Hintern im Gegenschuss zum gierig blickenden himmlischen Publikum, in dem sich das Kinopublikum spiegeln konnte, wenn es wollte, und eine nackte aber vermutlich künstliche Brust, an der Jesus als Pubertierender nuckelt, sowie ein akrobatischer Zungenkuss zwischen Gottvater und Teufel,

¹² Vgl. SCHLÜPMANN, HEIDE, *Friedrich Nietzsches ästhetische Opposition*, Stuttgart: Metzler 1977.

¹³ *The Last Temptation of Christ* (CA/USA 1983), R: Martin Scorsese.

mit denen Schroeter die Neugierigen in langen 90 Kinominuten hinhielt. Hingegen lässt Schroeter in einer hinzugefügten Rahmenhandlung ausführlich aus den Akten von Panizzas Prozess am Landgericht München zitieren, an dessen Ende dieser zu einer Haftstrafe von einem Jahr aufgrund eines „Vergehens der Religionsbeschimpfung, strafbar gemäß § 166 Strafgesetzbuch“¹⁴, für Blasphemie also, verurteilt wurde. Moduliert werden die vielen Reden, sowohl das moritatenhaft aufgeführte Stück als auch Plädoyers und Urteile des Prozesses, lediglich durch Klänge und Lichteffekte. Projektionen auf verwehte Leinwände am Rande der Bühne und eine einfache Lichtdramaturgie, in der rotes Licht, getragen von künstlichem Schwefeldunst, im Laufe des Films allmählich in den Raum des himmlischen, von künstlichen Wolkennebel durchwehten weißen Lichts fällt, organisieren die karge Bühne. Darstellerinnen und Darsteller gestikulieren, sitzen dann wieder wie historische Fotografien arrangiert da und „glotzen“, wie es bei Panizza heißt, aus im Punkstil geschwärtzten Augen. Im Ton werden scheppernd synchronisierte Stimmen, das Gurren einer geistlosen Taube und musikalische Fetzen und Fragmente als Irritationen des Hörens eingesetzt. Zwar greift Schroeter auf ein breites Spektrum von Klängen sakraler Musik bis zu neapolitanischen Volksweisen zurück, jedoch stört die ausgestellte scheppernde Materialität des Klangs jeden Anspruch auf Geistigkeit oder Spiritualität der Musik. Am Ende setzt sich ein wiederkehrendes rätselhaftes Raseln, das alles Hörbare im Hintergrund schlangenartig begleitet, auf die Tonspur. Alle jenseitigen Vorstellungen werden systematisch kontaminiert und unterbrochen durch mediale Interventionen und Störungen.

In der Parallelmontage der Rahmenhandlung, d.h. dem rekonstruierten Gerichtsverfahren gegen Oskar Panizza, und der theatralen Inszenierung einer dantesken Durchmessung von Hölle und Himmel, werden lediglich zwei Elemente dramaturgisch auf beiden Ebenen eingesetzt: Erstens spielt der Darsteller der Panizza-Figur im Prozess, Antonio Salines, zugleich den Teufel im Theaterstück. Im Laufe des Stücks verbindet er den vermeintlich säkularen Ort des Gerichts mit den himmlischen und höllischen Räumen, indem er von einem zum anderen wechselt. Auf der Theaterbühne sind diese Übergänge Klappen, im doppelten Sinne des Wortes, das in den 1980er Jahren auch die Treffpunkte schwuler Männer bezeichnete, die nach oben und unten führen, und überall doppelte Böden eröffnen. 1982 bleiben Hadesreise und Nekromantie einem teuflischen Wissen vorbehalten. Gott, gespielt von Renzo Rinaldi, bleibt beschränkt auf einen olympischen Raum der Beobachtung.

Das zweite Element, das beide Ebenen des Films verbindet, sind wiederholte Großaufnahmen von Augenpartien, die die gesamte Leinwand einnehmen. Es sind Blicke des Gerichtspräsidenten, der Staatsanwältin, der Zeuginnen, die

¹⁴ *Das Liebeskonzil* (DE 1982), R: Werner Schroeter; BERLING, PETER (Hg.), *Liebeskonzil Filmbuch*, München: Schirmer und Mosel 1984, 25 f.

sich wie von außen auf die Dramenhandlung, auf Gott, Engel, Teufel und Marienfiguren richten. Als integrierter Außenblick reflektieren sie nicht nur den Blick der Kinogänger 1982, die stumm und gierig auf der züchtigen Leinwand umherblicken, sondern auch ein voyeuristisches Interesse am Ursprung aller Blasphemieverdikte. Indem sie immer wieder von der Leinwand herunter in den Kinosaal zu schauen scheinen, ironisieren sie den omnipräsenten göttlichen Blick zugleich. Und dennoch nimmt dieses profane Pantheon Anteil am Geschehen oder am Theater der Welt.

1982 richtet sich Werner Schroeters Film gegen ein Gerede von Lust und Seuchen, das nur als rumorende Spekulation in öffentlichen Medien und Räumen zu vernehmen war: dass es tatsächliche eine Krankheit gebe, die formatiert werde als Seuche der Lust. Die Reden von einer unbekanntem Infektion, die Schroeter mit seinem Film aufnimmt, entsprechen einerseits genau den Forderungen, die Panizzas Gott für eine ideale Seuche entworfen hatte: Sie soll die Menschen erlösungsbedürftig und erlösungsfähig zugleich machen, indem sie den Körper angreift, jedoch die Seelen nicht ganz und gar dem Teufel überlässt, sondern dem Vatergott reserviert. Es sind solche Seelen, gegen deren Registrierung, als der Film in die Kinos kam, gerade gekämpft wurde: gezählte AIDS-Kranke gab es 1982 kaum. Kampagnen der Angst hingegen, die endlose Bekenntnisse evozierten, in denen aller Promiskuität und allen Lastern, die dazu erst aufgezählt werden mussten, abgeschworen wurde, gab es viele. Schroeter zeigt in seinem Film, dass Gerichte ebenso wie Gerichtsfilm- und -sendungen zahllose Reden, Beichten, Geständnisse und Erzählformen produzieren, die, weil sie mit diffuser Angst gekoppelt sind, eine ubiquitäre Mikromacht des Wissens verhängen.

Foucault hatte dieses Modell der Macht in seinen Büchern zum Sexualitätsdispositiv bereits ausformuliert.¹⁵ Dass Anklagen der Gotteslästerung von der Inquisition bis zu Blasphemieprozessen der Moderne nicht dazu angetan sind, gottslästerliche und obszöne Sprechakte zu unterdrücken, sondern diese vielmehr evozieren und öffentlich verlautbar werden lassen, gehört zu den Erkenntnissen der Diskursanalyse Foucaults: Jeder Prozess der Blasphemie ist zugleich eine produktive Prozedur, die alle Beteiligten sprechen macht und damit Daten erzeugt, die Grundlage von neuen Evaluationen und Urteilen werden können. Sein Konzept einer Macht, die nicht repressiv wirkt, sondern sich parasitierend an den Lüsten der Leute realisiert und geeignet ist, den Zugriff auf Subjekte in einer Politik erfasster Körper statistisch und normativ zu realisieren, irritierte

¹⁵ Dass Werner Schroeter ein aufmerksamer Leser der Arbeiten Michel Foucaults war und Foucault in den Filmen Schroeters „die präziseste und zutreffendste Analyse seiner Arbeit aus dieser Zeit erblickte“, zeigt sich insbesondere in ihrer Unterhaltung vom 3. Dezember 1981, in: Michel Foucault, „Gespräch mit Werner Schroeter“, in: *Dits et Ecrits. Schriften*, hrsg. v. Defert, Daniel/Ewald, François, unter Mitarbeit von Lagrange, Jacques, Bd. 4, 1980–1988, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 303–314.

politische Diskurse kritischer Theorie, die von einer prinzipiellen Opposition von Macht und Lust ausgingen. Von westdeutschen Soziologen wurde Foucaults Bücher mit Reserve rezipiert, von der Geschichtswissenschaft ganz ignoriert¹⁶ und der Literaturwissenschaft überlassen.¹⁷ Eine illegitime Verschränkung von „Bewusstseinsphilosophie“ und „empiristischer Ontologie“¹⁸ wurde moniert und indes übersehen, dass es Foucault vielmehr um die Untersuchung der Regeln dieser Verschränkung ging. Er stellte die Frage, auf welche Weise sich das viele Gerede über, wie es bei Eliade heißt, „organische Phänomene“, die in der Moderne ja nichts als profane Handlungen sein sollten, verdichtet zu einem System, das juristische Urteile erlaubt, und wie aus Spekulationen, Beichten und Geständnissen eine Wahrheit destilliert werden kann, bevor ein Wissen über die angekündigte Seuche existiert. Andererseits wurde Foucaults Machttheorie tatsächlich in die Tradition Panizzas gestellt, der 1898 eine „Psychopatia criminalis“ verfasst hatte.¹⁹ Werner Schroeters Film, der vielleicht grotesk, aber an keiner Stelle lächerlich oder pornographisch ist, liefert in dieser Lage ein Plädoyer für ein nicht-inquisitorisches, offenes Reden, in dem nicht nur alles Mögliche und zwar ohne Angst zu äußern wäre, sondern dieses auch laut gesagt werden muss. In diesem Sinne stellt Schroeter seinem Film ein Panizza-Zitat voran: „Denn wenn jemand denkt und darf seine Gedanken nicht mehr *Anderen* mitteilen, das ist die grässlichste der Foltern“.²⁰

Ungefähr zur gleichen Zeit, als Schroeter an seinem Film arbeitet, setzt sich Foucault mit der Möglichkeit auseinander, als Subjekt nicht nur diskursiven Regeln folgen zu müssen, sondern in einer Art Diskursergreifung über alles rhetorisch gestattete hinaus für sich zu sprechen und zugleich politisch, im Hinblick auf andere. Das stellt er in die Tradition der graeco-romanischen und christlichen *parrhesia*.²¹ In einer Vorlesungsreihe am *Collège de France* lotet

¹⁶ Vgl. die Kritik von PEUKERT, DETLEV J. K., Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 320–333.

¹⁷ Vgl. HONNETH, AXEL, Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption, in: ders./Saar, Martin (Hg.), *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 15–26.

¹⁸ Vgl. HABERMAS, JÜRGEN, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 322–324.

¹⁹ Vgl. PANIZZA, OSKAR, *Die kriminelle Psychose, genannt Psychopatia criminalis*. Mit Vorworten von Bernd Mattheus und mit einem Beitrag von Oswald Wiener, München: Matthes & Seitz 1978 (Erstdruck: Zürich: Verlag der Zürcher Diskussionen 1898). Dazu auch: KUHLEBRODT, DIETRICH, Panizzas Gegenwart, in: Berling, Peter (Hg.), *Liebeskonzil Filmbuch*, München: Schirmer und Mosel 1982, 145–158.

²⁰ *Das Liebeskonzil* (1982), Vorspann.

²¹ Foucault entwickelt eine Genealogie des Begriffs in politischer Hinsicht in: La Parrèsia, in: ders.: *Discours et vérité. Précédé de La parrèsia*, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin 2016, 21–75; und in: FOUCAULT, MICHEL, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009. Vgl. auch GEHRING, PETRA, Foucault'sche

er die Möglichkeit eines „wahren Diskurs[es] im Rahmen der Politik“²² aus, als den er die *parrhesia* bezeichnet und verweist darauf, dass dieses zwar als „Freimut und Redefreiheit usw.“²³ übersetzt wird, solche Rede vor allem aber den Mut erfordert, im Anschluss an das aufklärerische *sapere aude* eine Wahrheit zu sprechen, die nicht statistisch auswertbar wäre. Politisch begründet ist das, insofern ein singulärer anderer – kein großes Ganzes – Initiator dieser Rede ist:

Die Rolle dieses anderen besteht nun aber gerade darin, das Wahre zu sagen, das ganze Wahre zu sagen oder zumindest das ganze nötige Wahre zu sagen, und zwar es in einer bestimmten Form zu sagen, die *parrhesia* ist, die wieder mit Freimut übersetzt wird.²⁴

In dieser Freimütigkeit verbindet sich erneut das Blasphemische, also die Sprengung ordentlicher Diskursrahmen, mit einer Überschreitung der Grenzen zum Anderen – und zu einer Wahrheit, die Macht umverteilt.

Wenn Oskar Panizzas Texte um 1900 stellvertretend für eine literarische Moderne verurteilt wurden, die die Macht auf die Beherrschung der Materialität von Körpern und Medien zurückführt, so kann Schroeters Inszenierung um 1980 verstanden werden als sehr frühe Verhandlung einer Biopolitik, noch bevor der Begriff in Westdeutschland als administrative Organisation des biologischen Lebens und als Politik des Sterbenlassens Konjunktur hatte. Diese politische Brisanz des Films traf jedoch ins Leere. Das Publikum war vor allem gelangweilt, Zensoren auch.

Mit einiger Verzögerung erst entschied sich endlich Österreich, den Film 1985 auf den Index zu setzen und erhielt 1993 vom Europäischen Gerichtshof, wo ein Otto-Preminger-Institut geklagt hatte, recht: Der Film sei in der Tat blasphemisch durch seine Abbildung der Heiligen Familie und der Eucharistie, „which is one of the most important mysteries of the Roman Catholic religion.“²⁵ Der Schutz von Mysterien, die eben das unsichere Verhältnis von Körper und Geist, von Profanem und Sakralem institutionell und dogmatisch sichern, wird in Anschlag gebracht gegen die von Schroeter eröffnete freimütige Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt, Sexualität und Denken; und gegen die

Freiheitsszenen, in: dies./Gelhard, Andreas (Hg.), *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich: Diaphanes 2012, 13–31.

²² FOUCAULT, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, 20.

²³ FOUCAULT, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, 65.

²⁴ FOUCAULT, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, 66.

²⁵ Aus dem Gutachten: „The conditions of section 188 of the Penal Code are objectively fulfilled by this portrayal of the divine persons – God the Father, Mary Mother of God and Jesus Christ are the central figures in Roman Catholic religious doctrine and practice, being of the most essential importance, also for the religious understanding of the believers – as well as by the above-mentioned expressions concerning the Eucharist, which is one of the most important mysteries of the Roman Catholic religion, the more so in view of the general character of the film as an attack on Christian religions.“ zitiert nach: THIERSTEIN, JOEL/KAMALIPOUR, YAHYA R. (Hg.), *Religion, Law, and Freedom: A Global Perspective*, Westport/CT: Greenwood Publishing Group 2000, 25.

diagnostizierte Allianz von Macht und Wahrheit, wie sie das *teatro belli* zuerst in Rom gegen den Vatikan erhoben hatte. Damit führt Schroeters Film vor und auf, dass Blasphemie immer auf einer dreipoligen Konstellation von angenommener Wahrheit, Herausforderern und Verteidigern dieser Wahrheit beruht, eine Konstellation, die gleichwohl erst ein Außen oder Jenseits eines Wahrheitsregimes aufspringen lässt und neue Wahrheitsformen herausfordert. Blasphemie, das zeigen alle Filme, denen blasphemische Formen vorgeworfen werden, mag satirisch oder grotesk sein, sie verlangt immer auch, dass die Blasphemikerinnen und Blasphemiker mit ihrem Gegenstand in ein intimes und freimütiges Verhältnis treten.

3. Risse und Schnitte

Ästhetiken der Blasphemie haben ihre historischen Konjunkturen. Diese setzen jedoch nicht erst mit jeweils neuen epistemologischen Spielräumen oder moralischen Freiheiten ein, sondern mit neuen Dispositiven der Wissensproduktion.²⁶ Das gilt auch für Filmformen der Blasphemie. Sie haben Konjunktur immer dann, wenn neue Medien mit ihren Kultur- und Körpertechniken eine hegemoniale Verfügung über das Verhältnis von Physis und Psyche, von Diesseits und Jenseits, Materiellem und Immateriellem unsicher und dubios machen. Das präzisiert die Diagnose, dass blasphemische Formen stets sozialen Widerstand implizieren, weil sie die Wahrnehmung von kritischen und krisenhaften Räumen innerhalb neuer Kulturtechniken schärfen.²⁷

Als Provokation eines Widerstands rief Jean-Luc Godard ebenfalls in den achtziger Jahren eine handfeste Blasphemiekampagne mit seinem Film *Je vous salue, Marie* (1985) auf den Plan. Nach der psychoanalytischen Studie *L'évangile au risque de la psychanalyse* (1977) von Françoise Dolto und Gérard Sévérin beschäftigte er sich, zum Schrecken seiner marxistischen Anhänger, mit der Jungfrauengeburt, die er, ins Jahr 1985 und an den Genfer See transponiert, treffend am Körper einer sehr jungen Basketballspielerin entfaltet, die Marie heißt und alles Sexuelle aus der Beziehung zu ihrem Freund Joseph, einem Taxifahrer, ausschließt. Godards Kino erweist sich wiederum als prinzipiell blasphemisch, insofern höhere Wahrheiten systematisch aufgezählt und dann mit filmischen Mitteln zerhackt, fragmentiert, seziiert, und so willkürlich wieder zusammengesetzt werden, dass die Welt in einer zuvor unbekanntem, kinematographisch erzeugten Schönheit auf der Leinwand entsteht. Nicht unbefleckt, sondern durchdrungen von Lichtflecken sehen wir die Schweiz, Marie, die Sexualität

²⁶ Vgl. dazu DELUMEAU, JEAN (Hg.), *Injures et blasphèmes*, Paris: Imago 1989.

²⁷ Vgl. FAVRET-SAADA, JEANNE, Rushdie und Co. Vorbedingungen einer Anthropologie der Blasphemie, in: Schüttelpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.), *Begeisterung und Blasphemie*, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2015), 267–282, 270.

und die Erzeugung von Leben. Kino selbst, so argumentiert der Film, ist eine Geburt aus dem Licht, das nicht Nichts ist. Godards Dramaturgie ruft allerhand Emotionen auf, um sie dann kurzerhand wieder zu unterbrechen: Musik von Bach und Dvořák wird angespielt und abgebrochen, Licht und Bewegungen, in der Natur und auf dem Spielfeld, werden gezeigt und fragmentiert, Teile von Körpern in Großaufnahmen gezeigt und in neue Kontexte von Formen und Umgebungen geschnitten. Beziehungen, Verhältnisse, Liebe, so scheint der Film und auch sein Vorspann, *Das Buch der Maria*²⁸ von Anne-Marie Miéville, zu behaupten, erkennt man nur im Moment des Risses oder des Schnitts.

Mit Dolto und Sévérin argumentiert Godards Film, dass sich Beziehungen zwischen Männern und Frauen im Hinblick auf Mutter- und Vaterschaft gerade dann bewähren, wenn sie Geheimnisse wahren und bewahren. Allerdings geht es den Psychoanalytikern und Godard dabei um menschliche, irdische, diesseitige Fragen, um ein konstitutives und offengehaltenes Nichtwissen, das sich nicht durch die dogmatische Erklärung zum Mysterium sistieren lässt. Wenn Lehrer und Schüler im Film unerklärliche wissenschaftliche Befunde untersuchen und der Frage nachgehen, ob Leben Zufall sei oder der geplante Coup eines würfelnden Gottes, geht es eben nicht um „important mysteries“, wie religiöse Institutionen sie verhängen und von deren Verwaltung sie sich nähren. Es geht um das Geheimnis des Lebens und darum, wie das Kino es zeigen kann.

Abgesehen von der Auflösung zentraler Mysterien, die am Ort des monotheistischen Gottes gehütet und von seinem Stellvertreter auf Erden verteidigt werden, reklamierten Gläubige, die gegen die Vorführung von *Je vous salue, Marie* protestierten, dass der Film religiöse Gefühle verletze. Friedliche und weniger friedliche Demonstranten und Demonstrantinnen versammelten sich wochenlang vor Kinos zu Mahnwachen, beteten für Regisseur und Schauspielerinnen, verprügelten Kinoleiter und -besucher und riefen „Halte au blasphème!“²⁹. Papst Johannes Paul II. verurteilte den Film im *L'Osservatore Romano*, er beleidige und entstelle fundamentale Lehrsätze des christlichen Glaubens, verletze zutiefst die religiösen Gefühle von Gläubigen und den Respekt für das Heilige und die Jungfrau Maria.³⁰ Grund sei vor allem die Tatsache dass Maria, gespielt von Myriem Roussel, im Film nackt gezeigt werde. Das ist eine starke Untertreibung. Die Figur der Marie zieht sich im Film ununterbrochen an und aus, und wenn Joseph unter den Faustschlägen des Engel Gabriel versucht, mit seiner Hand die richtige Distanz zu finden, die Liebe von Begehren trennt, sehen die Zuschauerinnen und

²⁸ *Buch der Maria* (FR 1985), R: Anne-Marie Miéville.

²⁹ Vgl. insgesamt LOCKE, MARYEL, *A History of the Public Controversy*, in: Locke, Maryel/Warren, Charles (Hg.), *Jean-Luc Godard's Hail Mary: Women and the Sacred in Film*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1993, 1–9, 3; ebenso *Der Spiegel* vom 27.05.1985, und FAVRET-SAADA, JEANNE, *Les sensibilités religieuses blessées. Christianisme, blasphèmes et cinéma 1965–1988*, Paris: Librairie Arthème Fayard 2017, 295.

³⁰ LOCKE, *A History of the Public Controversy*, 4 f. und *L'Osservatore Romano*, 30.04.1985, 1.

Zuschauer minutenlang Bauch und Geschlecht einer Frau in Großaufnahme im Bild, sowie in anderen Sequenzen ausführlich die nackten Brüste Mariens, die ja zugleich oder in kinematographischer Wirklichkeit diejenigen Myriem Roussels sind. Einerseits provoziert Godard so den lüsternen Blick der Leute, andererseits stellt er die Frage, wie ein Unterschied zu machen sei zwischen einfacher Fleischeslust und der Wahrnehmung der Schönheit eines weiblichen Bauches. Erneut hält er die Differenz von Physis und Geistigkeit offen. Im Kern jedoch ist auch dieser Film eine Grotteske, darauf verweist das doppelte und gleichförmige Rund von Bauch und Basketball. Gute Blasphemie impliziert jenen Witz, der nach Freud und Dolto/Sévérin einen Außenblick auf das eigene System des Denkens gestattet.

Angesichts der insistierenden Fokussierung auf Körper junger Mädchen nahm feministische Filmkritik Godard den aufklärerischen Gestus seines Films nicht ab, sondern diagnostizierte vielmehr die Verschiebung des Mysteriösen in immer weitere Fetischisierungen schwarzer Löcher und Ursprünge der Welt, wie sie männlichen Künstlern zur Inspiration dienten: „With Marie, the enigmatic properties of femininity are conflated with the mystery of origins, particularly the origins of creativity, whether the creation of life or the creative processes of art.“³¹ Vermutlich ist die Diagnose auch im psychoanalytischen Sinne, als die Dolto/Sévérin im Evangelium die kulturelle Bearbeitung menschlicher, vom Mangel getriebener Psychismen erkennen, nicht falsch. Blasphemisches als Wendung gegen hermetische „mysteries“ hingegen hieße, darauf zu hören, dass Godard, dessen Name natürlich selbst verflucht nahe an der Gotteslästerung liegt, nicht von einem Ursprung spricht, sondern von der Verwechselbarkeit von Null und Loch, ‚trou‘ und ‚zero‘, wobei Joseph, wie der Engel Gabriel sagt, ganz offenbar eine Null ist, das Verhältnis also auch die Binärität der Geschlechter betrifft. Auf einer zeichenhaften, semiologischen Ebene erklärt Godards Film daher das Verhältnis von Profanem und Sakralem zum Nullsummenspiel und auf einer bildlichen oder filmischen Ebene als konstitutives Oszillieren zwischen möglichen Bedeutungssystemen. Damit holt er die Frage nach dem Heiligen von „eating, sex and so on“ zurück in den Alltag. Noch profaner allerdings beharrte der Regisseur selbst darauf, dass er lediglich thematisiere, was längst nicht mehr nur christliche Vorstellung, sondern gesellschaftliche Praxis sei und entsprechend moralische Empfindungen provozieren müsse: Die Zeugung und Geburt von Kindern ganz ohne vorherigen sexuellen Verkehr.

Je n'ai pas voulu porter atteinte à la religion catholique. Probablement que la virginité est quelque chose d'encore puissant et qui peut faire scandale. Il y a actuellement des débats scientifiques et moraux sur les problèmes: les mères porteuses, l'insémination,

³¹ MULVEY, LAURA, Marie Eve: Continuity and Discontinuity in J.-L. Godard's Iconography of Women, in: Locke, Warren (Hg.), *Jean-Luc Godard's Hail Mary*, 39–53, 46. Harsche Kritik des Sexismus formuliert auch FAVRET-SAADA, *Les sensibilités religieuses blessées*, 288–290.

les difficultés qu'ont des couples, ce désir de pouvoir avoir un enfant même de quelqu'un d'inconnu. Je pense que Marie l'avait déjà annoncé.³²

Die Volten Godards, jene Wendungen oder Witze, die jeder Gedanke des Films vollzieht, sind subtil: „Marie l'avait annoncé!“ Maria hat es angekündigt! Ihr *wird* nicht mehr verkündigt, sie selbst ist Täterin, macht die seltsame Schwangerschaft zu ihrem eigenen Leben und setzt sich der Gefahr aus, die jede Geburt in jeder Hinsicht birgt. Was Blasphemievorwürfe sistieren wollen, setzt die gesamte Konstellation des Blasphemischen erst in Gang: ein epistemischer Aufbruch, der plötzlich, unvorhersehbar, Sachverhalte aus gewohnten Kontexten sprengt, neue Räume eröffnet, blitzartig wie jeder Witz, und so gewohnte Wahrheiten dekonstruiert.

Als Foucault 1983 in Berkeley das Thema der Parrhesia wieder aufnimmt, weist er genau auf das implizite Moment der Gefahr:

Parrhesia is a kind of verbal activity where the speaker has a specific relation to truth through frankness, a certain relationship to his own life through danger, a certain type of relation to himself or other people through criticism (self-criticism or criticism of other people), and a specific relation to moral law through freedom and duty.³³

Es ist diese Gefahr, die jede Geburt begleitet, die der Menschen und die der Wahrheit.

4. Störungen und Übertragungen

Kinostrategien des Blasphemischen evozieren die Öffnung liminaler Räume, in denen sich Umwertungen prinzipieller Annahmen ereignen. Das erklärt die historischen Konjunkturen des Blasphemischen im Hinblick auf das Kino. Der Einbruch neuer technischer Medien seit 1880, die, als Dispositive, Ver- oder Aufteilungen des Sinnlichen, neue Subjektivierungsprozesse reorganisierten³⁴, stellte daher auch einen neuen Raum des Regierens her, in dem Macht und Steuerung nicht mehr an einem zentralen Ort lokalisierbar waren, sondern nun die Logik von Netzwerken betrafen. Auch das ist mit Nietzsches Rede vom „Tod Gottes“ gemeint. Wenig überraschend daher verhandeln blasphemische Prozesse vor allem den Zweifel an der Anwesenheit des einzigen, allgegenwärtigen und allwissenden monotheistischen Schöpfergottes. Insofern sie, bei allem Witz, stets auch beanspruchen, den göttlichen Ort der Aussage und der Konstruktion

³² Godard, Jean Luc in: Agence France-Presse (AFP) zitiert nach FAVRET-SAADA, *Les sensibilités religieuses blessées*, 303 f.

³³ FOUCAULT, MICHEL, *Fearless Speech*, hrsg. v. Pearson, Joseph, Los Angeles: Semiotext(e) 2001, 19.

³⁴ Vgl. RANCIÈRE, JACQUES, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b_books 2006.

von Sinn und Welt selbst zu besetzen, sind die großen Blasphemiker der Filmgeschichte fast ausschließlich männliche.³⁵

Bereits Suche und Auswahl blasphemischer Filmbeispiele machen auch deutlich, dass die Frage nach dem Blasphemischen nicht nur eine epistemische Wende, sondern auch eine epistemologische Falle impliziert. Zu entscheiden, welche Aspekte in Filmen oder einzelnen Sequenzen als blasphemische zu qualifizieren sind, welche Kriterien das Verdikt der Blasphemie gestatten, impliziert bereits eine mehr oder weniger verborgene Solidarität mit Ordnungen und Institutionen, die Handlungen oder Darstellungen als blasphemische denunzieren und verurteilen können. Die Ethnologin Jeanne Favret-Saada warnt in einem kurzen Prolegomenon zu einer „Anthropologie der Blasphemie“ anlässlich der Verurteilungen von Martin Scorseses *The Last Temptation of Christ* und im Kontext der Fatwa, die Ayatollah Khomeini gegen Salman Rushdie für dessen *Satanische Verse* 1989 aussprach:

Sobald man die Blasphemie ohne Anführungsstriche ausspricht, ohne zu präzisieren, dass dieser Begriff das Urteil einer religiösen Autorität über die Äußerungen eines Anderen wiederholt, nimmt man selbst, ob man es weiß oder nicht, ob man es will oder nicht, den Platz des Richters ein.³⁶

Kriterien des Blasphemischen und der Strafen, denen es unterstellt ist, sind in allen modernen Verfassungen gesetzlich festgelegt, wenn auch in unterschiedlichen Maßen. Jeanne Favret-Saada hat deren Veränderungen anhand neuerer Blasphemieprozessen für zwei europäische Länder nachgezeichnet, Frankreich und England.³⁷ Auch das Schweizerische Strafgesetzbuch stellt „Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit“ unter Strafe und präzisiert:

Wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt, wer eine verfassungsmäßig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet, wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmäßig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt, wird mit Geldstrafe bis zu 180 Tagessätzen bestraft.³⁸

Störungen jedoch sind medientheoretisch genau das, was die Aufmerksamkeit auf Formen und Verfahren oder Regeln der Kommunikation richtet, die

³⁵ Regisseurinnen, soviel sei sehr oberflächlich angemerkt, etwa Lina Wertmüller oder gegenwärtig Virginie Despentes und Lukrezia Martel, tendieren in ihren Filmformen eher zu vielfältigen, rhizomatisch wuchernden Häresien.

³⁶ FAVRET-SAADA, *Rushdie und Co.*, 272.

³⁷ FAVRET-SAADA, *Les sensibilités religieuses blessées*. Sie untersucht für Frankreich die Filme *Suzanne Simonin, la Religieuse de Diderot* (F 1966) von Jacques Rivette und Jean Luc Godards *Je vous salue, Marie* (FR 1985) und für die englische Gesetzgebung die Proteste und Prozesse gegen Monty Pythons *The Life of Brian* (GB 1979) und Salman Rushdies *Satanische Verse*, die zuerst 1988 in London erschienen.

³⁸ Schweizerisches Strafgesetzbuch, § 261, <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19370083/index.html> (besucht 05.09.2019).

selbst eigentlich dazu tendieren, unwahrnehmbar zu bleiben. Glauben als Form und Festigkeit wird erst durch seine Störung evident und blasphemische Konstellationen liefern diese Störung.

Im Sinne medientheoretischer Überlegungen sind es also nicht nur beschreibbare, formulierbare Inhalte von Filmen oder Büchern, die als blasphemische verurteilt werden könnten. Medientheoretisch ist interessant, wie sich ein scheinbar selbstregelndes Wahrheitsregime organisiert und überträgt. Daher interessiert sich auch jeder Stellvertreter monotheistischer Gottheiten auf dieser Welt, vom Papst bis zum Ayatollah, gerade für Verbindungen und Netzwerke der Zirkulation von Aussagen und Zeichen, die ihrer privilegierten Verfügungsgewalt über die Kanäle zwischen Körpern und Seelen, zwischen Diesseits und Jenseits gefährlich werden könnten. Insofern ist die Veröffentlichung von Prozessakten, das Zeigen der Mechanismen der Macht, die radikal obszöne Geste Werner Schroeters. Daher ist Marias eigene Verkündigung des künftigen Wegs mit eigener Stimme als Verwechselbarkeit von ‚la voix‘ und ‚la voie‘ in Godards Film eine zentrale Verschiebung im Gefüge der Heilsgeschichte. Als blasphemisch wird, kurzum, auch jeder Angriff auf Logiken der Übertragung gewertet.

Für das Phänomen des Blasphemischen gilt, was Michel Serres in seinem Text über den Parasiten, den er zugleich als technische, soziale und ästhetische Figur untersucht, zeigt: Kommunikation ist nicht die ungestörte Verbindung von zwei Polen, sondern beginnt überhaupt erst mit Störung und Lärm, mit einem störenden Dritten, der diese Kommunikation ermöglicht.³⁹ Serres rekurriert hier auf die dreipolige Logik der Kriegskommunikation, wie Claude Elwood Shannon sie ingenieurstechnisch für die Kommunikationen unter Alliierten im Zweiten Weltkrieg entworfen hatte.⁴⁰ Doch ist diese Trias von Sender, Empfänger und unbestimmt rauschendem Kanal auch religionshistorisch einschlägig. Im Sinne dieser parasitären Kommunikation hat sich zum Beispiel der alttestamentarische Gott immer wieder der Position der Störung bemächtigt, um Kommunikationen mit der Welt zu eröffnen: das Beispiel des brennenden Dornbuschs ist darunter nur eines.⁴¹ Weil Gott immer erst Rauschen oder Donnern, Licht oder Blitz, Wolke oder Wehen ist, bevor er Botschaft wird, setzt auch die Ästhetik des Blasphemischen am noch unerkannten Kanal an. Daher unterstreicht auch Favret-Saada, dass Blasphemie „jede Aussage [umfasst], die die Gottheit verletzt – aber auch die Bedingungen des Sendens und des Empfangens der blasphemischen Botschaft.“⁴² Insofern lassen sich blasphemische Formen kaum an einzelnen

³⁹ SERRES, MICHEL, *Der Parasit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.

⁴⁰ SHANNON, CLAUDE E., Communication in the Presence of Noise, in: Proceedings of the IEEE, 86/2 (1998), 447–457.

⁴¹ Vgl. HOLL, UTE, *Urszene Dornbusch. Das Motiv der Verantwortung in Arnold Schoenbergs Oper ‚Moses und Aron‘*, in: Breitenstein, Urs (Hg.), *Verantwortung – Freiheit und Grenzen*, Basel: Schwabe Verlag 2016, 59–76.

⁴² FAVRET-SAADA, *Les sensibilités religieuses blessées*, 269.

Filmen entwickeln, sie zeigen sich vielmehr erst an Konstellationen der Kinowahrnehmung insgesamt.

5. Lösen statt Erlösen

Deutlich wird das phantomhafte Wirken blasphemischer Konstellationen in einem Film, der als Zwillingsprojekt zum *Liebekonzils* bezeichnet werden könnte, insofern er zur gleichen Zeit mit dem gleichen Kameramann Jörg Schmidt-Reitwein gedreht wurde, mit zum Teil denselben Schauspielern, Kurt Raab etwa, oder, in der Rolle des Bischofs, Werner Schroeter selbst. Obwohl also eine Art Pendant zum *Liebekonzil*, operiert *Das Gespenst*⁴³ von Herbert Achternbusch anders im Kontext der Blasphemie. Dieser Film, in dem Christus durch eine Nonne Oberin dazu verführt wird, vom Kreuz und zu ihr ins Bett zu steigen, und der sich dann grammatikalisch korrekt als Ober bezeichnet, war ein Publikums-magnet. Zuerst wurde er als etwas alberner anti-christlich-sozialer Spaß verstanden, ein Film gegen die Herrschaft der Heuchler, bis eine Boulevard-Zeitung den mit deutschen Bundesmitteln geförderten Film als Verschwendung von Steuergeldern bezeichnete. Der damalige Innenminister der BRD, Friedrich Zimmermann, verweigerte der Produktion daraufhin die Auszahlung der Filmförderungsgelder und die Filmorganisation SPIO die steuererleichternde Freigabe der freiwilligen Selbstkontrolle, weil *Das Gespenst* ein „pessimistisches und nihilistisches Grundmuster der Welt“ erzeuge, was „dem religiösen Empfinden eines nach Millionen zählenden Teils der Bevölkerung“⁴⁴ in öffentlichen Vorführungen nicht zugemutet werden könne. Damit wurde die Sache zum Skandal, was dem Film noch größere Resonanz verschaffte.

Im Kern stellt der Film die Frage, die Theologen und Theologinnen nicht vermeiden können, wenn sie von einer Menschwerdung Gottes ausgehen: die Fragen nach den physiologischen Akten Jesu, „eating, sex and so on“. Achternbusch untersucht akribisch, wie sich ein fleischgewordener Gotteskörper zur Sexualität und, komplementär dazu, zur Verdauung verhalten müsse, und wie zur Sprache, zur Musik und zur Liebe, die die Körper affizieren. Die Klugheit von Achternbuschs Film besteht darin, Gott eben nicht zu vermenschlichen, sondern vielmehr auf ergreifende Weise zu zeigen, dass Jesus nie ganz Mensch werden kann. Achternbuschs Kino hält alle Differenzen offen: die von Gott und Mensch, von Mann und Frau, von Materialität und Immaterialität, Körper und Geist, Leben und Tod, um in den liminalen Räumen alle Geheimnisse und Tabus aufzurufen, zur Sprache zu bringen. Nicht pessimistisch, sondern zutiefst melancholisch ist *Das Gespenst*. Am eigenen Leib führt Achternbusch vor, dass Gott in

⁴³ *Das Gespenst* (DE 1982), R: Herbert Achternbusch.

⁴⁴ Zitiert nach KNIEP, JÜRGEN, *Keine Jugendfreigabe! Filmzensur in Westdeutschland 1949–1990*, Göttingen: Wallstein 2010, 329.

jenem Zwischenstadium, in dem er in oder auf der Welt herumirrt, mehr als alle Menschen mit der Leiblichkeit konfrontiert ist.

Auch Achternbuschs Film handelt, wie *Das Liebeskonzil*, selbst von der Blasphemie und ihren Urteilen, insofern er verbotene Vorstellungen nicht zeigt, sondern in Dialogen aufruft und diskutiert. In einer sehr schönen Sequenz, in der Achternbusch mit seiner Freundin Annamirl Bierbichler als Mutter Oberin zu bayrischer Handorgelmusik, die aus dem Off kommt, und zum Quaken der Frösche einen Feldweg entlang wandelt, spricht er anhand seiner Stigmata zuerst über die Erinnerungskraft von Wunden, die er wenig sakral als „juckende“ bezeichnet. Dann verhandeln Jesus und Oberin die Frage, was sich vorstellen lässt von erzählten aber nicht gezeigten Handlungen, mit Brüsten, Händen, Mündern, einer „Fut“, von der Oberin und Ober erklären, nicht zu wissen, was es sein solle, und von Berührungen mit und ohne Dornenkrone.⁴⁵ Die Differenz von Sprache und Vorstellung wird entfaltet, und das Vorstellungsvermögen zwischen Bildlichkeit und Phantasie zugleich theoretisch und praktisch auf theologische Proben gestellt. Achternbuschs Komik enthält dabei sehr viel tragischere Elemente als Godards Witz. Ebenso wie *Je vous salue, Marie* ist aber auch *Das Gespenst* ein kinotheoretisches Traktat, das die Frage danach stellt, wie sehr das Moment des Glaubens an technische und künstlerische Übertragungsformen gebunden ist und in welchem Maße das Konzept eines Gottes stets Phänomen des Kanals und der Netzwerke, ein Medienphänomen bleibt.

Das Thema der ‚Vorstellung‘ ist zentral in der Frage der Filmformen, die sich dem Verdacht der Blasphemie aussetzen. Das Kino ist einerseits in seinen konkreten Einstellungen radikal diesseitig. Alles, was es aufnehmen und zeigen kann oder hören lässt, verweist auf die Materialität der Dinge und die Medialität ihrer Übertragung. Kino kann im Unterschied zur Literatur oder zur Musik, die Seelen eine Stimme geben können, nur Körper oder Dinge zeigen oder höchstens Zwischenaggregate, wie Licht, Rauch, Nebel. Auch für diese Zwischenzustände des Kinos steht das Gespenst. Zugleich jedoch ist das Kino eine kulturelle Transformationsmaschine. Aus Einstellungen und Montagen werden mentale Vorstellungen, Assoziationen, Erinnerungen, alles Formen, die Werner Schroeters *Liebeskonzil* als Theaterverfilmung ohne Rückblenden, Zeitlupen oder Doppelbelichtungen im Übrigen verweigert. Als Assoziationsmaschine ist das Kino im 20. Jahrhundert zur Konkurrenz aller Transzendenzerfahrungen geworden. Das Kino verlangt keine Wunder, kein Geheimnis, keine Autorität, um das Unvorstellbare zu zeigen. Kein Wunder, dass die Kirche Konkurrenz witterte.

Im Unterschied zu den alten Künsten kann Kino, wie alle neuen Medien, das Reale der Körper aufzeichnen, willkürlich ebenso wie unwillkürliche Bewegungen, und damit – das ist ästhetisch entscheidend für alle Achternbusch-Filme, – die fundamentale Verletzlichkeit der Körper sichtbar machen, sowie ihre Gebun-

⁴⁵ *Das Gespenst* (1982), Minute 40–42.

denheit an den Stoffwechsel, die Materie. Das gilt für Menschen, Frösche und Polizisten gleichermaßen, wie der Film zeigt. Bild für Bild wird deutlich, dass Jesus Christus als Mensch irdischen Gesetzen unterworfen sein muss. Gleichzeitig kann ein Jesus nicht partizipieren an den Freuden der Welt und nicht anders intervenieren denn als Opfer, ein Sujet, auf das auch Martin Scorseses Film hinweisen wird. Dagegen sorgen Bildausschnitt und Montage dafür, dass das Kino mit Vorstößen in den Bereich des Transzendenten experimentiert, indem es Vorstellungen und Konnotationen evoziert, die über das Gesehene und Gehörte hinauschießen. Diese gewissermaßen ‚künstliche Transzendenz‘ des Kinos adressieren genau jene Filme, die Ärger hatten mit Vorwürfen der Blasphemie. Doch ein Raum des Sakralen wird im Kino der Blasphemie nicht angenommen. Vielmehr zeigt es, wie der Eindruck von Transzendenz produziert wird. Damit verrät das Kino, dass gar keine „most important mysteries of the Roman Catholic religion“ – wie Transsubstantiation oder Jungfrauengeburt – notwendig sind, um den Kanal zum Sakralen zu öffnen oder Zustände erhöhter Wahrnehmung zu erzeugen. Das Wunderbare, dafür stehen auch die vielen brillanten Grauwerte, in denen dieser Schwarzweißfilm aufgenommen wurde, ist auf der Erde zu entdecken oder gar nicht.

In einer Szene des Films, in der Blasphemie als Zitat und Urteil aufgerufen wird, erwarten drei kleine, mit Schnürband an winzigen Kreuzchen befestigte Froschkörper japsend, was Schrift oder Drehbuch als Heilsgeschichte für sie vorgesehen haben. Jesus muss sich, erneut gefangen in seinem Zwischenzustand als Schlange, zwischen Himmel, Hölle und Welt, einen Monolog der Oberin anhören, die, immer wieder unterbrochen von Donnerrollen, die Szene von Golgatha oder vielmehr eine Variation derselben in Erinnerung ruft. Noch einmal verlangt sie, die dritte Bitte des Gekreuzigten an seinen Vater zu hören:

Hast Du die Menschen verflucht? Ist die Kirche aus Deinem Fluch emporgewachsen? [...] Das Schrecklichste an Deinem Fluch ist, dass [...] die Mächtigen ihn nicht spüren, sondern [...] die Armen, die Gefolterten, die Hungernden, die nach Gerechtigkeit schreien und in Todesangst gehalten werden. Was war Deine dritte Bitte? Sag es mir. Die Welt braucht eine Antwort.

„Meine dritte Bitte“, antwortet Achternbuschs Jesus, von dem nur die nackten Beine im Bild zu sehen sind, „war die um Erlösung“. Er knüpft die Frösche von den Kreuzen mit den Worten: „Dieses Kreuz ist keine Sicherheit. Dieses Kreuz ist eine Frage, die Frage nach Erlösung. Du musst Dir die Frage stellen.“⁴⁶ Erneut wird die Frage des Verhältnisses von Körpern und Seelen an Kino und Kirche zugleich gerichtet.

Die Antwort, die der Film auf diese Frage gibt, ist deutlich: Frösche oder Menschen, am Kreuz oder im Kino, können aus ihrer unangenehmen Position entlassen, aber nicht erlöst werden. Achternbusch konfrontiert das Publikum

⁴⁶ *Das Gespenst* (1982), Minute 50:15–52:19.

mit dem Auftrag, in der Ambivalenz zwischen Immanenz und Transzendenz selbst zu entscheiden, wobei er Jenseitshoffnungen durch Kinoerfahrungen der Schönheit bayrischer Landschaften kompensiert, zugleich jedoch sein Publikum mithilfe von Bildern schrecklicher bayrischer Alltagsrituale auf die Wirklichkeit und Unausweichlichkeit des Todes aufmerksam macht. Die Welt ist nur was lösbar ist, materiell, sichtbar und hörbar. Das Zeigen der Körper und ihrer Wunden, ihrer Bedürfnisse, ihrer Not, sei es an Fröschen oder Menschen, das Zeigen des möglichen Todes, des wirklichen Schmerzes, bleibt im Kontext eines Gottes- oder Menschenohns, der keinen Ort finden kann zwischen Diesseits und Jenseits, der nicht leben und nicht mehr sterben kann, schockierend. Gotteslästerlich aber ist es kaum. Was als blasphemisch denunziert wurde, ist in hohem Maße „a communion with the sacred“, aber nicht als Mysterium, sondern als Frage nach der Kommunikation mit einem nicht-Profanen. Entscheidend an der Filmästhetik von Achternbuschs *Gespensst* ist das Zeigen einer Verletzlichkeit, die durch die Verbindung von christlicher Ikonographie mit wirklichen, lebenden, atmenden Körpern filmisch hergestellt wird. Auf diese Weise partikular, konkret und nicht metaphorisch setzt Achternbuschs Film das Publikum systematisch den Krisen der Moderne aus: einer Gottverlassenheit der Welt, einer Endlichkeit menschlichen Lebens, einer Verwundbarkeit aller Körper und schließlich dem Begehren, das Verführungen stets von außen erfährt.

6. Heterotopien ohne Jenseits

Das Verhältnis, vielleicht sogar der Antagonismus zwischen der Materialität physischer Existenz und einer christlichen Botschaft ist im Kino katholischer Kulturen gespannter als im protestantischen Kino. Es strukturiert insbesondere das Werk des spanischen Anarchisten und Moralisten Luis Buñuel. In seinem Film *Viridiana* (1961)⁴⁷ etwa schließt Buñuel die erhabene Aspiration auf entrückte geistige Existenz mit alltäglichen Arbeiten und Ärgernissen der Welt kurz. Bestürzend sind seine Aufnahmen von Landarbeitern und -arbeiterinnen, von ausgemergelten Körpern, die zugleich in allen ihren Reaktionen die filmische Geschichte als Satire und Witz vorantreiben. In diesen Aufnahmen von, wie Achternbuschs Oberin sagt, „Armen, Gefolterten, Hungernden, die nach Gerechtigkeit schreien und in Todesangst gehalten werden“, ist Buñuels Ästhetik derjenigen Pier Paolo Pasolinis verwandt, etwa in dessen als ebenfalls blasphemisch verfilmtem *La Ricotta*⁴⁸, oder auch im Auftritt des Volkes in Danièle Huillet und Jean-Marie Straubs Opernverfilmung *Moses und Aron*⁴⁹, das eben kein homogenes Ganzes ist, sondern einfach eine Gruppe von erschöpften, aber kon-

⁴⁷ *Viridiana* (MX/ES 1961), R: Louis Buñuel.

⁴⁸ *La Ricotta* (I 1963), R: Ro.Go.Pa.G. Kollektiv.

⁴⁹ *Moses und Aron* (D 1975), R: Jean-Marie Straub, Danièle Huillet.

zentriert spielenden Bauern und Bäuerinnen der Umgebung, deren Gesichter und Unterarme verbrannt, deren Leiber aber blass und mager sind.⁵⁰ In Buñuels Kino werden diese prekären Existenzen zu Akteuren einer Geschichte, durch die Figuren der Bourgeoise als dekadente Denkmäler einer Klasse irren.

Bei Buñuel können und müssen die Armen und Ohnmächtigen handeln, weil sie keine Hoffnung auf ein Jenseits kennen. Wenn die selbst misshandelte Nonne Viridiana ihre Schützlinge ermahnt, „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom Heiligen Geist“, um die Leute zum Gebet aufzurufen, stellt Buñuel in seinen Bildern eine einfache Beziehung her zwischen der Anrufung einer Transzendenz und der täglichen Arbeit, die vor jedem täglichen Brot steht und die Körper auf ihre Weise zurichtet. Die Inkompatibilität des wirklichen und des geistigen Broterwerbs steht im Zentrum des Films. Der Text aus dem Angelus-Gebet: „Und das Wort ist Fleisch geworden“⁵¹ ist hier filmisch und physiologisch realisiert. Die Vorstellung einer Transzendenz, in der die Leute von der Endlichkeit menschlichen Lebens, der Verwundbarkeit aller Körper und schließlich vom wüsten Begehren erlöst wären, führt Buñuel als Form eines Fetischismus bürgerlicher Gesellschaft vor, ein Fetisch, der deren brutale Produktionsverhältnisse verbirgt.

Verzerrungen ikonographischer Vorlagen, mit denen sich das blasphemische Kino über Vorbilder aus der christlichen Malerei lustig macht, finden sich viele in *Viridiana*. Am bekanntesten ist die Szene des Banketts der Bettler, das in einer Persiflage des *Abendmahls* Leonardo da Vincis kulminiert. Die systematische Herstellung einer Ambivalenz von Rausch und Erleuchtung, Wirklichkeit und Wunder ist hier unmittelbar filmisch oder genauer fotografisch entwickelt, wenn auf dem Höhepunkt des Dinners sich alle rauchend und kauend auf dieselbe Seite des Tisches begeben, um fotografiert zu werden. Auf der Tonspur kräht derweil der Hahn, um Verrat oder einfach das Morgengrauen und die Rückkehr der Herrschaft anzukündigen. Eine vermeintliche Fotografin arrangiert die Leute scheinbar zufällig nach dem Modell da Vincis, öffnet dann aber, anstelle der Linse einer Kamera, jener buchstäblich „dunklen Kammer“ der Aufnahme, einfach ihren Rock. Buñuels Anspielung ist ebenso obszön – jenseits der Szene, denn der Blick unter den Rock ist durch die Kadrierung abgeschnitten – wie ernst gemeint: Nicht das bekannte „Kinoauge“, wie es Dziga Vertov als neuen Blick auf die Welt nach der russischen Revolution ins Werk gesetzt hatte⁵², sondern das „Geschlecht des Kinos“, sein physiologisches Begehren, nimmt bei Buñuel die Wahrheit auf. Kino muss in seiner Wahrnehmung stets physisch sein.

⁵⁰ Vgl. HOLL, UTE, *Der Moses Komplex. Politik der Töne, Politik der Bilder*, Zürich: Diaphanes 2014, 103–105.

⁵¹ Ursprünglich aus dem Johannes-Evangelium (1,14).

⁵² Vgl. die Theorie des *Kino-Glaz*, des Kinoauges, in den Filmen der Gruppe Kinoki und in den Schriften Dziga Vertovs, z. B. das „Prinzip des ‚Kinoglaz‘“, in: VERTOV, DZIGA, *Schriften zum Film*, hrsg. v. Beilenhoff, Wolfgang, München: Carl Hanser Verlag 1973, 28 f.

Das gilt für Buñuel wie für Achternbusch. Das Kino entdeckt seine moralische oder provokatorische Sprengkraft genau darin, das Körperliche als Sexuelles nicht nur zu thematisieren, sondern als Physisches und Unwillkürliches der Körper zum Kanal allen Filmverstehens zu machen. Was platonisch als Ideen und Dinge oder cartesianisch als Leib und Seele unterschieden werden soll, ist im Kino verbunden, verschränkt, zu einem Komplex. Vor allem das wird als blasphemisch denunziert oder verurteilt, insofern es in Konkurrenz zu religiösen Praktiken von Meditation, Gebet und Erleuchtung tritt. Denn fast alle religiösen Kulturtechniken, zumindest in Judentum, Islam und Christentum, kennen mehr oder weniger strenge körperliche Exerzitien als Wege bzw. Methoden der Transformation ins Reich der Erkenntnis. Zugleich, und das ist sein Witz, bewahrt das Kino als eine der letzten Kulturtechniken solche Kommunikation mit anderen möglichen Räumen und Zuständen, die jedoch keine jenseitigen sind.

Blasphemische Dekonstruktionen einer geordneten Welt im Kino leisten also zweierlei, und darin besteht ihr kritisches Potential: Sie lösen bestehende Weltordnungen in der Evidenz von Bildern und Tönen auf und sie geben eine neue Welt zu sehen, die nicht diesseitig und nicht jenseitig ist, sondern heterotopisch im Sinne des Foucaultschen Konzepts: es gäbe, schreibt Foucault, in jeder Kultur wirkliche, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Weil diese Orte ganz *andere* sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nennen ich sie im Gegensatz zu den Utopien die *Heterotopien*.⁵³

Heterotopien sind Orte, an denen Krisen und Kritik wirklich werden. Ob ein Film daher in die Konstellation des Blasphemischen gerät oder nicht, hängt wesentlich davon ab, ob er dem Befehl eines ewigen Aufschubs, der Strategie eines Verweises auf das Jenseits folgt, oder ob er auf eine Realisierung aller Möglichkeiten im Jetzt der wirklichen Körper pocht. In seiner Körperlichkeit der Darstellung ebenso wie der Rezeption und Wahrnehmung ist das Vergnügen am Kino die wirklich „Gegenplatzierung“ oder das „Widerlager“ aller Heilsversprechen. In dieser Konstellation qualifizieren sich Ikonoklasmus und Blasphemie als kritisches Denken. Auch die Gewalt in der Ästhetik der Blasphemie hat hier ihren Grund, denn nicht nur Glaubens- sondern auch Zeichenregime müssen zerstört werden, sollen neue Räume eröffnet werden. Darauf verweist auch Talal Asad in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Blasphemie und weltlicher oder aufgeklärter Kritik: „Like iconoclasm and blasphemy, secular

⁵³ FOUCAULT, MICHEL, *Andere Räume* (1967), in: Barck, Karlheinz (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essais*, Leipzig: Reclam 1993, 34–46, 39.

critique also seeks to create spaces for new truths, and, like them, it does so by destroying spaces that are occupied by other signs.⁵⁴

Die Engführung von religiösen Motiven und unkontrollierbaren Vorstellungen von Sexualität und Gewalt wird in einem Film schonungslos parallel geführt, der zum Modell „blasphemischer“ Filme im Sinne einer direkten Provokation von Behörden und Institutionen monotheistischer Religionen wurde: Fernando Arrabals *Viva La Muerte* (1971)⁵⁵, die Verfilmung autobiografischer Szenen und Obsessionen seiner Kindheit im Spanischen Bürgerkrieg, in dem die Brutalität franquistischer Truppen mit ödipalen Phantasien und religiösen Halluzinationen kurzgeschlossen wird. Kühn montiert Arrabal realistische mit optisch verzerrten und farbig viragierten Sequenzen, Trickfilmsequenzen, die der Künstler Roland Topor für den Film zeichnete, mit Wochenschaumaterial. Alle diese Bildformen stellt Arrabal in ihrer instabilen Referenzialität als Gegen-Erinnerungen aus. Wie bei Buñuel sind es die rhythmischen Formen des Gebets, die den Körper des Jungen in einen trancehaften Zustand befördern, in dem er empfänglich wird für die Ersetzung von divinen Szenen durch inzestuöse. Schmerz wird als nicht erlösender und nicht erlöster gezeichnet, sondern in den Alltag des Krieges und in konkrete Folterszenen gesetzt, in denen der Junge den Tod des Vaters vorstellt. Weil der Schmerz nirgends zur sinngebenden Passion und nie zum Moment einer Heilsgeschichte werden kann, wird er in der Kinoprojektion unerträglich. Auch in Arrabals Film sind Wunder und Wunden Jesu überdeutlich als filmische Intervention, als Kunst, Künstlichkeit und Filmtrick ausgewiesen. Genau wie bei Achternbusch, Buñuel oder Scorsese werden Wunder nicht als Täuschung, sondern als mühsame und sorgfältige Produktionsform offengelegt, eine im Kern demütige Geste, die aber gerade zum Grund für blasphemische Anklagen wird, weil darin ein Angriff auf Mysterien unterstellt wird. Strenggenommen jedoch müssten vielmehr jene Filme blasphemisch heißen, die vorgeben, sie verfilmten wirkliche Wunder von Moses, Jesus Christus oder Mohammed vor der Kamera, und damit nahelegen, Gott operiere nach Gesetzen und mit Mitteln der Kinoidustrie.

Eine solche Tradition des dargestellten – und nicht filmisch oder filmtechnisch deutlich dekonstruierten – Wunders findet sich, um die Untersuchung an dieser Stelle auf christliche Motive zu beschränken, sehr viel häufiger in protestantischen Traditionen und damit im skandinavischen Kino, dem im diesem Kontext eine besondere Studie gewidmet werden müsste. Anstoß genommen wurde zum Beispiel an einer Szene in Ingmar Bergmans Film *Das Schweigen*⁵⁶, die nahelegt, sexuelle Handlungen in einer Kirche, hinter dem

⁵⁴ ASAD, TALAL, Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism, in: Brown, Wendy et al. (Hg.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*, Berkeley: Townsend Center for the Humanities 2009, 20–63, 33.

⁵⁵ *Viva La Muerte* (TN/FR 1971), R: Fernando Arrabal.

⁵⁶ *Das Schweigen* (SE 1963), R: Ingmar Bergman.

Altar, vorzustellen. Allerdings war es nicht allein die Verschränkung von Glauben und Sexualität, die Blasphemievorwürfe auf den Plan rief. Bergmans Biograf Torsten Manns wies darauf hin, dass der Regisseur in *Das Schweigen* nicht nur systematisch „das Geistige durch das Körperliche ersetzt“⁵⁷ habe, sondern die Kraft der Sprache ausgesetzt wurde, in denen das Begehren normalerweise organisiert und geordnet werden müsste. Die Parallelität von Kino und Kirche als Räume eines omnipräsenten Sexualitätsdiskurses adressiert auch Bergman, um dann aber, gegen jede protestantische Ethik, die Rede zu entziehen. Damit führt er den nackten Körper in seiner Endlichkeit und den Entzug von Sinn in jeglicher Form sexueller Begegnung vor. Auch in Bergmans Film ist ein Junge oder junger Mann Katalysator der Beobachtungen einer Welt, in der nicht nur die Position des allmächtigen Gottes unbesetzt ist, sondern Väter überhaupt nicht vorkommen. Der Angriff auf die Religion ist auch hier ein Angriff auf die Ordnung einer von Vaterpositionen, Signifikantenordnungen und also Worten organisierten Welt.

Der unbestrittene Meister trostloser Knarzigkeit einer in hartem Licht porträtierten protestantischen Glaubensmystik ist Carl Theodor Dreyer, dessen Erweckungs-drama *Ordet (Das Wort)*⁵⁸ allerdings nie als blasphemisch betrachtet und vielmehr 1955 mit dem Goldenen Löwen im katholischen Venedig ausgezeichnet wurde. Der Film, der von Konkurrenz und Kampf verschiedener Glaubensgemeinschaften in einem dänischen Dorf handelt, kulminiert in der Erweckung und Auferstehung einer Frau, die zuvor an einer Fehlgeburt gestorben war, einer inversen Maria, wenn man so will. Einerseits inszeniert Dreyer den Triumph der Sprache als Bekenntnis und als direkten Kanal zu Gott. Andererseits montiert er die Erweckung nach dem berühmten ‚Wertgesetz‘ des Kinos, im Schuss-Gegenschuss-Verfahren⁵⁹, als Kinozauber, der Sinn und Räume stiftet, wo keine, jedenfalls keine sichtbaren oder hörbaren sind. Karge Ausstattung und asketisch kadrierte Tableaus, aus denen die schweigenden Familienmitglieder wie von Fotografien herabschauen, scheinen selbst nicht mehr ganz aus einer empirischen Welt zu stammen. Die Bilder fokussieren alle Aufmerksamkeit auf Sprechen und Worte, zunächst noch in deren Plural. Durch die Dauer der Einstellungen und der Montage, die zwischen der Toten und einem durch zu viel Kierkegaard-Lektüren realitätsfremd gewordenen gläubigen Johannes hin und her schneidet, stellt der Film einen Kinoraum her, indem der zentrale Platz besetzt und der Frauenkörper als dem Wort und dem Gesetz unterworfen erscheint. Die Auferstehung der Verstorbenen am Ende wirkt daher als folgerichtig, nichts daran ist komisch oder unheimlich. C. T. Dreyers Kunst kann

⁵⁷ BJÖRKMAN, STIG/MANN, TORSTEN/SIMA, JONAS, *Bergman über Bergman. Interviews mit Ingmar Bergman über das Filmemachen*, Zürich: Ex Libris 1978, 205.

⁵⁸ *Ordet [Das Wort]* (DK 1955), R: Carl Theodor Dreyer

⁵⁹ FAROCKI, HARUN, Schuß-Gegenschuß. Der wichtigste Ausdruck im Wertgesetz Film, in: *montage AV 20/1* (2011), 153–165.

die ganze Macht des Wortes über die Kinokörper aufrufen. Auch seine Filme könnten als heterotopische bezeichnet werden, insofern sie Krisen der Wirklichkeit markieren und Widerlager jeder Utopie sind. Aber Dreyers Kino reinstalliert das Wort gegen alle Ambivalenzen der Moderne. In Dramaturgie, Form und Narrativ versichert *Ordet* sein Publikum der Kraft einer durch symbolische Ordnungen geregelten Welt. Deshalb wurde ihm die Übertragung eines göttlichen Mysteriums in pure Filmtechnik offenbar nie übelgenommen. Bemerkenswert an den Filmen Dreyers ist auch, dass sie ganz auf Humor und Witz verzichten, oder andersherum: Sobald im Kinopublikum die Suggestion von Komik aufkommt, zerfällt die Botschaft des Films.

Dem bekennenden Nachfolger Dreyers, Lars von Trier, der sich allerdings selbst als Katholik bezeichnet, gelingt es, die Ambivalenz von Groteske und protestantischem Ernst so aufrechtzuerhalten, dass seine Filme, die Gewalt und Göttlichkeit in sadomasochistischen Opferritualen verschränken, bislang allen juristischen Anklagen der Blasphemie entkamen. Allerdings konnte die Aufführung seines Films *Antichrist* (2009)⁶⁰, der wiederum christliche Mysterien und Kinoästhetik eng führt, auf Initiative der französischen Gruppe *Promouvoir* in Frankreich 2016 verboten werden, weil eine Altersfreigabe ‚ab 16‘ angesichts der krassen Darstellung von sexualisierter Gewalt auch juristisch nicht angemessen schien. Von Trier liefert eine Art überdrehtes Dreyer-Kino, indem er hyperrealistisch, in sehr langsamen Zeitlupen, wummernden Klangstrukturen, sprechenden Tieren oder unerträglicher Gewalt auf das Inszenierte seiner Inszenierung und auf die Kinematographierung aller Natur in seinen Filmen hinweist. Jedoch führt er die Gottlosigkeit der Welt, die Endlichkeit menschlichen Lebens, die Verwundbarkeit aller Körper und ein Begehren, das stets fremden Anordnungen folgt, nicht als Krisen der Moderne vor, sondern im Sinne einer als kathartischen Dramaturgie auf dem Weg zur notwendigen Erlösung. Die intensive Körperlichkeit seiner Filme, in denen nicht einfach auf die Verletzlichkeit aller Körper verwiesen wird, sondern diese spürbar verletzt werden, wird durch Opferlogiken kompensiert, apokalyptische Lagen werden mit allen Verfahren je neuer Kinoästhetiken als unentrinnbare vorgeführt. Nicht kritisch, wie im Konzept der Heterotopie, sondern im Kathartischen einer Heils- oder Unheilsgeschichte wird Gewalt zur Prüfung einer ausstehenden Erlösung, für Protagonistinnen und Kinopublikum. Anders als Godard in seinen Frauenfiguren führt von Trier das Weibliche als ein ontologisch Böses vor, das Chaos und Zersetzung einer göttlichen Ordnung herbeiführt. Anders als Godards Experimentallabor, in dem das Verhältnis von Bild und Vorstellung, Glauben und Wissen, Körper und Seelen in fragmentierten Partikeln kultureller Topoi auf die Probe gestellt wird, verlangen die Filme von Triers – und hier ist er der genaue Nachfolger Dreyers – nach totaler Erlösung, nicht nur nach Lösung oder

⁶⁰ *Antichrist* (DK/DE/FR/SE/IT/PL 2009), R: Lars von Trier.

Rettung, nach der Godard in seinen Filmen wiederholt ruft: *sauve qui peut, la vie*. Es ist diese Differenz, die eine blasphemische Konstellation von kinogetreuer Religiosität unterscheidet. Mit ihrer Rettung eines stabilen Jenseits als Kinowille und Kinovorstellung kamen Dreyer und von Trier nie in Konflikt mit kirchlichen Instanzen.

Filmformen der Blasphemie können als Kulturtechniken der Erkenntnis gelten, weil sie Differenzen in der Konstellation von Wissen, Körpern und Macht aufwerfen und die Grenzen gesicherter Wahrheitsregime überschreiten. Stabile Orte von Vaterfiguren und patriarchaler Ordnung werden dabei systematisch gelöscht, auch wenn die Filme selbst meist in Witz oder Wahn um diesen Verlust kreisen. Einerseits verweisen der Blasphemie angeklagte Filme insistierend auf das Fehlen oder den Fetisch, dem Gott seinen privilegierten Platz verdankte, andererseits eröffnen sie einen letzten Raum, in dem dieses Fehlen gegenwärtig wird. Kino und Blasphemie gehen in der Moderne eine Allianz ein, in der das Moment der Endlichkeit, der Verletzbarkeit und Sterblichkeit der Körper zur Krisis und kritischen Erkenntnis gehört. Dennoch ist dabei gerade das Kino zu dem Ort geworden, an dem Profanes und Sakrales aufeinandertreffen, an dem noch einmal darüber verhandelt wird, wieviel Ordnung nötig ist, um von Zivilisationen zu sprechen. Blasphemische Filmformen rufen unvordenkliche Differenzen in der Erfahrung hervor, bringen unbekannte Orte in Erfahrung, erschaffen ungesicherte Wirklichkeiten. Eine Kommunion mit dem Heiligen im Kino, die Mircea Eliade nicht nur im Hinblick auf „eating, sex and so on“ verlangt, bleibt darin kritisch und gegenwärtig.

Literaturverzeichnis

- ASAD, TALAL, Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism, in: Wendy Brown et al. (Hg.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*, Berkeley: Townsend Center for the Humanities 2009, 20–63.
- BENJAMIN, WALTER, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung), in: Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hg.), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, Bd. 7, 350–384.
- BERLING, PETER (Hg.), *Liebeskonzil Filmbuch*, München: Schirmer und Mosel 1984.
- BJÖRKMAN, STIG/MANNS, TORSTEN/SIMA, JONAS, *Bergman über Bergman. Interviews mit Ingmar Bergman über das Filmemachen*, Zürich: Ex Libris 1978.
- DELUMEAU, JEAN (Hg.), *Injures et blasphèmes*, Paris: Imago 1989.
- FAROCKI, HARUN, Schuß-Gegenschuß. Der wichtigste Ausdruck im Wertgesetz Film, in: montage AV 20/1 (2011), 153–165.
- FAVRET-SAADA, JEANNE, *Les sensibilités religieuses blessées. Christianisme, blasphèmes et cinéma 1965–1988*, Paris: Librairie Arthème Fayard 2017.
- , Rushdie und Co. Vorbedingungen einer Anthropologie der Blasphemie, in: Schüttpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.), *Begeisterung und Blasphemie*, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2015), 267–282.

- FOUCAULT, MICHEL, *Andere Räume* (1967), in: Barck, Karlheinz (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essais*, Leipzig: Reclam 1993, 34–46.
- , *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- , *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften*, hrsg. v. Defert, Daniel/Ewald, François, unter Mitarbeit von Lagrange, Jacques, Bd. 2, 1970–1975, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 669–792.
- , *Fearless Speech*, hrsg. v. Pearson, Joseph, Los Angeles: Semiotext(e) 2001.
- , *La Parrêsia*, in: ders.: *Discours et vérité. Précédé de La parrêsia*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2016, 21–75.
- , *Vorrede zur Überschreitung*, in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 1, 1954–1969, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, 320–342.
- GEHRING, PETRA, Foucault'sche Freiheitsszenen, in: dies./Gelhard, Andreas (Hg.) *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich: Diaphanes 2012, 13–31.
- GUNNING, TOM, *The Cinema of Attractions: Early Films, Its Spectator and the Avant-Garde*, in: Elsaesser, Thomas (Hg.), *Early Cinema: Space, Frame Narrative*, London: British Film Institute, 1990, 56–62.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 322–324.
- HICKETHIER, KNUT, *Medien und Religion*, in: Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm (Hg.) *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 61–83.
- HOLL, UTE, *Der Moses Komplex. Politik der Töne, Politik der Bilder*, Zürich: Diaphanes 2014.
- , *Kino, Trance und Kybernetik*, Berlin: Brinkmann & Bose 2002.
- , *Urszene Dornbusch. Das Motiv der Verantwortung in Arnold Schoenbergs Oper ‚Moses und Aron‘*, in: Breitenstein, Urs (Hg.), *Verantwortung – Freiheit und Grenzen. Interdisziplinäre Veranstaltungen der Aeneas-Silvius-Stiftung*, Basel: Schwabe Verlag 2016, 59–76.
- HONNETH, AXEL, Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption, in: ders./Saar, Martin (Hg.), *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 15–26.
- KNIEP, JÜRGEN, *Keine Jugendfreigabe! Filmzensur in Westdeutschland 1949–1990*, Göttingen: Wallstein 2010.
- KUHLBRODT, DIETRICH, *Panizzas Gegenwart*, in: Berling, Peter (Hg.), *Liebeskonzil Filmbuch*, München: Schirmer und Mosel 1982, 145–158.
- LAURETIS, TERESA DE/HEATH, STEPHEN, *The Cinematic Apparatus*, London/Basingstoke: MacMillan Press 1980.
- LOCKE, MARYEL, *A History of the Public Controversy*, in: Locke, Maryel/Warren, Charles (Hg.), *Jean-Luc Godard's Hail Mary: Women and the Sacred in Film*, Carbondale: Southern Illinois University Press 1993, 1–9.
- MULVEY, LAURA, *Marie Eve: Continuity and Discontinuity in J.-L. Godard's Iconography of Women*, in: Locke/Warren (Hg.), *Jean-Luc Godard's Hail Mary*, 39–53.
- LOUDART, JEAN-PIERRE, *Cinema and Suture*, in: *Screen* 18, 4, 1978, 35–47.
- PANIZZA, OSKAR, *Die kriminelle Psychose, genannt Psychopatia criminalis*, mit Vorworten von Bernd Mattheus und mit einem Beitrag von Oswald Wiener, München: Matthes & Seitz 1978 (Erstdruck: Zürich: Verlag der Zürcher Diskussionen 1898).

- PEUKERT, DETLEV J. K., Die Unordnung der Dinge. Michel Foucault und die deutsche Geschichtswissenschaft, in: Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 320–333.
- RANCIÈRE, JACQUES, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b_books 2006.
- SCHLÜPMANN, HEIDE, *Friedrich Nietzsches ästhetische Opposition*, Stuttgart: Metzler 1977.
- SERRES, MICHEL, *Der Parasit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.
- SHANNON, CLAUDE E., Communication in the Presence of Noise, in: Proceedings of the IEEE 86/2 (1998), 447–457.
- THIERSTEIN, JOEL/KAMALIPOUR, YAHYA R. (Hg.), *Religion, Law, and Freedom: A Global Perspective*, Westport/CT: Greenwood Publishing Group 2000.
- VERTOV, DZIGA, *Schriften zum Film*, hrsg. v. Beilenhoff, Wolfgang, München: Carl Hanser Verlag 1973.
- ZILLINGER, MARTIN, Klare Worte. Jeanne Favret-Saada und die Anthropologie der Blasphemie, in: Schüttpelz, Erhard/Zillinger, Martin (Hg.) *Begeisterung und Blasphemie*, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2 (2015), 263–266.

8. Recht

Grundrechtlicher Schutz der Gotteslästerung

ANDREAS STÖCKLI

1. Rückkehr der Gotteslästerung

‚Gotteslästerung‘, die in der Aufklärung als ‚imaginäres Verbrechen‘ bezeichnet wurde und in den zunehmend säkularisierten Gesellschaften des Westens aus der Zeit gefallen schien, erlebt, wie verschiedene Ereignisse in den letzten Jahren und Jahrzehnten vor Augen führen, ein Revival.¹ Im Vordergrund stehen dabei Auseinandersetzungen muslimischen Ursprungs. Beispielhaft zu erwähnen sind die gegen den Schriftsteller Salman Rushdie wegen seines Romans *Die satanischen Verse* verhängte Fatwa, die teilweise gewalttätigen Reaktionen auf die in der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* publizierten Mohammed-Karikaturen², die später auch den Schweizer Presserat beschäftigten³, der Mord am niederländischen Filmemacher Theo van Gogh, der nach der Ausstrahlung seines islamkritischen Films *Submission* erfolgte, wobei im Bekennerschreiben, das auf seiner Brust aufgespießt war, ausdrücklich von Gotteslästerung als Motiv für die Tötung die Rede war⁴. In jüngster Zeit ist der Terroranschlag auf die Redaktion der französischen Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* in Paris zu nennen. Der Vorwurf der Gotteslästerung ertönt aber nicht nur aus muslimischen Kreisen. Der

¹ Vgl. zur Geschichte der Gotteslästerung WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007; vgl. auch PAHUD DE MORTANGES, RENÉ, *Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken*, Freiburg/Ue.: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1987; SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie, Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, Hamburg: Hamburger Edition 2017.

² Vgl. dazu auch KERMANI, NAVID, Hassbilder und Massenhysterie. Die Genese eines Skandals, bei dem beide Seiten versagt haben: der Streit um die Mohammed-Karikaturen, in: Baatz, Ursula et al. (Hg.), *Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?*, Wien: Picus Verlag 2007, 63–70.

³ Vgl. SCHWEIZER PRESSERAT, *Mitteilung Nr. 12/2006: Mohammed-Karikaturen/Bildbelege/Grenzen der Karikatur- und Satirefreiheit* (einsehbar unter <https://presserat.ch/complaints/mohammed-karikaturen-bildbelege-grenzen-der-karikatur-und-satirefrei/> [besucht 25.10.2017]); vgl. dazu auch JENAL, FLORIAN, *Religiöser Frieden durch strafrechtliche Zensur? – Warum Art. 261 StGB aufgegeben werden sollte*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG 2017, N 120–122.

⁴ Vgl. auch WILS, *Gotteslästerung*, 39.

Film *Das Gespenst* von Herbert Achternbusch, Werner Schroeters Verfilmung des Dramas von Oskar Panizza *Das Liebeskonzil* aus dem Jahr 1894⁵, der Film *Die letzte Versuchung Christi* von Martin Scorsese oder Papstkarikaturen der Satirezeitschrift *Titanic* riefen in christlichen Kreisen harsche Reaktionen hervor und beschäftigten teilweise auch die Gerichte.⁶

Die Versuchung ist nun groß, einer pluralistischen Gesellschaft gegenseitige Rücksichtnahme mit den Mitteln des Rechts verordnen zu wollen. Namentlich in Deutschland wurde zwischenzeitlich von einzelnen Politikern gefordert, den „Gotteslästerungsparagrafen“ (§ 166 des deutschen Strafgesetzbuchs⁷)⁸, das Pendant zu Art. 261 des schweizerischen Strafgesetzbuchs (StGB⁹)¹⁰, zu verschärfen.¹¹ Dies obwohl die praktische Bedeutung dieser Straftatbestände gering geblieben ist.¹² Auf der Ebene der Vereinten Nationen ist im Rahmen

⁵ Aufgrund der „Himmelstragödie“ wurde Oskar Panizza 1895 wegen Blasphemie zu einer einjährigen Zuchthausstrafe verurteilt und ging danach ins Exil in die Schweiz.

⁶ Vgl. WILS, *Gotteslästerung*, 41.

⁷ Strafgesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 13. November 1998 (BGBl. I, 3322), das zuletzt durch Artikel 1 des Gesetzes vom 30. September 2017 (BGBl. I, 3532) geändert worden ist.

⁸ § 166 („Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen“) lautet wie folgt:

„(1) Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) den Inhalt des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses anderer in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.

(2) Ebenso wird bestraft, wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften (§ 11 Abs. 3) eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.“

⁹ Schweizerisches Strafgesetzbuch vom 21.12.1937 (SR 311.0).

¹⁰ Art. 261 StGB („Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit“) lautet wie folgt: „Wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt, wer eine verfassungsmässig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet, wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmässig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt, wird mit Geldstrafe bis zu 180 Tagessätzen bestraft.“

¹¹ Vgl. GRAU, ALEXANDER, Gotteslästerung ist ein Menschenrecht, in: Cicero Online, 31.01.2015, <https://www.cicero.de/innenpolitik/bundestagspetition-blasphemie-ist-ein-menschenrecht/58808> (besucht 25.10.2017). Am 68. Deutschen Juristentag 2010 in Berlin wurde beschlossen, dass der strafrechtliche Schutz der Religionen vor Angriffen (unter anderem auch § 166 Strafgesetzbuch) beibehalten werden soll (vgl. http://www.djt.de/fileadmin/downloads/68/68_djt_beschluesse.pdf, 13, Ziff. 16 [besucht 30.10.2017]); vgl. dazu auch WALDHOFF, CHRISTIAN, *Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?*, München: Verlag C. H. Beck 2010, D 159–D 166.

¹² Vgl. für die Schweiz FIOLKA, GERHARD, Kommentar zu Art. 261 StGB, in: Niggli, Marcel Alexander/Wiprächtiger, Hans (Hg.), *Basler Kommentar Strafrecht II. Art. 111–392 StGB*, Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag ³2013, Art. 261 vor N 1, wonach in der Schweiz während 1960 und 2017 wegen Art. 261 StGB („Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit“) bloß 179 Urteile gefällt

der UNO-Menschenrechtskommission und des UNO-Menschenrechtsrats seit dem Jahr 1999 im Wege der verabschiedeten Resolutionslinie mit dem Titel *Combating Defamation of Religions* versucht worden, einen Schutz religiöser Inhalte als solchen als menschenrechtlich geboten auszuweisen, wobei dieses Konzept in der Zwischenzeit – erfreulicherweise – verworfen worden ist.¹³ Ein besonders fragwürdiges Gerichtsurteil erreicht uns weiter aus der Türkei – ein Land, das sich unter dem Einfluss der islamistischen Regierung von Recep Tayyip Erdogan und seiner Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (AKP) von der kemalistischen Form des Säkularismus zu verabschieden scheint. Im Zuge dieser Entwicklung wurde vor wenigen Jahren der international bekannte türkische Pianist und Komponist Fazıl Say wegen mehrerer humorvoller Tweets angeklagt und (vorläufig) zu mehreren Monaten Freiheitsstrafe auf Bewährung verurteilt, von denen einer lautete:

„Was wäre, wenn es im Paradies Raki gäbe, aber nicht in der Hölle, und Chivas Regal [Whisky] in der Hölle, aber nicht im Paradies? Was würde dann passieren? Das ist die wichtigste Frage!“¹⁴

Diese Vorgänge bedeuten nun aber keine geringe Gefahr für die freiheitliche Ordnung. Allerdings sind in neuester Zeit zum Teil auch gegenläufige Tendenzen sichtbar: So wurde beispielsweise in Irland im Oktober 2018 im Rahmen einer Volksabstimmung die Abschaffung des in der irischen Verfassung verankerten Gotteslästerungsverbots beschlossen.¹⁵ In der Schweiz wurde im Nationalrat ein parlamentarischer Vorstoß eingereicht, der auf die Streichung von Art. 261 StGB, der Gotteslästerung unter gewissen Voraussetzungen unter Strafe stellt, abzielt – wobei die Schweizer Regierung in ihrer Stellungnahme Ablehnung des Vorstoßes beantragt.¹⁶

In diesem Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, wie der freiheitliche Verfassungsstaat mit in der Öffentlichkeit heftig artikulierter Kritik an Religion

worden sind, wobei sich die Verurteilungen stets zwischen 0 und 9 pro Jahr bewegen; vgl. für Deutschland WALDHOFF, *Gutachten*, D 161.

¹³ Vgl. dazu eingehend ROX, BARBARA, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 313–315; LANGER, LORENZ, *Religious Offence and Human Rights: The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, 160–162.

¹⁴ Beispiel aus GARTON ASH, TIMOTHY, *Redefreiheit, Prinzipien für eine vernetzte Welt*, München: Carl Hanser Verlag 2016, 421f. Das Oberste Berufungsgericht in der Türkei hat die Verurteilung im Jahr 2015 nach einem jahrelangen juristischen Tauziehen aufgehoben; das Gericht erster Instanz, an welches die Sache zurückgewiesen wurde, folgte im Jahr 2016 der Auffassung des Obersten Berufungsgerichts (vgl. <http://www.zeit.de/news/2016-09/07/tuerkei-tuerkischer-starpianist-fazil-say-endgueltig-von-blasphemie-vorwurf-freigesprochen-07173406> [besucht 04.12.2017]).

¹⁵ Vgl. NZZ Nr. 251, 29.10.2018, 2.

¹⁶ Vgl. Motion Nr. 18.4344 von Nationalrat Beat Flach „Blasphemieverbot abschaffen. Antirassismus-Strafnorm und Schutz vor Ehrverletzung und Beschimpfung reichen aus“ (einsehbar unter <http://www.parlament.ch> [besucht 13.08.2019]).

und religiösen Lehren und Überzeugungen sowie den damit verbundenen Auswirkungen umgeht. Dabei wird auf der Grundlage des schweizerischen Verfassungsrechts argumentiert, wobei auch Bezüge zu anderen Verfassungsordnungen und zum internationalen Recht, namentlich zur Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, hergestellt werden.

Zunächst ist auf die Dreieckskonstellation Staat–Gotteslästerer–Opfer einzugehen (2.). Sodann ist aufzuzeigen, dass es unterschiedliche richterliche Lösungsansätze für das hier diskutierte Problem gibt, wobei die Rechtsprechung des US-amerikanischen *Supreme Court* jener des *Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte* (EGMR) gegenüberzustellen ist (3.). Im Mittelpunkt des Beitrags steht sodann die eigene Auseinandersetzung mit der Frage, ob es ein Grundrecht auf Gotteslästerung gibt (4.) und ob Gründe ins Feld geführt werden können, die es rechtfertigen, die grundrechtliche Freiheit auf Gotteslästerung einzuschränken (5.). Schlussbemerkungen runden den Beitrag ab (6.).

2. Grundrechtlich determiniertes Dreieck „Staat–Störer–Opfer“ als „mehrpoliges Verfassungsrechtsverhältnis“

In Fällen der Gotteslästerung bzw. der Religionsbeschimpfung stehen sich Private gegenüber, die sich jeweils auf grundrechtlich geschützte Interessen berufen und den Staat als Hüter dieser Interessen in die Pflicht nehmen.¹⁷ Es entsteht eine mehrpolige Konstellation:¹⁸ Das Verhältnis zum Störer, d. h. dem Gotteslästerer, ist geprägt von der abwehrrechtlichen Dimension der Freiheitsrechte; der ‚Störer‘ will sich frei und ungehindert äußern dürfen. Dagegen wollen die Opfer der Gotteslästerung den Staat auf der Grundlage grundrechtlicher Schutzpflichten zum Einschreiten verpflichten. Auf Opferseite geht es dabei nicht um die Erweiterung von Verhaltensfreiräumen, sondern um die Frage, ob grundrechtliche Schutzpflichten auch in Anspruch genommen werden können, um ein ‚Recht darauf, in Ruhe gelassen zu werden‘, durchzusetzen. Der geltend gemachte Freiheitsraum weist demnach im Vergleich zu den bekannten Konstellationen um den Platz von Religion im öffentlichen Leben eine andere Beschaffenheit auf.¹⁹

¹⁷ Rox, *Schutz*, 353.

¹⁸ Vgl. dazu ausführlich Rox, *Schutz*, 36–43; vgl. auch ARNAULD DE LA PERRIÈRE, ANDREAS VON, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, in: Isensee, Josef (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin: Duncker & Humblot 2007, 63–104, 66 f.; WALDHOFF, *Gutachten*, D 165.

¹⁹ Zum Ganzen Rox, *Schutz*, 353 f.

3. Zwei richterliche Lösungsansätze

Die Frage, wie das Verhältnis zwischen dem Recht auf Meinungsäußerung einerseits und dem Recht auf Schutz religiöser Empfindungen andererseits zu handhaben ist, wird weltweit von nationalen Rechtsordnungen und nationalen und internationalen Gerichten unterschiedlich beurteilt.²⁰ Als aufschlussreich erweist sich in diesem Zusammenhang ein Vergleich zwischen der nordamerikanischen Verfassungstradition, die maßgeblich durch den US-amerikanischen Supreme Court geprägt wird, und dem kontinentaleuropäischen Verständnis, das sich nicht zuletzt auch in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) ausdrückt. Dabei wird eine erhebliche Divergenz in den richterlichen Lösungsansätzen sichtbar.²¹

3.1 Rechtsprechung des US-amerikanischen Supreme Court

Die Rechtsprechung des US-amerikanischen Supreme Court geht von einer privilegierten Position der Meinungsäußerungsfreiheit des 1. Zusatzartikels zur Verfassung der Vereinigten Staaten aus, die nur unter restriktiven Voraussetzungen eingeschränkt werden darf.²² So darf selbst der Aufruf zu einer Straftat nur verboten werden, wenn Anstiftungsvorsatz vorliegt und ein Erfolg wahrscheinlich ist.²³ Ferner können sogenannte „fighting words“ untersagt werden, die einer Person von Angesicht zu Angesicht geäußert werden und dadurch die unmittelbare Gefahr einer gewaltsamen Auseinandersetzung hervorrufen.²⁴ Nach Auffassung des Supreme Court verstoßen Verbote der rassistischen oder antireligiösen Hassrede allerdings bereits deshalb gegen die Meinungsfreiheit,

²⁰ Vgl. etwa die rechtsvergleichende Studie von NAARMANN, BENEDIKT, *Der Schutz von Religionen und Religionsgemeinschaften in Deutschland, England, Indien und Pakistan. Ein interkultureller Strafrechtsvergleich*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015, oder den Sammelband von TEMPERMAN, JEROEN/KOLTAY, ANDRÁS (Hg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge: Cambridge University Press 2017; vgl. auch UNGERN-STERNBERG, ANTIJE VON, *Öffentliche Auseinandersetzung um Religion zwischen Freiheit und Sicherheit. Vom Blasphemieverbot zur Bekämpfung der Hassrede*, in: Arndt, Felix et al. (Hg.), *Freiheit – Sicherheit – Öffentlichkeit*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2009, 61–82.

²¹ Vgl. auch bereits KELLER, HELEN/CIRIGLIANO, LUCA, *Die Krux mit der Blasphemie – Analyse zweier richterlicher Lösungsansätze*, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* (ZaöRV) 70 (2010), 403–431.

²² Vgl. zur Entwicklung der Rechtsprechung des Supreme Court zur Meinungsfreiheit FELDMAN, STEPHEN M., *Free Speech and Free Press*, in: Tushnet, Mark et al. (Hg.), *The Oxford Handbook of The U.S. Constitution*, Oxford: Oxford University Press 2015, 629–649; vgl. auch KERN, MARKUS, *Kommunikationsgrundrechte als Gefahrenvorgaben*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG 2012, 105–135.

²³ *Brandenburg v. Ohio*, 395 U.S. 444 (1969), 447; vgl. dazu KERN, *Kommunikationsgrundrechte*, 114–120.

²⁴ *Gooding v. Wilson*, 405 U.S. 518 (1972); vgl. auch UNGERN-STERNBERG, *Blasphemieverbot*, 73.

weil sie inhaltlicher Natur seien und andere Formen der Hassrede, die sich beispielsweise gegen den politischen Gegner, gegen Gewerkschaftsmitglieder oder gegen Homosexuelle richtet, privilegieren.²⁵

Die Rücksicht auf religiöse oder andere Empfindsamkeiten ist im Weiteren kein Grund, um die Meinungsäußerungsfreiheit zu beschneiden. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts werden in den USA christliche Blasphemieverbote für verfassungswidrig gehalten, da sie kein säkulares Ziel, etwa den Schutz des öffentlichen Friedens, der ungehinderten Religionsausübung oder der Ordnung der Gesellschaft, verfolgen.²⁶ Darüber hinaus hielt der US-amerikanische Supreme Court, der sich nur in sehr wenigen Fällen mit blasphemischen Äußerungen beschäftigen musste, die allgemein gehaltene Zensur blasphemischer („sacrilegious“) Filme für verfassungswidrig, da eine derart umfassende vorherige Beschränkung der Meinungsfreiheit nicht zu rechtfertigen sei, ein Zensor geneigt wäre, diejenigen religiösen Minderheiten bevorzugt zu schützen, die lautstark in der Öffentlichkeit protestieren, und im Übrigen auch die Trennung von Staat und Kirche eine Zensur in Frage stelle.²⁷

Im einem anderen Fall, *Cantwell v. Connecticut*, der 1940 durch den Supreme Court zu beurteilen war, ging es darum, dass eine Stadt ein Reglement erlassen hatte, das verbot, ohne Bewilligung auf öffentlichem Grund Musik abzuspielen und Pamphlete religiöser, politischer oder kommerzieller Natur zu verteilen. In religiösen Angelegenheiten erteilte die Behörde eine Bewilligung nur, falls die öffentliche Ordnung durch den Inhalt des verteilten Materials nicht gestört wurde. Diese Regelung wurde eingeführt, nachdem sich mehrere Bürger durch Flugblätter und Reden der Zeugen Jehovas beleidigt und in ihren religiösen Gefühlen verletzt gefühlt haben. Besonders die Ablehnung der etablierten Kirchen und die Erklärung der Zeugen Jehovas, alle Vertreter des katholischen und protestantischen Klerus würden im Dienste des Teufels stehen, schockierten und ärgerten die Bewohner. Der Supreme Court, der sowohl auf die Meinungsfreiheit (mit der Folge, dass die sog. *Clear and Present Danger*-Doktrin zur Anwendung gelangte) als auch auf die Religionsfreiheit (*Free Exercise Clause*) Bezug nahm²⁸,

²⁵ *R.A.V. v. St. Paul*, 505 U.S. 377 (1992); vgl. auch UNGERN-STERNBERG, *Blasphemieverbot*, 73.

²⁶ UNGERN-STERNBERG, *Blasphemieverbot*, 75, unter Hinweis auf ein Urteil des *Court of Special Appeals of Maryland* vom 06.04.1970.

²⁷ *Joseph Burstyn, Inc. v. Wilson*, 343 U.S. 495 (1952), 505: „However, from the standpoint of freedom of speech and the press, it is enough to point out that the state has no legitimate interest in protecting any or all religions from views distasteful to them which is sufficient to justify prior restraints upon the expression of those views. It is not the business of government in our nation to suppress real or imagined attacks upon a particular religious doctrine, whether they appear in publications, speeches, or motion pictures.“

²⁸ *Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940), 307 f.: „The fundamental law declares the interest of the United States that the free exercise of religion be not prohibited and that freedom to communicate information and opinion be not abridged. The State of Connecticut has an obvious interest in the preservation and protection of peace and good order within her borders.“

schützte den Zeugen Jehovas Cantwell in seinem Recht, auf der Straße seine Meinung kundzutun. Besonders die Tatsache, dass gemäß dem Reglement der Stadt nur religiöse Aussagen erlaubt waren, welche die öffentliche Ruhe nicht gefährdeten, wurde durch das höchste Gericht kritisch beurteilt. Das Gericht führte aus, dass gerade störende Meinungsäußerungen und Verhaltensweisen, welche die Einwohner belästigen konnten, den Schutz der Verfassung besonders benötigen.²⁹

3.2 Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR)

Anders präsentiert sich die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR), der weitreichende Beschränkungen der Meinungsfreiheit für zulässig erachtet³⁰. So entschied das Straßburger Gericht in einem weichenstellenden Urteil aus dem Jahr 1994, dass die österreichischen Behörden das Recht auf freie Meinungsäußerung nach Art. 10 Abs. 1 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK)³¹ nicht verletzt hätten, als sie dem Otto-Preminger-Institut für audiovisuelle Mediengestaltung verboten, den öffentlich zugänglichen und im Vorfeld breit beworbenen Film *Das Liebeskonzil* zu zeigen, in dem verschiedene Personen religiöser Verehrung des christlichen Glaubens in despektierlicher Weise und in Rückgriff auf sexuelle Anspielungen dargestellt werden sollten.³² Die rechtliche Würdigung nimmt der Gerichtshof aus der Perspektive von Art. 10 EMRK vor. Als legitime Eingriffsziele nach Art. 10 Abs. 2

[...] The offense known as breach of the peace embraces a great variety of conduct destroying or menacing public order and tranquility. It includes not only violent acts, but acts and words likely to produce violence in others. No one would have the hardihood to suggest that the principle of freedom of speech sanctions incitement to riot, or that religious liberty connotes the privilege to exhort others to physical attack upon those belonging to another sect. When clear and present danger of riot, disorder, interference with traffic upon the public streets, or other immediate threat to public safety, peace, or order appears, the power of the State to prevent or punish is obvious. Equally obvious is it that a State may not unduly suppress free communication of views, religious or other, under the guise of conserving desirable conditions.“

²⁹ *Cantwell v. Connecticut*, 310 U.S. 296 (1940); vgl. zu diesem Entscheid auch KELLER/CIRIGLIANO, *Krux*, 413–415.

³⁰ Vgl. zur reichhaltigen Rechtsprechung des EGMR eingehend Rox, *Schutz*, 270–311, die zwei Rechtsprechungslinien erkennt: Zum einen Fallkonstellationen, in denen es um die Verspottung und Verunglimpfung abstrakter religiöser Inhalte ohne Personenbezug geht, und zum anderen Fälle, die von Auseinandersetzungen über Themen von öffentlichem Interesse mit Religionsbezug handeln. Während in der ersten Fallgruppe die Meinungsfreiheit ins Hintertreffen zu geraten droht, passt sich die zweite Rechtsprechungslinie in die gefestigte Rechtsprechung des EGMR zur Meinungsfreiheit als ein für den Bestand einer demokratischen Gesellschaft lebensnotwendiges Freiheitsrecht ein; vgl. auch LANGER, *Religious Offence*, 144–154.

³¹ Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 04.11.1950 (EMRK; SR 0.101).

³² EGMR, 20.09.1994, Nr. 13470/87, *Otto-Preminger-Institut v. Austria*; vgl. die kritischen Auseinandersetzungen mit diesem Urteil bei GRABENWARTER, CHRISTOPH, *Filmkunst im Spannungsfeld zwischen Freiheit der Meinungsäußerung und Religionsfreiheit*. Anmerkung zum Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 20. September 1994 im Fall

EMRK fasst der Gerichtshof – wie von der österreichischen Regierung vorgetragen – einerseits die Aufrechterhaltung der Ordnung („prevention of disorder“) und andererseits den Schutz der Rechte anderer ins Auge, wobei er Letztere auf das Recht auf Respekt vor religiösen Gefühlen zuspitzt („right to respect for one’s religious feelings“).³³ Zwar könne niemand von Kritik frei sein. Sobald sich aber in scharfer Form geäußerte Religionskritik insofern auswirke, dass Gläubige an der Religionsausübung und gar am Innehaben und Bekennen einer Religion gehindert würden, könne der Staat – im Sinne des ‚Klimaschutzes‘ – nicht untätig bleiben; Auslöser ist aber nach Auffassung des EGMR nicht der Inhalt der geäußerten Kritik an Religion, sondern deren Art und Weise.³⁴ Die staatliche Verantwortlichkeit verankert er in Art. 9 EMRK („Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“), weshalb er von einer staatlichen Schutzpflicht für die von Art. 9 EMRK gewährleisteten Freiheiten ausgeht.³⁵ Im Rahmen der Verhältnismäßigkeitsprüfung überantwortet der Gerichtshof die Auflösung der angenommenen Kollision zwischen Meinungsäußerungs- und Religionsfreiheit unter Berufung auf den nationalen Beurteilungsspielraum („margin of appreciation“) fast vollständig den nationalen Gerichten, indem er keine eigene materielle Prüfung durchführt, sondern sich auf die Nachvollziehung der Argumente der nationalen Behörden beschränkt. Der Gerichtshof begnügt sich damit, den grob anstößigen Charakter des Films anzuerkennen und den österreichischen Behörden zu bescheinigen, dass sie bei der Beschlagnahme des Films im Dienst der Wahrung des religiösen Friedens gehandelt hätten. Er bestätigt weiter, dass den Interessen der überwältigenden katholischen Mehrheit Tirols beträchtliches Gewicht zukomme, weshalb eine Verletzung von Art. 10 EMRK nicht festgestellt werden könne.³⁶ Diese Vorgehensweise wird damit begründet, dass es gleich wie in Fragen der Moral auch in Fragen des Stellenwerts von Religion in einer Gesellschaft keinen gemeineuropäischen Standard gebe. Deshalb sei primär auf

Otto-Preminger-Institut, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht (ZaöRV) 55 (1995), 128–165; Rox, *Schutz*, 272–296.

³³ EGMR, 20.09.1994, Nr. 13470/87, *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, Ziff. 46–48; vgl. auch Rox, *Schutz*, 273 f.

³⁴ EGMR, 20.09.1994, Nr. 13470/87, *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, Ziff. 47: „However, the manner in which religious beliefs and doctrines are opposed or denied is a matter which may engage the responsibility of the State, notably its responsibility to ensure the peaceful enjoyment of the right guaranteed under Article 9 (art. 9) to the holders of those beliefs and doctrines. Indeed, in extreme cases the effect of particular methods of opposing or denying religious beliefs can be such as to inhibit those who hold such beliefs from exercising their freedom to hold and express them.“; vgl. auch Rox, *Schutz*, 274.

³⁵ GRABENWARTER, *Filmkunst*, 139; 143 f.; Rox, *Schutz*, 274.

³⁶ EGMR, 20.09.1994, Nr. 13470/87, *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, Ziff. 56; vgl. auch Rox, *Schutz*, 287 f. Der Gerichtshof erachtet auch die Einziehung des Films, die endgültig dazu führte, dass der Film nicht mehr gezeigt werden konnte, als verhältnismäßig; EGMR, 20.09.1994, Nr. 13470/87, *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, Ziff. 57.

die nationalen Behörden zurückzugreifen, welche die Lage besser einschätzen könnten.³⁷

Mit ähnlicher Begründung erklärte der Gerichtshof in späteren Urteilen etwa auch ein Vorführungsverbot des *British Board of Film Classification* für den Kurzfilm *Visions of Ecstasy*³⁸ und die türkische Bestrafung für die Herausgabe eines islamkritischen Buchs für konventionskonform.³⁹ Die Rechtsprechung präsentiert sich allerdings nicht einheitlich. Gerade in jüngeren Urteilen gelangte der Gerichtshof zu einem stärkeren Schutz der Meinungsfreiheit, wobei diese Fälle anders gelagert waren und Auseinandersetzungen über Themen von öffentlichem Interesse mit religiösem Bezug zum Gegenstand hatten.⁴⁰ Im neuesten Urteil aus dem Jahr 2018 bestätigte der EGMR seine im Fall *Otto-Preminger-Institut v. Austria* entwickelte Rechtsprechung in einem ebenfalls Österreich betreffenden Fall (*E. S. v. Austria*), in welchem die Herabwürdigung des Propheten Mohammed im Rahmen eines für die Öffentlichkeit zugänglichen Seminars zu beurteilen war; die Begründung lehnt sich im Wesentlichen an jene im *Otto-Preminger-Institut v. Austria* an.⁴¹

Die nachfolgenden Ausführungen werden deutlich machen, dass die Rechtsprechung des US-amerikanischen Supreme Court gegenüber der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) vorzugswürdig erscheint und auch für die Verfassungsentwicklung in Europa, und insbesondere auch in der Schweiz, wegweisend sein sollte.⁴²

³⁷ EGMR, 20.09.1994, Nr. 13470/87, *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, Ziff. 50, 56; vgl. zum Beurteilungsspielraum der Konventionsstaaten in Blasphemiefällen eingehend und kritisch Rox, *Schutz*, 287–296; die Zurückhaltung des Gerichtshofs tendenziell befürwortend hingegen KELLER/CRIGLIANO, *Krux*, 430 f.

³⁸ EGMR, 25.10.1996, Nr. 17419/90, *Wingrove v. United Kingdom*; vgl. dazu auch Rox, *Schutz*, 296–298, die aufzeigt, dass der Gerichtshof insbesondere mit der Figur des „Konfrontationsschutzes“ argumentiert.

³⁹ EGMR, 13.9.2005, Nr. 42571/98, *I.A. v. Turkey*; vgl. auch Rox, *Schutz*, 298–300, die aufzeigt, dass der Gerichtshof in diesem Fall mit dem rechtlichen Schutz des Heiligen, und zwar in der Form, wie das Heilige von der Mehrheit der Gläubigen definiert wird, argumentiert.

⁴⁰ EGMR, 4.12.2003, Nr. 35071/97, *Gündüz v. Turkey* (vgl. dazu Rox, *Schutz*, 304–307); EGMR, 31.01.2006, Nr. 64016/00, *Giniewski v. France* (vgl. dazu Rox, *Schutz*, 307 f.).

⁴¹ EGMR, 25.10.2018, Nr. 38450/12, *E. S. v. Austria*. Anlass für das E.S./Österreich-Urteil waren zwei im Jahr 2009 abgehaltene Seminare zu den „Grundlagen des Islam“. Diese fanden am Bildungsinstitut der Freiheitlichen Partei Österreich (FPÖ) statt und waren nicht nur für Mitglieder, sondern für die allgemeine Öffentlichkeit zugänglich. Vor ca. 30 Personen äußerte sich die Seminarleiterin und spätere Beschwerdeführerin zur Verehelichung des Propheten Mohammed mit der sechsjährigen Aisha und stellte einen Zusammenhang zu pädophilen Neigungen bzw. Handlungen des Propheten her. An diesen Seminaren nahm auch eine Undercover-Journalistin teil. Aufgrund der in der Folge erstatteten Anzeige verurteilten die österreichischen Gerichte die Seminarleiterin wegen „Herabwürdigung religiöser Lehren“ (§ 188 StGB). Vgl. zu diesem Urteil auch die Besprechung von MÜLLER, ANDREAS TH., Toleranz ja! Aber gegenüber wem? Der österreichische Blasphemiestraftatbestand vor dem EGMR (einsehbar unter <https://verfassungsblog.de/toleranz-ja-aber-gegenueber-wem-der-oesterreichische-blasphemiestraftatbestand-vor-dem-egmr/> [besucht 13.08.2019]).

⁴² So auch KELLER/CRIGLIANO, *Krux*, 430 f.

Zunächst ist darzulegen, dass die Gotteslästerung grundrechtlichen Schutz genießt. Als dann werde ich mich der Kernfrage zuwenden, ob es Gründe gibt, die eine Einschränkung dieser grundrechtlichen Freiheit zu rechtfertigen vermögen.

4. Gibt es ein „Grundrecht auf Gotteslästerung“?

Für seine blasphemische Äußerung wird der ‚Störer‘ in aller Regel die Meinungsfreiheit (Art. 16 BV⁴³), die in der Folge im Zentrum steht, oder die Kunstfreiheit (Art. 21 BV) in Anspruch nehmen. Erfolgt die Äußerung über Presse, Radio oder Fernsehen, kann die Medienfreiheit (Art. 17 BV) Bedeutung erlangen. Sofern die blasphemische Schmähung Ausdruck eines religiösen oder weltanschaulichen Sendungsbewusstseins ist, kommt auch eine Inanspruchnahme der Religionsfreiheit (Art. 15 BV) in Betracht.⁴⁴ Schließlich fallen blasphemische Äußerungen in Werbekampagnen grundsätzlich unter die Wirtschaftsfreiheit (Art. 27 BV).⁴⁵

Dem Grundrecht der Meinungsfreiheit kommt in liberalen Demokratien ein besonderer Stellenwert zu. Sie weist einen speziellen Bezug sowohl zur Demokratie als auch zur individuellen Persönlichkeit auf.⁴⁶ So ist der Gedanke seit langem etabliert, dass die Demokratie auf freie Meinungsäußerung und öffentliche Kontrolle angewiesen ist und der Marktplatz der Meinungen die Wahrheit am besten zu Tage fördert.⁴⁷ Zugleich wird die Meinungsfreiheit als Grundlage für die individuelle Selbstverwirklichung bzw. als Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit angesehen.

⁴³ Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft vom 18.04.1999 (BV; SR 101).

⁴⁴ Vgl. auch ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 67.

⁴⁵ Das schweizerische Bundesgericht unterstellt Äußerungen mit kommerziellem Bezug grundsätzlich nicht der Meinungs-, sondern der Wirtschaftsfreiheit; vgl. Entscheid des Bundesgerichts (BGE) 139 II 173 E. 5.1; BGE 128 I 295 E. 5a; HERTIG, MAYA, Kommentar zu Art. 16 BV, in: Waldmann, Bernhard et al. (Hg.), *Basler Kommentar zur Bundesverfassung*, Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag 2015, Art. 16 N 10.

⁴⁶ Vgl. BGE 96 I 586 E. 6: „Mais la liberté d’expression n’est pas seulement, comme d’autres libertés expresses ou implicites du droit constitutionnel fédéral, une condition de l’exercice de la liberté individuelle et un élément indispensable à l’épanouissement de la personne humaine; elle est encore le fondement de tout Etat démocratique: permettant la libre formation de l’opinion, notamment de l’opinion politique, elle est indispensable au plein exercice de la démocratie.“; vgl. auch HERTIG, *Kommentar zu Art. 16 BV*, Art. 16 N 3 f.; UNGERN-STERNBERG, *Blasphemieverbot*, 69 f. Vgl. zur Begründung und Rechtfertigung der Meinungsfreiheit eingehend GARTON ASH, *Redefreiheit*, 113–122; LANGER, *Religious Offence*, 274–290; MAHLMANN, MATTHIAS, *Free Speech and the Rights of Religion*, in: Sajó, András (Hg.), *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*, Utrecht: Eleven International Publishing 2007, 41–69, 53–60.

⁴⁷ Die Metapher vom „freien Markt der Ideen“ entstammt der *dissenting opinion* von Justice Holmes in SUPREME COURT, *Abrams v. United States*, 250 U.S. 616 (1919), 630.

Der Kommunikationsordnung in einem freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat liegt die Vorstellung zu Grunde, dass ein möglichst offener, rationaler Diskurs das angemessene Forum sozialer Problemlösung ist.⁴⁸

Worte können zwar Unheil anrichten, vor allem wenn sie zur Hetzpropaganda eingesetzt werden [...]; regelmässig aber ist das Wort (oder das Bild) im Vergleich zur physischen Gewalt ungefährlicher, da es auf eine geistige Auseinandersetzung zielt. Dies rechtfertigt eine Kommunikationsordnung, die auf dem Vorrang von Rede und Gegenrede beruht [...]. Wer verbal angegriffen wird, hat das Recht, verbal zurückzuschlagen. Die Meinungsfreiheit steht eben beiden Seiten zu.⁴⁹

Ein Gemeinwesen, das zur Befriedung in einer pluralistischen Gesellschaft mit übertriebenem Schutzzinstinkt in dieses freie Spiel von Rede und Gegenrede eingreift, stellt die freiheitliche Ordnung in Frage.⁵⁰

Das Grundrecht der Meinungsfreiheit schützt die Meinungskundgabe unabhängig davon, ob eine Äußerung ‚wertvoll‘ oder ‚wertlos‘, ‚richtig‘ oder ‚falsch‘, ‚emotional‘ oder ‚rational‘ begründet ist.⁵¹ Der Schutz erstreckt sich auch auf eine polemische oder verletzende Formulierung der Aussage, ebenso sehr auf provozierende und schockierende Äußerungen.⁵² Dies deckt sich mit der Rechtsprechung des EGMR, der bereits 1976 formulierte, dass die Meinungsfreiheit „nicht nur anwendbar auf ‚Informationen‘ oder ‚Ideen‘ ist, die positiv aufgenommen oder als harmlos oder gleichgültig betrachtet werden, sondern auch auf solche, die den Staat oder eine Gruppe der Bevölkerung beleidigen, schockieren oder verstören.“⁵³

Diese Formulierungen dürfen freilich nicht als Freibrief für Beleidigungen und provokative Hetze missverstanden werden.⁵⁴ Art. 10 Abs. 2 EMRK sieht ausdrücklich vor, dass die Ausübung der Kommunikationsfreiheiten „mit Pflichten und Verantwortung verbunden“ ist, und legt weiter die Voraussetzungen für Beschränkungen dieser Freiheiten fest.⁵⁵ In demselben Sinne kann nach der

⁴⁸ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 86.

⁴⁹ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 87.

⁵⁰ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 87.

⁵¹ So BVerfGE 61, 1, 7; vgl. auch BGE 138 I 274 E. 2.2.1; HERTIG, *Kommentar zu Art. 16 BV*, Art. 16 N 9.

⁵² Vgl. BGE 138 I 274 E. 2.2.1.

⁵³ EGMR, 7.12.1976, Nr. 5493/72, *Handyside v. The United Kingdom*, Ziff. 49; vgl. zur Rechtsprechung des EGMR GRABENWARTER, CHRISTOPH/PABEL, KATHARINA, *Europäische Menschenrechtskonvention*, München/Basel/Wien: C. H. Beck/Helbing Lichtenhahn/Manz 62016, 382–384.

⁵⁴ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 68.

⁵⁵ Art. 10 Abs. 2 EMRK lautet wie folgt:

„(2) Die Ausübung dieser Freiheiten ist mit Pflichten und Verantwortung verbunden; sie kann daher Formvorschriften, Bedingungen, Einschränkungen oder Strafdrohungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die nationale Sicherheit, die territoriale Unversehrtheit oder die öffentliche Sicherheit, zur Aufrechterhaltung der Ordnung oder zur Verhütung von Straftaten, zum Schutz der Gesundheit oder der Moral, zum Schutz des guten Rufes oder der Rechte anderer, zur Verhinderung

schweizerischen Bundesverfassung die Meinungsfreiheit gemäß Art. 36 BV durch ein Gesetz eingeschränkt werden, sofern dies mit Blick auf öffentliche Interessen oder Grundrechte Dritter als geeignet, erforderlich und zumutbar erscheint. „Der Staat ist also berechtigt und auch verpflichtet, die Freiheit der Meinungsäußerung im Interesse eines gedeihlichen Miteinanders zu beschränken.“⁵⁶

In diesem Zusammenhang ist des Weiteren auf Art. 20 Abs. 2 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (sog. *UNO-Pakt II*)⁵⁷ hinzuweisen, demzufolge jedes Eintreten für nationalen, rassischen oder religiösen Hass, durch das zu Diskriminierung, Feindseligkeit oder Gewalt aufgestachelt wird, durch Gesetz zu verbieten ist.⁵⁸

Diese Ausführungen machen deutlich, dass mit Blick auf den grundrechtlichen Schutz der Gotteslästerung der *vorläufige* Schutz der grundrechtlichen Schutzbereiche vom *definitiven* Schutz zu unterscheiden ist, den die Rechtsordnung nur solchen Äußerungen gewährt, die sich innerhalb der Schranken bewegen, die der Staat der Meinungsfreiheit, zulässigerweise, gesetzt hat.⁵⁹ Auf diese Schranken ist in der Folge näher einzugehen.

5. Darf das ‚Grundrecht auf Gotteslästerung‘ eingeschränkt werden?

Nach den bisherigen Ausführungen steht fest, dass sich derjenige, der Gott lästert und religiöse Wahrheiten in Frage stellt oder gar beschimpft, *prima facie* auf das thematisch einschlägige Freiheitsrecht (regelmäßig Meinungs- oder Kunstfreiheit) berufen kann. Ebenfalls steht fest, dass der Staat dieser grundsätzlich respektierten Freiheit zum Schutz individueller oder kollektiver Güter entgegenreten kann. Es ist somit nach den Rechtsgütern zu suchen, die der grundsätzlichen Freiheit des Gotteslästerers entgegengesetzt werden können. Mit anderen Worten stellt sich die Frage, welche Schutzgüter hinter den staatlichen Verboten der Blasphemie stehen und ob diese im Rahmen einer Verhältnismäßigkeitsprüfung höher zu gewichten sind als das Recht auf freie Meinungsäußerung.

Das Schutzgut weltlicher Blasphemieverbote bestand im Zeitraum von der Antike bis zur Aufklärung im 18. Jahrhundert im Schutz der Ehre Gottes.⁶⁰ Es wies die beiden zentralen Aspekte des Phänomens des ‚Tabus‘ auf: Zum einen ging es um den Schutz des Menschen vor sich selbst, der durch die Lästerung

der Verbreitung vertraulicher Informationen oder zur Wahrung der Autorität und der Unparteilichkeit der Rechtsprechung.“

⁵⁶ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 69.

⁵⁷ Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 16.12.1966 (SR 0.103.2).

⁵⁸ Vgl. dazu LANGER, *Religious Offence*, 97–118; ROX, *Schutz*, 332–342.

⁵⁹ So ausdrücklich ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 69.

⁶⁰ So ausdrücklich ROX, *Schutz*, 19 f.; vgl. zu diesem Argument auch WILS, *Gotteslästerung*, 190–193.

Gottes nicht göttliche Strafe über die gesamte Gemeinschaft bringen sollte, zum anderen stand die Sicherung weltlicher Autorität und Herrschaft im Vordergrund, indem insbesondere in Form von Schwörverböten eine Sozialdisziplinierung stattfand.⁶¹

Im Zuge der Aufklärung wurden zum Erhalt der bestehenden Blasphemievorschriften neue Begründungspfade beschritten; man könnte auch sagen, dass transzendente Schutzgüter durch diesseitige abgelöst wurden.⁶² Es sind dies der Schutz der Religion im Interesse des Staates (sog. Religionsschutztheorie)⁶³, der Schutz des öffentlichen Friedens (sog. Friedensschutztheorie)⁶⁴ sowie der Schutz der einzelnen Gläubigen, wobei die sog. Gefühlsschutztheorie⁶⁵ besonders hervorzuheben ist. Da insbesondere die beiden letztgenannten Schutzgüter in der heutigen Diskussion nach wie vor präsent sind⁶⁶, ist auf sie etwas näher einzugehen. Bereits an dieser Stelle ist allerdings darauf hinzuweisen, dass die Abgrenzung der einzelnen Gründe nicht immer leicht vorzunehmen ist. So können der Friedensschutz und der Religionsschutz gegebenenfalls aus der Gefühlsschutztheorie abgeleitet werden.⁶⁷

5.1 Schutz des einzelnen Gläubigen

Unter dem Gesichtspunkt des Schutzes des einzelnen Gläubigen stellt sich zunächst die Frage, ob es einen grundrechtlichen Schutz für religiöse Gefühle gibt, der eine Einschränkung der Meinungsfreiheit rechtfertigen kann. Daneben können weitere Schutzgüter des einzelnen Gläubigen angerufen werden, wobei der Ehrschutz, der Würdeschutz und der Identitätsschutz im Vordergrund stehen.

Grundrechtlicher Schutz für religiöse Gefühle?

„Mit einem Rechtsanspruch auf Schutz von Gefühlen tut sich das Recht begreiflicherweise schwer, nicht nur bei der Religionsfreiheit.“⁶⁸ Das Grundrecht der Religionsfreiheit, in der schweizerischen Bundesverfassung in Art. 15 verankert, ist als positives und negatives Freiheitsrecht ausgestaltet, d. h. es schützt etwas

⁶¹ ROX, *Schutz*, 19 f.; 24 f.; 353.

⁶² ROX, *Schutz*, 20–24; 353.

⁶³ Vgl. dazu WILS, *Gotteslästerung*, 194–198.

⁶⁴ Vgl. dazu WILS, *Gotteslästerung*, 198–201.

⁶⁵ Vgl. dazu WILS, *Gotteslästerung*, 193 f.

⁶⁶ Das Schweizerische Bundesgericht sieht den öffentlichen Frieden und die Überzeugung des einzelnen Gläubigen als Schutzgüter von Art. 261 des schweizerischen Strafgesetzbuchs (StGB), der die Gotteslästerung unter bestimmten Voraussetzungen unter Strafe stellt, an; vgl. BGE 120 Ia 220 E. 3c; BGE 129 IV 95 E. 3.4.4; vgl. auch FIOKA, *Kommentar zu Art. 261 StGB*, Art. 261 N 5–13.

⁶⁷ WILS, *Gotteslästerung*, 189.

⁶⁸ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 74.

zu tun oder zu lassen. Es schützt namentlich die innere Glaubensüberzeugung (*forum internum*) und das freie äußere Bekenntnis zum Glauben sowie die freie Betätigung des Glaubens (*forum externum*).⁶⁹

Im Falle der Gotteslästerung ist nun grundsätzlich weder die innere noch die äußere Glaubensfreiheit betroffen.⁷⁰ So ist die innere Seite der Glaubensfreiheit im Sinne einer Freiheit des Denkens in religiösen Angelegenheiten zu verstehen, die nicht eine weit ausufernde Beeinflussungsfreiheit meint, sondern eine enger zu begreifende Entscheidungsfreiheit, die erst dann tangiert ist, wenn dem Gläubigen die freie Wahl der Alternative abgeschnitten wird (vgl. auch Art. 15 Abs. 2 BV).⁷¹ Auch wird beispielsweise durch einen blasphemischen Film oder ein Comic, in welchem religiöse Überzeugungen verspottet werden, die Freiheit des Gläubigen, seinen Glauben zu bekennen und ihm gemäß zu handeln, nicht verkürzt.⁷²

Allerdings ist es nicht ausgeschlossen, dass religiöse bzw. antireligiöse Schmähungen die freie Religionsausübung beeinflussen können. Vorausgesetzt ist aber, dass ein Klima der Einschüchterung erzeugt wird, in dem Gläubige sich scheuen, ihren Glauben zu bekennen.⁷³ In diesem Sinne hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) angenommen, dass blasphemische Äußerungen und Darbietungen unter Umständen vom Gebrauch der Freiheit abschrecken und den Staat zur Reaktion verpflichten können.⁷⁴ Hierbei geht es allerdings nicht um verletzte religiöse Gefühle, sondern um die Störung des öffentlichen Friedens, die negative Auswirkungen auf die freie Ausübung der Religion hat.⁷⁵ Um eine solche Wirkung zu entfalten, muss die in Rede stehende Meinungsäußerung allerdings in irgendeiner Form hetzerische Züge aufweisen; sie dürfte sich beispielsweise nicht allein in der spöttischen Darstellung von religiös verehrten Personen erschöpfen.⁷⁶ Weiter müssen etwa auch das Umfeld und das Forum beachtet werden, in welchen die Meinungsäußerung erfolgt, wobei in diesem Zusammenhang dem Minderheitenschutz Rechnung zu tragen ist.⁷⁷

⁶⁹ Vgl. zum sachlichen Schutzbereich der Religionsfreiheit ausführlich PAHUD DE MORTANGES, RENÉ, Kommentar zu Art. 15 BV, in: Waldmann, Bernhard et al. (Hg.), *Basler Kommentar zur Bundesverfassung*, Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag 2015, Art. 15 N 28–60.

⁷⁰ Vgl. dazu eingehend ROX, *Schutz*, 112–164.

⁷¹ ROX, *Schutz*, 113–127; 356; vgl. auch BGE 135 I 79 E. 5.1 („innere Freiheit, zu glauben, nicht zu glauben oder seine religiösen Anschauungen zu ändern“); BELSER, EVA MARIA/WALDMANN, BERNHARD, *Grundrechte II. Die einzelnen Grundrechte*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG 2012, 116.

⁷² ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 75.

⁷³ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 75.

⁷⁴ EGMR, 20.09.1994, Nr. 13470/87, *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, Ziff. 47; vgl. dazu auch oben Ziff. 3.2.

⁷⁵ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 76.

⁷⁶ ROX, *Schutz*, 285.

⁷⁷ Handelt es sich – wie im Fall *Otto-Preminger-Institut v. Austria* – um eine religiöse Gemeinschaft (katholische Religionsgemeinschaft), der die Mehrheit der Gesellschaft in einem bestimmten Gebiet angehört, bedeutet ein derartiges Umfeld eher einen Schutz zugunsten

Ein Recht auf Achtung religiöser Gefühle als solches hingegen, wie es der EGMR über die genannte Rechtsprechungslinie hinaus zum Teil anzunehmen scheint⁷⁸, überspannt nicht nur den freiheitsrechtlichen Gehalt der Religionsfreiheit, sondern führt darüber hinaus zu praktischen Schwierigkeiten.⁷⁹

Denn will man den Schutz des Gefühls konsequent verwirklichen, muss man das subjektive Gefühl, verletzt zu sein, Ernst nehmen. Das Gefühl ist eben eine radikal subjektive Grösse. Das ‚gefühlte Recht‘ aber ist keine berechenbare Bezugsgrösse, auf die sich ein soziales Miteinander gründen liesse.⁸⁰

Bei der Sanktionierung religiöser Gefühle drohte deshalb ein Abgleiten in den reinen Subjektivismus.

Ehrschutz, Würdeschutz, Identitätsschutz

Als Schutzgüter des einzelnen Gläubigen kommen weiter die Ehre des Gläubigen, die Menschenwürde und die Identität des Gläubigen in Betracht.

Ehrschutz: Der Ehrschutz ist Ausfluss des Schutzes der Persönlichkeit, die von der Bundesverfassung garantiert wird (Art. 10 Abs. 2 BV).⁸¹ Allerdings weist das allgemeine Persönlichkeitsrecht in Form seiner Ehrschutzkomponente einen engen Anwendungsbereich auf, der erst bei personaler Betroffenheit eröffnet ist; allgemein gehaltene Gotteslästerung oder Religionsbeschimpfung ohne individuellen oder zumindest individualisierbaren Adressaten vermag deshalb das Schutzgut der Ehre nicht zu tangieren.⁸² Anders sieht es freilich in Fällen der Herabsetzung wegen der Religionszugehörigkeit aus, in denen ein konkret-individualisierbarer Grundrechtsträger Adressat der Meinungsäußerung ist.⁸³ Dies könnte etwa der Fall sein, wenn Gefängniswärter im Angesicht gläubiger Muslime den Koran in die Toilette werfen oder wenn Atheisten aus Anlass eines

der Gläubigen dieser Religionsgemeinschaft. Zurückzuweisen ist deshalb die Argumentation des EGMR im Fall *Otto-Preminger-Institut v. Austria*, der die Verhältnismässigkeit der Massnahmen unter anderem mit der überwältigenden katholischen Mehrheit begründet hat (vgl. oben Ziff. 3.2.); vgl. auch ROX, *Schutz*, 285.

⁷⁸ Vgl. etwa EGMR, 25.10.1996, Nr. 17419/90, *Wingrove v. United Kingdom*, Ziff. 48.

⁷⁹ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 76.

⁸⁰ ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 76.

⁸¹ MÜLLER, JÖRG PAUL/SCHEFER, MARKUS, *Grundrechte in der Schweiz*, Bern: Stämpfli Verlag AG 42008, 142.

⁸² Vgl. zum deutschen Recht ausführlich ROX, *Schutz*, 181–189; 356; vgl. zum Träger der Ehre bzw. zur Ehrverletzung von Einzelpersonen unter einer Kollektivbezeichnung nach schweizerischem Strafrecht STRATENWERTH, GÜNTER/JENNY, GUIDO/BOMMER, FELIX, *Schweizerisches Strafrecht. Besonderer Teil I: Straftaten gegen Individualinteressen*, Bern: Stämpfli Verlag AG 72010, § 11 N 9–15, wonach sich eine strafbare Ehrverletzung nach allgemeiner Auffassung stets gegen eine bestimmbare Person richten müsse.

⁸³ ROX, *Schutz*, 182.

Papstbesuchs vor den Augen der Gläubigen Hostien aus dem Fenster werfen und damit die Eucharistie schmähen.⁸⁴

Würdeschutz: Eine andere Frage ist, ob die Menschenwürde, die in Art. 7 der Bundesverfassung garantiert ist, als Rechtfertigung für eine Beschränkung der Freiheit des Gotteslästerers in Frage kommt. Die Menschenwürde stellt das Fundament dar, auf dem die Freiheitsrechte fußen⁸⁵, und bedeutet „die Akzeptanz anderer menschlicher Wesen als wertvoll an sich, aus eigenem, innerem Grund und damit eben auch – im Kern – als essentiell gleichwertig“.⁸⁶ Im Schrifttum wird ausgeführt, dass die Menschenwürde dann tangiert sei,

wenn einem menschlichen Wesen die Stellung als gleichberechtigtes Mitglied in der menschlichen Gemeinschaft abgesprochen wird, und mithin ein Mensch von einem autonomen Subjekt mit absolutem innerem Wert zu einem blossen Objekt degradiert wird, mit dem man nach Belieben verfahren kann.⁸⁷

Weiter wird die Meinung vertreten, dass die religiösen Gefühle den Kern dessen ausmachen, was den Menschen ausmache, weswegen Art. 261 des schweizerischen Strafgesetzbuchs (StGB), der Angriffe auf Überzeugungen in Glaubenssachen unter Strafe stellt, die „Qualität des Menschen in der spezifischen Ausformung seiner Menschlichkeit, seiner Menschenwürde“ schütze.⁸⁸ Fraglich bleibt freilich, ob die Menschenwürde spezifisch genug ist, um ein Verbot der Gotteslästerung rechtfertigen zu können.⁸⁹ Unklar ist auch, unter welchen Voraussetzungen Gotteslästerung bzw. Religionsbeschimpfung eine Verletzung der Menschenwürde darstellen würde. Im Übrigen dürfte im schweizerischen Recht dem Schutz der Würde des Einzelnen und dem Schutz vor sozialer Ausgrenzung bereits der Straftatbestand der Rassendiskriminierung nach Art. 261^{bis} StGB⁹⁰ hinreichend Rechnung tragen.⁹¹

⁸⁴ Beispiele nach ROX, *Schutz*, 182. Der Straftatbestand der Beschimpfung nach Art. 177 StGB erfasst allerdings nicht jede Unhöflichkeit oder Ungezogenheit, vielmehr ist eine Handlung erforderlich, die den Betroffenen bewusst und gewollt dem Schimpf und der Schande preisgibt; vgl. STRATENWERTH/JENNY/BOMMER, *Schweizerisches Strafrecht BT I*, § 11 N 72.

⁸⁵ Vgl. BGE 132 I 49 E. 5.1; BGE 127 I 6 E. 5b.

⁸⁶ NIGGLI, MARCEL ALEXANDER, *Rassendiskriminierung – Ein Kommentar zu Art. 261^{bis} StGB und Art. 171c MStG mit Rücksicht auf das „Übereinkommen vom 21. Dezember 1965 zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung“ und die entsprechenden Regelungen anderer Unterzeichnerstaaten*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG ²2007, N 386; vgl. auch WALDMANN, BERNHARD, *Das Diskriminierungsverbot von Art. 8 Abs. 2 BV als besonderer Gleichheitssatz*, Bern: Stämpfli Verlag AG 2003, 164–172.

⁸⁷ NIGGLI, *Rassendiskriminierung*, N 401.

⁸⁸ NIGGLI, *Rassendiskriminierung*, N 308.

⁸⁹ Vgl. dazu auch JENAL, *Religiöser Frieden*, N 56–57.

⁹⁰ Art. 261^{bis} StGB („Rassendiskriminierung“) lautet wie folgt:

„Wer öffentlich gegen eine Person oder eine Gruppe von Personen wegen ihrer Rasse, Ethnie oder Religion zu Hass oder Diskriminierung aufruft, wer öffentlich Ideologien verbreitet, die auf die systematische Herabsetzung oder Verleumdung der Angehörigen einer Rasse, Ethnie oder Religion gerichtet sind, wer mit dem gleichen Ziel Propagandaaktionen organisiert, fördert oder daran teilnimmt, wer öffentlich durch Wort, Schrift, Bild, Gebärden, Tätlichkeiten oder

Identitätsschutz: Unter dem Titel des Schutzes des einzelnen Gläubigen stellt sich schließlich die Frage, ob der Schutz der Identität des Gläubigen als Ausfluss des verfassungsrechtlichen Persönlichkeitsschutzes (Art. 10 Abs. 2 BV) ein Blasphemieverbot rechtfertigen kann. Im Vordergrund steht hierbei die personale qualitative Identität, welche die Frage des Individuums beantwortet ‚Wer bin ich?‘. Dieses Identitätsgefühl, das persönliche Aspekte mit Bezug auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft enthält, hilft dem Individuum, sich in der Welt zu orientieren, wobei die Religion als ein Bestandteil dieser orientierenden Identität angesehen werden kann.⁹²

Das Konzept der ‚Orientierungsgewissheit‘ erachtet solche Taten als strafwürdig, aufgrund derer das Opfer sich in der Welt nicht mehr zurechtfindet und die Sicherheit seiner Orientierung verliert.⁹³ Strafrechtlicher Schutz komme aber erst dann in Frage, wenn es um Taten gehe, welche dazu geeignet seien, einer Person den Status als Rechtssubjekt abzusprechen und somit ihre Personqualität anzugreifen.⁹⁴ Hierbei genüge es nicht, wenn einfach nur eine Orientierung angegriffen werde, sondern eine Person müsse durch den Angriff ihrer Kompetenz, „sich in der Welt zurechtzufinden“, verlustig zu gehen drohen.⁹⁵ Dabei wird weiter darauf hingewiesen, dass dies bei Angriffen auf den Glauben von Personen der Fall sein könne.⁹⁶

Gegen diese Auffassung lassen sich freilich auch Einwände formulieren. Fraglich ist etwa, wie zu ermitteln wäre, ob eine Gefährdung der Orientierungskompetenz vorliegt. Fraglich ist auch, wo die Grenze zwischen einem zulässigen Angriff auf eine Orientierung und einem unzulässigen Angriff auf die Orientierungskompetenz zu ziehen wäre. Weiter wird kritisiert, dass die Frage, ob eine Religionsbeschimpfung vorläge, rein nach dem Empfinden der Angehörigen der betroffenen Glaubensgruppe beantwortet werden müsste. Schließlich wird gegen den Identitätsschutz als Schutzgut der Blasphemieverbote vorgebracht, dass es

in anderer Weise eine Person oder eine Gruppe von Personen wegen ihrer Rasse, Ethnie oder Religion in einer gegen die Menschenwürde verstossenden Weise herabsetzt oder diskriminiert oder aus einem dieser Gründe Völkermord oder andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit leugnet, gröblich verharmlost oder zu rechtfertigen sucht, wer eine von ihm angebotene Leistung, die für die Allgemeinheit bestimmt ist, einer Person oder einer Gruppe von Personen wegen ihrer Rasse, Ethnie oder Religion verweigert, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder Geldstrafe bestraft.“

⁹¹ Das schweizerische Bundesgericht sieht die Menschenwürde als das von Art. 261^{bis} StGB („Rassendiskriminierungsartikel“) geschützte Rechtsgut an; vgl. etwa BGE 129 IV 95 E. 3.2; BGE 123 IV 202 E. 2 und 3a. Vgl. zu diesem Straftatbestand eingehend NIGGLI, *Rassendiskriminierung*.

⁹² Vgl. zum Ganzen JENAL, *Religiöser Frieden*, N 61 m. w. H.

⁹³ SEELMANN, KURT, Orientierungsgewissheit und Sozialmoral, in: Enders, Christoph/Kahlo, Michael (Hg.), *Diversität und Toleranz – Toleranz als Ordnungsprinzip?*, Paderborn: Mentis Verlag 2010, 189–198, 195; vgl. auch JENAL, *Religiöser Frieden*, N 62.

⁹⁴ SEELMANN, *Orientierungsgewissheit*, 197.

⁹⁵ SEELMANN, *Orientierungsgewissheit*, 197.

⁹⁶ SEELMANN, *Orientierungsgewissheit*, 198.

nicht verständlich sei, warum religiöser Identität ein höheres Gewicht zukommen sollte als anderen identitätsstiftenden Umständen wie z. B. der Nationalität oder der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Berufsgruppe. Es müsste begründet werden können, warum gerade Religion gegenüber anderen Umständen, die für die Identität des Einzelnen konstitutiv sein können, zu privilegieren sei.⁹⁷ Letztlich kann aber nur der Einzelne bestimmen, was für seine Persönlichkeit prägend ist. Dabei sind der staatlichen Befugnis zur Typisierung Grenzen gesetzt. In pluralistischen Gesellschaften mit einer Vielzahl identitätsstiftender Merkmale droht eine Summierung von Befindlichkeiten von Einzelnen und Gruppen, aus der, sofern man ihnen rechtlichen Schutz angedeihen lässt, eine erhebliche Beschränkung der freiheitlichen Ordnung resultieren kann.⁹⁸

5.2 Schutz des öffentlichen Friedens

Kommen demnach individuelle Rechtsgüter zum Schutz des einzelnen Gläubigen nur ausnahmsweise in Betracht, um die Freiheit des Gotteslästerers einzuschränken, stellt sich die Frage, ob der ‚Grundrechtsfreiheit der Gotteslästerung‘ Interessen der Allgemeinheit (öffentliche Interessen) entgegengesetzt werden können.

Nicht in Frage kommen dürften schwer fassbare Kriterien wie ‚Klimaschutz‘ und ‚Toleranz‘, zumal es sich hierbei lediglich um Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen handelt, die rechtlichem Zwang kaum zugänglich sind.⁹⁹

Weiter steht als Anknüpfungspunkt für die Regulierung von Gotteslästerung und Religionsbeschimpfung die innere Integration im Sinne einer freien und gleichberechtigten Teilnahme aller am öffentlichen Diskurs zur Diskussion.¹⁰⁰ Diesbezüglich wird meines Erachtens aber zu Recht betont, dass das Vorhaben, innere Integration insbesondere mit den Mitteln des Strafrechts durchsetzen zu wollen, als Fremdkörper in einem freiheitlichen Verfassungsstaat angesehen werden muss; es lässt sich im Lichte von Meinungs- und Kunstfreiheit kaum rechtfertigen.

Indem [nämlich] der Staat selbst über den Umgang mit anstössigen Meinungsäußerungen befindet und so eine öffentliche Auseinandersetzung unterbindet, schwächt er die in

⁹⁷ Vgl. zum Ganzen ausführlich JENAL, *Religiöser Frieden*, N 63–67.

⁹⁸ Vgl. zum Ganzen ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 79.

⁹⁹ Vgl. dazu eingehend ROX, *Schutz*, 192–194 (betreffend Klimaschutz); 199–201 (betreffend Toleranz); 356 f.

¹⁰⁰ Vgl. dazu ausführlich ROX, *Schutz*, 212–214; vgl. auch ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 82: „Aufgabe des Staates ist es, die Voraussetzungen des freien öffentlichen Diskurses im Sinne einer Inklusionsordnung zu sichern, und zwar nachhaltig. Er muss Stigmatisierungen, Ausgrenzungen und Einschüchterungen verhindern, die zum Rückzug Einzelner führen können.“

einem freiheitlichen Gemeinwesen essentielle Freiheitsfähigkeit und Freiheitsbereitschaft der Bürger.¹⁰¹

Demnach verbleibt das Argument der Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens im Sinne eines vorgelagerten Rechtsgüterschutzes, wonach eine Religionsbeschimpfung eine gewalttätige Reaktion auslöse oder auszulösen drohe, was präventiv zu verhindern sei. Hierbei sind zwei Konstellationen zu unterscheiden: Einerseits kann es dazu kommen, dass die Anhänger der geschmähten Religion gegen den Gotteslästerer aufbegehren, andererseits ist es denkbar, dass der Lästler aufnahmebereite Dritte zu gewalttätigen Übergriffen auf die Anhänger der geschmähten Religion aufstachelt.¹⁰² Dabei ist zu berücksichtigen, dass blasphemische Äußerungen im digitalen Zeitalter vermehrt auch Reaktionen im Ausland auslösen können, die allerdings mit Blick auf die beschränkte Verantwortung des Staats, für den öffentlichen Frieden im Innern zu sorgen, irrelevant bleiben müssen.¹⁰³

Wenngleich der Schutz des öffentlichen Friedens der überzeugendste Grund dafür darstellt, das religiöse Bekenntnis vor unflätigen, provozierenden und auf-rührerischen Angriffen, die den öffentlichen Frieden tatsächlich stören können, zu schützen, nicht zuletzt deshalb, weil Religionen fragile und zugleich mächtige Sozialgebilde sind, deren anhaltende Provozierung schwerwiegende Folgen haben kann¹⁰⁴, gilt es zu bedenken, dass ein Verbot der Religionsbeschimpfung zur Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens im Sinne eines vorgelagerten Rechtsgüterschutzes mit einem Wertungswiderspruch verbunden ist. Denn es bedeutet in der Konsequenz das Zurückweichen grundrechtlicher Freiheit des Lästlers bzw. Spötters vor Kräften, welche die bürgerliche Friedenspflicht verletzen, obwohl ihnen das Gegenmittel der grundrechtlichen Meinungsfreiheit gleichermaßen zusteht.¹⁰⁵

Weiter ist zu beachten, dass das Verbot der Gotteslästerung in historischer Betrachtungsweise weniger zu einer Befriedung der Kollektive beigetragen hat, sondern dass es vielmehr immer auch mit elementarer Gewalt, mit Glaubensfanatismus und Grausamkeit einhergegangen ist.¹⁰⁶ Treffend hält Jean-Pierre Wils fest:

Eine Verschärfung des Strafrechts könnte heute, in den radikalisierungsbereiten religiösen Randzonen unserer Gesellschaft, geradezu als Aufruf verstanden werden, die ‚Gotteslästerung‘ zurück in den Mittelpunkt der politischen und kulturellen Debatten zu stellen.

¹⁰¹ ROX, *Schutz*, 357.

¹⁰² So ausdrücklich ROX, *Schutz*, 357.

¹⁰³ Vgl. auch ARNAULD DE LA PERRIÈRE, *Gotteslästerung*, 84.

¹⁰⁴ WILS, *Gotteslästerung*, 199. Nach Ansicht des schweizerischen Bundesgerichts steht hinter dem Straftatbestand der Gotteslästerung nach Art. 261 StGB der Schutz des öffentlichen Friedens (vgl. dazu Anm. 66).

¹⁰⁵ So ausdrücklich ROX, *Schutz*, 357.

¹⁰⁶ WILS, *Gotteslästerung*, 199 f.

Es drohen die nicht intendierten Nebenfolgen, die die intendierten Wirkungen dann bei weitem übertreffen. Wer die ‚Gotteslästerung‘ strafrechtlich revitalisieren möchte [...], riskiert, dass er Wind sät, aber Sturm ernten wird.¹⁰⁷

Im Übrigen ist davon auszugehen, dass „die notwendigen interreligiösen und interkulturellen Debatten, aber auch die Ansätze zu religiöser Selbstkritik und zur Rationalisierung religiöser Streitigkeiten mittels solcher Regelungen eher geschwächt als gestärkt“ werden.¹⁰⁸

6. Schlussbemerkungen

Die verfassungsrechtliche Betrachtung hat vor Augen geführt, dass staatliche Blasphemieverbote mit Blick auf eine freiheitliche Kommunikationsordnung kaum zu rechtfertigen sind. Nur in Ausnahmefällen, etwa wenn die Gotteslästerung in der Form der Ehrverletzung auftritt oder wenn sie hetzerischen Charakter annimmt und ein Klima erzeugt, in dem sich Gläubige nicht länger trauen, öffentlich ihren Glauben frei zu bekennen und ihn zu leben, scheint es gerechtfertigt, die Grundrechte des Gotteslästerers auf freie Kommunikation einzuschränken.

Vor diesem Hintergrund erweist sich nicht nur die dargestellte Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte (EGMR) als problematisch, die dazu neigt, den religiösen Befindlichkeiten der Gläubigen den Vorzug vor der Meinungsäußerungsfreiheit des Gotteslästerers einzuräumen, sondern es bestehen ernsthafte Zweifel, ob Straftatbestände, die (bloße) Gotteslästerung und Religionsbeschimpfung unter Strafe stellen, in der heutigen Zeit noch eine Daseinsberechtigung haben¹⁰⁹ – was aber nicht heißen soll, dass auch die Straftatbestände der Rassendiskriminierung oder der Hassrede (vgl. etwa Art. 261^{bis} des schweizerischen Strafgesetzbuchs), deren Schutzgut namentlich in der Menschenwürde zu erblicken ist, abgeschafft werden sollten.

Klar zurückzuweisen sind politische Forderungen, die darauf abzielen, solche Straftatbestände zu verschärfen. Treffend bemerkt Jean-Pierre Wils, dass

‚Gottes Lästerung‘ [...] zu einem Gefäss geworden [ist], in das interkultureller und interreligiöser Hass, blinder politischer und religiöser Radikalismus, aber auch ohnmächtige

¹⁰⁷ WILS, *Gotteslästerung*, 200.

¹⁰⁸ WILS, *Gotteslästerung*, 200.

¹⁰⁹ Kritisch hinsichtlich der Rechtslage in der Schweiz auch JENAL, *Religiöser Frieden*, passim; vgl. zu den Forderungen auf internationaler Ebene und im Ausland zur Entkriminalisierung von Gotteslästerung UNGERN-STERNBERG, *Blasphemieverbot*, 64 f. Im Dezember 2018 hat Nationalrat Beat Flach eine Motion (Nr. 18.4344) im Nationalrat eingereicht, die eine Abschaffung des Gotteslästerungsparagrafen (Art. 261 StGB) verlangt. Der Bundesrat beantragt in seiner Stellungnahme die Ablehnung der Motion.

Wut über erlittene Demütigung und anhaltende Verletzungen des kulturellen Selbstbildes zu einem gefährlichen Gebräu zusammengemischt werden.¹¹⁰

Es wäre eine „selbstmörderische Toleranz“, wenn der Verfassungsstaat der religiösen, aktuell insbesondere der muslimischen Pression nachgäbe und die Freiheitsgarantien aus Furchtsamkeit reduzierte.¹¹¹ Aber auch die zivilgesellschaftlichen Kräfte, namentlich die Medien, sind in der Pflicht, die viel beschriebene „Schere im Kopf“ abzulegen, die unter dem Eindruck der terroristischen Anschläge in europäischen Städten „für die faktische Rückkehr einer Art muslimischen Blasphemieverbots mitverantwortlich“ ist.¹¹²

Schließen möchte ich mit einem Zitat von Thomas Fischer, ehemaliger Richter am Deutschen Bundesgerichtshof:

Die Religiösen in unserer Gesellschaft könnten sich daran gewöhnen, [...] dass die Beleidigung von religiösen Gefühlen und Überzeugungen zwar eine Unverschämtheit ist, in einer freien Gesellschaft aber bis an die Grenze der Volksverhetzung oder der individuellen Beleidigung hingenommen werden kann und muss – wie jede andere Gefühlsverletzung auch.¹¹³

Literaturverzeichnis

- ARNAULD DE LA PERRIÈRE, ANDREAS VON, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, in: Isensee, Josef (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin: Duncker & Humblot 2007, 63–104.
- BELSER, EVA MARIA/WALDMANN, BERNHARD, *Grundrechte II. Die einzelnen Grundrechte*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG 2012.
- FELDMAN, STEPHEN M., Free Speech and Free Press, in: Tushnet, Mark et al. (Hg.), *The Oxford Handbook of The U.S. Constitution*, Oxford: Oxford University Press 2015, 629–649.
- FIOLKA, GERHARD, Kommentar zu Art. 261 StGB, in: Niggli, Marcel Alexander/Wiprächtiger, Hans (Hg.), *Basler Kommentar Strafrecht II. Art. 111–392 StGB*, Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag 42018.
- FISCHER, THOMAS, Ist Gotteslästerung ein notwendiger Straftatbestand?, in: ZEIT-Online, 03.03.2015, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-03/blasphemie-gotteslaesterung-straftatbestand-religion> (besucht 25.10.2017).
- FLACH, BEAT, Motion Nr. 18.4344: „Blasphemieverbot abschaffen. Antirassismus-Strafnorm und Schutz vor Ehrverletzung und Beschimpfung reichen aus“ (einsehbar unter <http://www.parlament.ch> [besucht 13.08.2019]).

¹¹⁰ WILS, *Gotteslästerung*, 204.

¹¹¹ STEINBERG, RUDOLF, Blasphemie-Verbot. Eine Schere im Kopf?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, 17.08.2017, <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/blasphemie-verbot-eine-schere-im-kopf-15139396.html> (besucht 25.20.2017).

¹¹² STEINBERG, *Schere*.

¹¹³ FISCHER, THOMAS, Ist Gotteslästerung ein notwendiger Straftatbestand?, in: ZEIT-Online, 03.03.2015, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-03/blasphemie-gotteslaesterung-straftatbestand-religion> (besucht 25.10.2017).

- GARTON ASH, TIMOTHY, *Redefreiheit. Prinzipien für eine vernetzte Welt*, München: Carl Hanser Verlag 2016.
- GRABENWARTER, CHRISTOPH, Filmkunst im Spannungsfeld zwischen Freiheit der Meinungsäußerung und Religionsfreiheit. Anmerkung zum Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 20. September 1994 im Fall Otto-Preminger-Institut, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht (ZaöRV)* 55 (1995), 128–165.
- / PABEL, KATHARINA, *Europäische Menschenrechtskonvention*, München/Basel/Wien: C. H. Beck/Helbing Lichtenhahn/Manz 2016.
- GRAU, ALEXANDER, Gotteslästerung ist ein Menschenrecht, in: Cicero Online, 31.01.2015, <https://www.cicero.de/innenpolitik/bundestagspetition-blasphemie-ist-ein-menschenrecht/58808> (besucht 25.10.2017).
- HERTIG, MAYA, Kommentar zu Art. 16 BV, in: Waldmann, Bernhard et al. (Hg.), *Basler Kommentar zur Bundesverfassung*, Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag 2015.
- JENAL, FLORIAN, *Religiöser Frieden durch strafrechtliche Zensur? – Warum Art. 261 StGB aufgegeben werden sollte*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG 2017.
- KELLER, HELEN/CIRIGLIANO, LUCA, Die Krux mit der Blasphemie – Analyse zweier richterlicher Lösungsansätze, in: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht (ZaöRV)* 70 (2010), 403–431.
- KERMANI, NAVID, Hassbilder und Massenhysterie. Die Genese eines Skandals, bei dem beide Seiten versagt haben: der Streit um die Mohammed-Karikaturen, in: Baatz, Ursula et al. (Hg.), *Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?*, Wien: Picus Verlag 2007, 63–70.
- KERN, MARKUS, *Kommunikationsgrundrechte als Gefahrenvorgaben*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG 2012.
- LANGER, LORENZ, *Religious Offence and Human Rights: The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.
- MAHLMANN, MATTHIAS, Free Speech and the Rights of Religion, in: Sajó, András (Hg.), *Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World*, Utrecht: Eleven International Publishing 2007, 41–69.
- MÜLLER, ANDREAS TH., Toleranz ja! Aber gegenüber wem? Der österreichische Blasphemiestraftbestand vor dem EGMR (einsehbar unter <https://verfassungsblog.de/toleranz-ja-aber-gegenueber-wem-der-oesterreichische-blasphemiestraftbestand-vor-dem-egmr/> [besucht 13.08.2019]).
- MÜLLER, JÖRG PAUL/SCHEFER, MARKUS, *Grundrechte in der Schweiz*, Bern: Stämpfli Verlag AG 2008.
- NAARMANN, BENEDIKT, *Der Schutz von Religionen und Religionsgemeinschaften in Deutschland, England, Indien und Pakistan. Ein interkultureller Strafrechtsvergleich*, Tübingen: Mohr Siebeck 2015.
- NIGGLI, MARCEL ALEXANDER, *Rassendiskriminierung – Ein Kommentar zu Art. 261^{bis} StGB und Art. 171c MStG mit Rücksicht auf das „Übereinkommen vom 21. Dezember 1965 zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung“ und die entsprechenden Regelungen anderer Unterzeichnerstaaten*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess Juristische Medien AG 2007.
- PAHUD DE MORTANGES, RENÉ, *Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken*, Freiburg/Üe.: Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1987.

- , Kommentar zu Art. 15 BV, in: Waldmann, Bernhard et al. (Hg.), *Basler Kommentar zur Bundesverfassung*, Basel: Helbing Lichtenhahn Verlag 2015.
- ROX, BARBARA, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- SAINT VICTOR, JACQUES DE, *Blasphemie, Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, Hamburg: Hamburger Edition 2017.
- SCHWEIZER PRESSERAT, *Mitteilung Nr. 12/2006: Mohammed-Karikaturen/Bildbelege/Grenzen der Karikatur- und Satirefreiheit* (einsehbar unter <https://presserat.ch/complaints/mohammed-karikaturen-bildbelege-grenzen-der-karikatur-und-satirefre/> [besucht 25.10.2017]).
- SEELMANN, KURT, Orientierungsgewissheit und Sozialmoral, in: Enders, Christoph/Kahlo, Michael (Hg.), *Diversität und Toleranz – Toleranz als Ordnungsprinzip?*, Paderborn: Mentis Verlag 2010, 189–198.
- STEINBERG, RUDOLF, Blasphemie-Verbot. Eine Schere im Kopf?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Online, 17.08.2017, <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/blasphemie-verbot-eine-schere-im-kopf-15139396.html> (besucht 25.20.2017).
- STRATENWERTH, GÜNTER/JENNY, GUIDO/BOMMER, FELIX, *Schweizerisches Strafrecht. Besonderer Teil I: Straftaten gegen Individualinteressen*, Bern: Stämpfli Verlag AG 2010.
- TEMPERMAN, JEROEN/KOLTAY, ANDRÁS (Hg.), *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*, Cambridge: Cambridge University Press 2017.
- UNGERN-STERNBERG, ANTJE VON, Öffentliche Auseinandersetzung um Religion zwischen Freiheit und Sicherheit. Vom Blasphemieverbot zur Bekämpfung der Hassrede, in: Arndt, Felix et al. (Hg.), *Freiheit – Sicherheit – Öffentlichkeit*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2009.
- WALDHOFF, CHRISTIAN, *Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?*, München: Verlag C. H. Beck 2010.
- WALDMANN, BERNHARD, *Das Diskriminierungsverbot von Art. 8 Abs. 2 BV als besonderer Gleichheitssatz*, Bern: Stämpfli Verlag AG 2003.
- WILS, JEAN-PIERRE, *Gotteslästerung*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen (Insel) 2007.

Blasphemie bestrafen?

Der strafrechtliche Schutz religiöser Gefühle

GERHARD FIOKA

Beleidigungen religiöser Inhalte oder Symbole zeitigen auch in der heutigen Gesellschaft bisweilen Reaktionen, deren Vehemenz Ungläubige ungläubig staunen lässt. Während auf der einen Seite darauf verwiesen wird, dass die verfassungsrechtlich garantierte und für Staatswesen und Gesellschaft fundamentale Freiheit der Meinungsäußerung vor der Religion nicht haltmachen dürfe, geben andere zu bedenken, dass die Verletzung religiöser Gefühle für Gläubige sehr tief greifen kann. In einem solchen Widerstreit gegenläufiger Ansprüche ist der Ruf nach strafrechtlicher Regulierung des Phänomens nicht weit. Doch auch diese strafrechtliche Regulierung unterliegt den Spannungen zwischen den Ansprüchen einer freiheitlich organisierten Gesellschaft auf freie Meinungsäußerung und dem bisweilen tief empfundenen Anspruch Gläubiger, dass die Inhalte und Symbole ihres Glaubens nicht herabgewürdigt, beleidigt oder lächerlich gemacht werden sollen.

An anderer Stelle in diesem Band wird dargelegt, wie weit die Meinungsäußerungsfreiheit durch eine Strafnorm überhaupt eingeschränkt werden darf.¹ In diesem Beitrag soll zunächst die in der Schweiz geltende Regelung zur Darstellung kommen, wobei das Schwergewicht der Analyse auf drei Problemen liegt: Wie lässt sich der Gegenstand einer ‚Blasphemiestrafnorm‘ überhaupt eingrenzen, was schützt die Bestimmung, und wie weit soll dieser Schutz – im Rahmen verfassungsrechtlicher Vorgaben – gehen.

1. Die schweizerische Regelung: Art. 261 StGB

Art. 261 StGB ist mit *Störung der Glaubens- und Kultusfreiheit* betitelt. Die Bestimmung lautet:²

¹ Vgl. den Beitrag von Andreas Stöckli in diesem Band.

² Die folgenden Ausführungen zu Art. 261 StGB basieren weitgehend auf der Kommentierung

Wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt,

wer eine verfassungsmässig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet,

wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmässig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt, wird mit Geldstrafe bis zu 180 Tagessätzen bestraft.

Abgesehen von der Anpassung der Strafdrohung im Zuge der Einführung des neuen Sanktionensystems ist Art. 261 StGB seit Einführung des StGB unverändert in Kraft.

2. Was sind „Überzeugungen in Glaubenssachen“?

2.1 Rechtsprechung und Lehre

Art. 261 StGB benennt in Abs. 1 „Überzeugungen in Glaubenssachen“ als Angriffsobjekt. Nach herrschender Auffassung handelt es sich bei Glaubensinhalten um sinndeutende oder normsetzende Erzählungen, Begriffssysteme oder Symbole, die den Menschen und seinen Bezug zum Übermenschlichen³ oder Transzendenten zum Gegenstand haben, in denen z. B. der Mensch „einer vorgegebenen Wirkkraft überantwortet wird“⁴. Ein klassisches Beispiel dafür ist der Glaube an ein höheres Wesen.⁵ Hinsichtlich der Ausgestaltung dieses Übermenschlichen gibt es keine festgefügtten Grenzen, namentlich muss es sich nicht zwingend um monotheistische Religionen handeln.⁶ Überzeugungen in Glaubenssachen wird man in der Regel als religiöse Überzeugungen bezeichnen können.⁷

FIOLKA, GERHARD, Art. 261 StGB, in: Niggli, Marcel Alexander/Wiprächtiger, Hans (Hg.), *Strafrecht II. Basler Kommentar*, Basel: Helbing Lichtenhahn 42018.

³ SCHWANDER, VITAL, *Das schweizerische Strafgesetzbuch unter besonderer Berücksichtigung der bundesgerichtlichen Praxis*, Zürich: Polygraphischer Verlag 1964, Nr. 714 a: „Überirdischen“; vgl. KARLEN, PETER, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz*, Diss. ZH, Zürich: Schulthess 1988, 201.

⁴ KRAUSS, DETLEF, Der strafrechtliche Konflikt zwischen Glaubensfreiheit und Kunstfreiheit, in: Hauser, Robert/Rehberg, Jörg/Stratenwerth, Günter (Hg.), *Gedächtnisschrift für Peter Noll*, Zürich: Schulthess 1984, 209–230, 219.

⁵ SCHWANDER, VITAL, *Von den Religionsdelikten, Begriff, System, Rechtsgüter, Glaubensdelikte*, Freiburg: Universitätsverlag 1955, 20.

⁶ Wohl a. M. BÜHRER, DORA, *Der strafrechtliche Schutz der Glaubens- und Kultusfreiheit (Art. 261 StGB)*, Diss. BE, Solothurn: Vogt-Schild 1943, 23.

⁷ FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 15.

Ein wichtiger, traditionell zentraler, aber eben nicht der einzige Fall geschützter Überzeugung in Glaubenssachen ist der Glaube an Gott.⁸ Daneben werden etwa auch freidenkerische, areligiöse Überzeugungen genannt.⁹

Typisches Angriffsobjekt der Beschimpfung oder Verspottung sind die Überzeugungen in Glaubenssachen selber, also Glaubenssätze, religiöse Normen und Erzählungen. Vielfach werden die Gefühle der Gläubigen aber auch durch die beschimpfende oder verspottende Darstellung religiöser Symbole oder Symbolfiguren verletzt. Ein typisches Beispiel hierfür sind etwa Mohammed-Karikaturen, die als ‚Lästerung des Propheten‘ verstanden werden.¹⁰ Problematisch erscheinen in diesem Zusammenhang Fallgestaltungen, in denen religiöse Abbildungsverbote verletzt werden. Gläubigen kann bereits eine bloße Darstellung als Herabwürdigung erscheinen, obwohl sie an sich für eine unvoreingenommene Betrachterin völlig neutral ist. Die Auffassung, eine bloße Darstellung sei bereits eine Herabsetzung, ließe sich jedenfalls mit dem Wortlaut von Art. 261 StGB schwerlich in Einklang bringen.

Im Verfassungsrecht wird der Schutz von Überzeugungen durch die Religionsfreiheit weiter davon abhängig gemacht, dass „mit dem Glaubensbekenntnis eine religiös fundierte, zusammenhängende Sicht grundlegender Probleme zum Ausdruck zu gelangen“ habe.¹¹ Da der Begriff der Überzeugung in Glaubenssachen weiter ist als derjenige der Religion, sind hier an Komplexität oder Kohärenz keine gesteigerten Anforderungen zu stellen. Auch aus Art. 9 EMRK ergibt sich keine weitere Begrenzung, da die Bestimmung gleichzeitig mit der Religion auch die Weltanschauung schützt (engl.: *belief*, franz.: *conviction*).¹² Die Abgrenzung von Religion und Ideologie ist vielfach willkürlich.¹³ Charakteristisch dafür ist

⁸ STRATENWERTH, GÜNTER/BOMMER, FELIX, *Schweizerisches Strafrecht. Besonderer Teil II. Straftaten gegen Gemeininteressen*, Bern: Stämpfli 72013, § 39 N 4.

⁹ STRATENWERTH/BOMMER, *BT/2*, § 39 N 4; DONATSCH, ANDREAS/THOMMEN, MARC/WOHLERS, WOLFGANG, *Stafrecht IV. Delikte gegen die Allgemeinheit*, Zürich: Schulthess 52017, 223; SCHWANDER, *StGB*, Nr. 714 a; SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 106; LOGOZ, PAUL, *Commentaire du Code Pénal Suisse. Partie Spéciale*, Bd. 2, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1956, Art. 261 N 3; HAFTER, ENST, *Schweizerisches Strafrecht. Besonderer Teil. Zweite Hälfte*, Berlin: Springer 1943, 464 f.; BÜHRER, *Diss.*, 23; KARLEN, *Diss.*, 416; SCHUBARTH, MARTIN/VEST, HANS, *Delikte gegen den öffentlichen Frieden (Art. 258–263 StGB)* (Stämpflis Handkommentar), Bern: Stämpfli 2007, Art. 261 N 9, 17; a. M. CORBOZ, BERNARD, *Les infractions en droit Suisse*, Bern: Stämpfli 32010, Art. 261 N 4; vgl. FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 18.

¹⁰ FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 19.

¹¹ BGE 119 Ia 178, 183; vgl. KLEY, ANDREAS, Wie neutral ist die Rechtsprechung des schweizerischen Bundesgerichts in Glaubens- und Weltanschauungsfragen? Die bisherige Gerichtspraxis zur religiösen Neutralität, die ausgeblendete Zivilreligion und die Möglichkeit ihrer Einblendung durch Art. 25a VwVG, in: Pahud de Mortanges, René (Hg.), *Religiöse Neutralität. Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*, Zürich: Schulthess 2008, 65–104, 71 f.

¹² Vgl. dazu SAHLFELD, KONRAD, *Aspekte der Religionsfreiheit, im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte*, Diss. LU, Zürich: Schulthess 2004, 102 f.

¹³ FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 16.

etwa die Ablehnung der Glaubenseigenschaft des Sozialismus in der Rechtslehre.¹⁴ Was als Religion bezeichnet wird, ist weitgehend von traditionellen Auffassungen bestimmt.¹⁵

In der Praxis ergibt sich das nur schon daraus, dass Art. 261 StGB ein Vorsatzdelikt darstellt und der Vorsatz das Merkmal der religiösen Überzeugung umschließen muss. Dies kann bei weniger geläufigen oder üblicherweise nicht als ‚religiös‘ bezeichneten Überzeugungen nicht unterstellt werden.¹⁶ Auch totalitäre Ideologien wie der Nationalsozialismus oder der manche Erscheinungsformen des Sozialismus (Marxismus-Leninismus) haben religiöse Züge, sodass sie etwa auch als ‚politische Religionen‘ bezeichnet wurden.¹⁷

2.2 Kasuistik

Die Gerichtspraxis zu Art. 261 StGB ist nicht gerade reichhaltig. Einige der durch das Bundesgericht geschützten Verurteilungen sind auch schon älter, so dass man sich fragen kann, ob ähnliche Fälle auch heute noch so entschieden würden.

Verurteilungen hat das Bundesgericht etwa in folgenden Fällen geschützt: Das Bild *Kreuzigung* von Kurt Fahrner führte 1960 zu einer Verurteilung. Das Gemälde zeigt die Darstellung eines Christuskreuzes, an dem an der Stelle Christi eine nackte Frauengestalt hängt, „die mit gespreizten Beinen die deutlich sichtbare Scham offen zur Schau stellt, als ob sie zum Geschlechtsakt bereit wäre“.¹⁸

Das Bild *Sikakrusifiks* bzw. *Sikamessias* des finnischen Künstlers Harro Koskinen hatte 1971 eine Verurteilung zur Folge. Diese Darstellung eines Christuskreuzes, an dem an der Stelle Christi ein „stilisiertes, den Werken Walt Disneys nachgebildetes Schwein mit Heiligenschein“ hängt, wurde durch das Gericht als

¹⁴ Vgl. BÜHRER, *Diss.*, 24 f.

¹⁵ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 16; FIOKA, GERHARD/NIGGLI, MARCEL ALEXANDER, Strafrechtlicher Schutz von Religionsgemeinschaften im realen und virtuellen Raum, in: Pahud de Mortanges, René/Tanner, Erwin (Hg.), *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften*, Zürich: Schulthess 2005, 705–733, 710; wohl a.M. SCHÄDLER, SIMON, *Der Schutz des religiösen Friedens als Staatsaufgabe – Eine juristische Untersuchung des öffentlichen Interesses am Frieden zwischen den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften*, Diss. ZH, Zürich: Schulthess 2014, 324

¹⁶ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 16; vgl. SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 106 f.; wohl a.M. JENAL, FLORIAN, *Religiöser Frieden durch strafrechtliche Zensur – Warum Art. 261 StGB aufgegeben werden sollte*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess 2017, N 81.

¹⁷ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 16; VOEGELIN, ERIC, *Die politischen Religionen*, München: Wilhelm Fink 32007, 35, 41; vgl. dazu BOHMANN, GERDA, „Politische Religionen“ (Eric Voegelin und Raymond Aron) – ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 43 (2009), 3–22, 6–8.

¹⁸ BGE 86 IV 19, 24; das Bild ist abgedruckt in plädoyer 1 (1986), 13, und SCHUBARTH, MARTIN, *Justiziable Kunst?*, in: Schubarth, Martin/Ammann, Jean-Christophe et al. (Hg.), *Der Fahrner Prozess. Ein Beispiel für die Problematik von Kunst und Justiz*, Basel: Lenos 1983, 93–107, 9; krit. NOLL, PETER, Die Rechtfertigungsgründe im Gesetz und in der Rechtsprechung, in: *Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht* 80 (1964), 160–197, 187–189; KRAUSS, *GS-Noll*, 210–212; SCHUBARTH, *Kunst*, 98–100.

Beschimpfung qualifiziert, da das Schwein nach landläufigen Vorstellungen als unrein gelte und durch seine Darstellung am Kreuz Erhabenes in den Schmutz gezogen werde.¹⁹ Bestraft wurde der Journalist, der die Darstellung im *Blick* abdruckte. Nicht gewürdigt wurde, dass das Motiv des leidenden Christus in der Schweinegestalt in durchaus anrührender Weise zum Ausdruck kommt. Aus heutiger Sicht, wo Tieren (auch Schweinen) weniger Verachtung als Empathie zuteilwird (jedenfalls sofern ihnen überhaupt Gefühle entgegengebracht werden), erscheint das Urteil als überholt.²⁰

In den folgenden Fällen wurde Art. 261 StGB demgegenüber nicht als erfüllt angesehen: Im Film *Das Gespenst* von Herbert Achternbusch, wird ein Christus gezeigt, der vom Kreuz herabsteigt und den Herausforderungen der Welt von 1982 begegnet. Der Film ist zwar eine streckenweise derbe, geschmacklose und provokative, satirische Auseinandersetzung mit der Kirche, kann aber nicht als „Machwerk zur Verhöhnung des christlichen Glaubens verstanden werden“.²¹ Dabei wurden nicht einzelne anstößige Szenen analysiert (wie vom Zürcher Obergericht), sondern auf die Wirkung des Films als Ganzes abgestellt.²² Dass einzelne Gläubige in einer pluralistischen Gesellschaft den Film ablehnen, macht diesen noch nicht zu einer strafbaren Verspottung religiöser Überzeugungen.

Eine Karikatur, die den früheren französischen Staatspräsidenten Mitterrand mit einer Dornenkrone auf dem Kopf, einen Davidsstern (anstelle eines Kreuzes) tragend zeigt, womit darauf angespielt werden sollte, dass der besagte Politiker die durch seinen damaligen Außenminister getätigten pro-arabischen Äußerungen gegenüber Israel neutralisieren musste; die Karikatur sei aber rein politischer Natur und habe keinen religiösen Gehalt, sodass keine „gemeine Verspottung gegeben sei“. Als maßgeblich wurde empfunden, dass Karikaturen üblicherweise „einige Anforderungen an das Abstraktionsvermögen des Betrachters“ stellen.²³

Die Aufführung des Theaterstücks *Das Liebeskonzil, eine Himmelstragödie in 5 Aufzügen* von Oskar Panizza, in welchem mehrere Akteure aus der Bibel sowie Engel teilweise satirisch, teilweise mit sexuellen Anspielungen dargestellt werden. Die fragliche Aufführung gefährde den öffentlichen Frieden mangels Schwere und Breitenwirkung nicht.²⁴ Der EGMR betrachtete die Beschlagnahme und Konfiskation eines entsprechenden Films in Österreich nicht als Verstoß gegen Art. 10 EMRK.²⁵

¹⁹ OGer ZH, 19.2.1971, ZR 1971, 39, 43

²⁰ FIOLKA, BSK StGB, Art. 261 N 45.

²¹ BGer, 13.3.1986, ZR 1986, 112, Nr. 44; gl.M. BezGer ZH, SJZ 1985, 98–100, Nr. 18; a.M. OGer ZH, 24.5.1985, ZR 1986, 97, Nr. 44; zustimmend SENN, MISCHA CHARLES, *Satire und Persönlichkeitsschutz. Zur rechtlichen Beurteilung satirischer Äusserungen auf der Grundlage der Literatur- und Rezeptionsforschung*, Diss. ZH, Bern: Stämpfli 1998, 171–173.

²² Krit. KARLEN, *Diss.*, 416 f.

²³ BezGer ZH, 8.9.1983, SJZ 1984 28 f., Nr. 5.

²⁴ Medialex 2/1999, 120 f.

²⁵ EGMR, 20.9.1999, i. S. *Otto-Preminger-Institut vs. Österreich*, Nr. 13470/87.

2.3 Zwischenergebnis

An diesen Beispielen zeigt sich, dass die Rechtsprechung ganz überwiegend allgemein anerkannte Weltreligionen zum Gegenstand hat. In diesen Fällen wird die Umschreibung der „Überzeugungen in Glaubenssachen“ nicht gerade auf eine harte Probe gestellt.

In der Wissenschaft werden demgegenüber zwei Abgrenzungsprobleme thematisiert.

Zunächst ist festzustellen, dass der Begriff der Überzeugung in Glaubenssachen eine Begrenzung auf traditionelle Religionen nicht verlässlich trägt. In einer pluralistischen Gesellschaft kann man letztlich fast alles ‚glauben‘. Der Begriff der Überzeugung in Glaubenssachen erlaubt es nicht, den Glauben an einen biblischen Gott verbindlich einzuschließen, denjenigen an des fliegende Spaghettimonster oder die Pizza aber auszuschließen. Selbst die Überzeugung, dass es keinen Gott gebe, ist erfasst.

In einer pluralistischen Gesellschaft bereitet die Definition der Überzeugung in Glaubenssachen Schwierigkeiten, weil es nicht mehr möglich ist, einen allgemeingültigen Kanon an Glaubensinhalten zu fixieren, der Angriffen entzogen sein soll.²⁶ Ohne einen bestimmten Kanon geschützter Glaubensinhalte besteht jedoch immer das Risiko der Verletzung zentraler, tief empfundener Glaubensinhalte, weil man kaum jemals davon ausgehen darf, eine Überzeugung sei nicht Glaube.²⁷ Eine rationale Betrachtung stößt bei Glaubensdingen ins Leere, da Glaubensinhalte üblicherweise nicht vollständig rational nachvollzogen werden können.²⁸ Die Relevanz von Glaubensinhalten ist ein überwiegend kulturelles Phänomen.²⁹

Wie bereits dargelegt, lassen sich traditionell religiöse Vorstellungen auch nicht verlässlich von politischen oder – oft von ihren Gegnern so genannten – ideologischen Vorstellungen abgrenzen. Politische Systeme und Werteordnungen enthalten ebenfalls nicht weiter bewiesene oder beweisbare Grundannahmen, die sich als Gegenstand eines Glaubens beschreiben lassen. Dies betrifft etwa gewisse Grundannahmen wie das Führerprinzip und die Konzeption des Volkes im Nationalsozialismus oder das Narrativ des Absterbens des Staates auf dem Weg zur Überwindung der Klassengesellschaft im Kommunismus. Doch auch derzeit geläufige Konzeptionen von Demokratie und Rechtsstaat fußen auf Vorstellungen wie der Gleichheit aller Menschen oder der Existenz von Menschenrechten, die sich rational nur bis zu einem bestimmten Grad begründen lassen.

Gerade in säkularen bzw. pluralistischen Staaten, die sich gerade nicht einer spezifischen herkömmlichen Konfession verschreiben wollen, ist etwa von der

²⁶ SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 106 f.

²⁷ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 15.

²⁸ KARLEN, *Diss.*, 8.

²⁹ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 15.

Idee der ‚Zivilreligion‘ die Rede, womit allgemeine, für das Zusammenleben im Staat und seine Legitimation bedeutsame Werthaltungen bzw. Glaubensausagen umschrieben werden.³⁰ So ließe sich wohl durchaus vertreten, dass etwa die Menschenwürde und bestimmte Grundrechte in Europa einen zivilreligiösen Gehalt aufweisen. So besehen können auch Religionsfreiheit und Meinungsäußerungsfreiheit zu einer Zivilreligion gehören.³¹ Weiter wird in der Wissenschaft versucht, sog. destruktive Kulte aus der Definition auszunehmen.³² Dabei wird etwa gesagt, dass reine psychologische Lehren oder Meditationslehren keine Überzeugungen in Glaubenssachen seien.

An alledem ist problematisch, dass sich letztlich nicht voraussetzen lässt, dass eine Überzeugung in Glaubenssachen ein konsistentes oder kohärentes Wertesystem voraussetzt. Bereits der Satz „Und ich glaube fest daran, dass uns Pizza retten kann“³³, kann insofern eine Überzeugung in Glaubenssachen zum Ausdruck bringen. Ein Versuch, den Glauben an die Pizza als unterkomplex darzustellen, ist letztlich ein etwas hilfloser Versuch der Eingrenzung des Konzeptes und damit auch des Strafschutzes auf traditionell als religiös betrachtete Phänomene.

Im Ergebnis ist der Terminus der „Überzeugungen in Glaubenssachen“ also weitestgehend konturlos. Im Bestreben, im Wortlaut nicht einseitig auf Religionen bzw. bestimmte Religionen abzustellen, wurde auf einen abstrakten Terminus ohne nennenswerte Abgrenzungsleistung zurückgegriffen. Dies fällt bis heute aber nicht weiter auf, weil sich die Gerichtspraxis auf die etablierten Religionen konzentriert. Es bliebe abzuwarten, wie die Rechtsprechung einen Fall der Verunglimpfung der Pizza entscheiden würde.

3. Was schützt Art. 261 StGB?

Bei der Auslegung strafrechtlicher Tatbestände wird bisweilen danach gefragt, was denn eigentlich der Gegenstand sei, dessen Schutz ein Tatbestand dienen solle.³⁴ Die Bestimmung dieses sog. Rechtsguts erlaubt eine Situierung des Tatbestands innerhalb der Rechtsordnung. Vielfach werden das geschützte Rechts-

³⁰ Zurückgehend auf ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Du contrat social*, Buch 8, Kap. 4 Abs. 32 f.; weiter geprägt durch BELLAH, ROBERT N., *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 1967, 1–21; SMID, STEFAN, *Pluralismus und Zivilreligion: Überlegungen zur Diskussion um die Methoden der Integration des Staates*, in: *Der Staat* 24/1 (1985), 3–30, 21–23; vgl. allerdings KLEY, *Rechtsprechung*, 89, der eher auf äußerliche Formen der Anlehnung wie etwa Rituale abstellt.

³¹ FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 15.

³² Vgl. PAHUD DE MORTANGES, RENÉ, *Destruktive Sekten und Missbrauch der Religionsfreiheit. Eine Problemanzeige*, in: *Aktuelle Juristische Praxis* 6 (1997), 766–770.

³³ *Pizza*, in: ANTILOPEN GANG, *Anarchie und Alltag*, 2017.

³⁴ Vgl. dazu FIOLKA, *Rechtsgut*.

gut bzw. die Unklarheit oder das Fehlen eines plausiblen Rechtsguts aber auch zum Anlass genommen, die Legitimität einer Bestimmung zu hinterfragen.

Nach Auffassung des Bundesgerichts sei „Geschütztes Rechtsgut [...] die Glaubensfreiheit, genauer die Achtung vor dem Mitmenschen und seiner Überzeugung in religiösen Dingen und damit gleichzeitig auch der religiöse Friede“.³⁵ Religiöse Symbole und Aussagen sind nicht gegen jede das religiöse Gefühl des durchschnittlichen Gläubigen verletzende Behandlung, Verwendung oder Veränderung geschützt,³⁶ sondern nur gegen Beeinträchtigungen, die so gravierend sind, dass der öffentliche Friede gestört wird.³⁷ Das wurde später dahingehend präzisiert, dass nicht der öffentliche Friede primäres Schutzobjekt sei, sondern die Beeinträchtigung der religiösen Überzeugungen Einzelner.³⁸ „Die Störung des Religionsfriedens erscheint also bei Art. 261 StGB immer als Folge einer gleichzeitigen Beeinträchtigung religiöser Überzeugungen des Einzelnen“.³⁹ Der Tatbestand wolle also „die Verletzung der religiösen Überzeugungen des Einzelnen unter Strafe stellen, allerdings nur jene, die so schwerwiegend ist, dass dadurch zugleich der öffentliche Friede gefährdet ist“.⁴⁰

Ein erster Befund, der sich daraus ergibt: Geschützt ist im Gegensatz zu früheren Tatbeständen der Gotteslästerung nicht Gott selber, die Religion,⁴¹ die Kirche oder andere religiöse Organisationen.⁴² Es geht nicht um die Durchsetzung bestimmter religiöser Überzeugungen, sondern um den Schutz religiöser Gefühle vor Verletzung durch andere.⁴³ „Gott selbst bedarf nicht des strafrechtlichen Schutzes durch schwache Menschen“.⁴⁴ Gemeint ist auch nicht die „Beziehung des Menschen zu Gott“, sodass Art. 261 nicht ein Religionsdelikt darstellt.⁴⁵

³⁵ BGE 86 IV 19, 23; SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 106; SCHUBARTH/VEST, *SHK*, Art. 261 N 3; vgl. auch KRAUSS, *GS-Noll*, 220; ferner bereits SCHRAG, CARL HERBERT, *Gefühlszustände als Rechtsgüter im Strafrecht*, Diss. BE, Bern: E. Flück 1936, 39; a. M. JENAL, *Frieden*, N 22.

³⁶ OGer ZH, 24.5.1985 und BGer, 13.3.1986, ZR 1986, 112, Nr. 44.

³⁷ Vgl. KARLEN, *Diss.*, 415; SCHUBARTH, *Kunst*, 99.

³⁸ BGE 120 Ia 220, 225.

³⁹ BGE 120 Ia 220, 225.

⁴⁰ BGE 120 Ia 220, 225.

⁴¹ Vgl. SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 43–45.

⁴² Vgl. BÜHRER, *Diss.*, 20; zur Entstehungsgeschichte THORMANN/VON OVERBECK, *Kommentar*, Art. 261 N 1f.; HAFTER, *BT/2*, 457–459; BÜHRER, *Diss.*, 11–13; SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 102–104; FIOKA/NIGGLI, *Religionsgemeinschaften*, 708.

⁴³ STRATENWERTH/BOMMER, *BT/2*, § 39 N 2; DONATSCH/THOMMEN/WOHLERS, *IV*, 222; PK³-TRECHSEL/VEST, *Art. 261 N 1*; SCHWANDER, *StGB*, Nr. 714f.; LOGOZ, *commentaire*, Art. 261 N 3; HAFTER, *BT/2*, 464; NIGGLI, MARCEL ALEXANDER, *Rassendiskriminierung. Ein Kommentar zu Art. 261^{bis} StGB und Art. 171c MStG*, Zürich: Schulthess 2007, N 293–295.; a. M. JENAL, *Frieden*, N 48.

⁴⁴ HAFTER, *BT/2*, 462; vgl. SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 43.

⁴⁵ Vgl. WEIDER, EMLI, *Der strafrechtliche Schutz der Religion. Eine kritische Studie zu den Entwürfen eines schweizerischen Strafgesetzbuches mit einer historischen Einleitung*, Diss. BE, St. Gallen: C. Schuppisser 1916, 59–61; vgl. FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 5.

Diese staatspolitisch gebotene säkulare Betrachtung führt allerdings zu zwei Folgeproblemen: Entweder der Schutz durch Art. 261 StGB wird zurückgestutzt auf einen bloßen – dogmatisch problematischen – Schutz des öffentlichen Friedens bzw. der öffentlichen Ordnung oder aber die Bestimmung wird als Gefühlsschutzdelikt aufgefasst.

Soweit als Schutzobjekt von Art. 261 StGB die Verletzung der religiösen Gefühle Einzelner benannt wird, dürfte der Rechtsprechung zuzustimmen sein: Art. 261 StGB pönalisiert Handlungen, durch die das religiöse Gefühl einer unbestimmten Vielzahl Einzelner verletzt werden kann.⁴⁶ Ein Schutz derartiger Gefühle kann über das Ehrverletzungsrecht nicht erreicht werden. Er wird damit gerechtfertigt, dass religiöse Überzeugungen für ihren Träger in der Regel eine zentrale Stellung einnehmen und im Gegensatz zu anderen Vorstellungen nur begrenzt abänderbar sind.⁴⁷ Es geht um den Schutz des dadurch besonders verletzlichen „sich im Irrationalen preisgebenden Menschen“.⁴⁸ Das Verhältnis zu religiösen Überzeugungen wird durch die Sozialisation des Einzelnen und die gesellschaftliche Stellung von Glaubensgemeinschaften zusätzlich verfestigt. Insofern ergeben sich vom Schutzobjekt her Parallelen zu Art. 261^{bis} (Rassendiskriminierung), der ebenfalls an durch unabänderliche persönliche Merkmale geformte soziale Gruppen anknüpft.⁴⁹

An dieser Vorstellung bleibt aber problematisch, dass so benannte Gefühle als Rechtsgüter nicht gerade einen guten Ruf genießen. Gefühle und ihre Verletzung sind letztlich subjektiv und nicht greifbar. Obwohl das Strafrecht wohl insgesamt auch als ein Mechanismus gesellschaftlichen Gefühlsmanagements verstanden werden kann, erscheint es doch als problematisch, ein Gefühl an und für sich als Gegenstand strafrechtlichen Schutzes zu fassen. So wird auch im Ehrverletzungsrecht kaum je direkt über den Umstand der Gefühlsverletzung argumentiert, sondern ein Geltungsanspruch als Mensch ohne besonderen sittlichen Makel konstruiert (sittlicher Ehrbegriff).⁵⁰ Die Strafbarkeit der Verletzung nicht näher benannter Gefühlszustände wird kritisch betrachtet, weil den Menschen letztlich in einer liberalen, der Meinungsäußerungsfreiheit verpflichteten Gesellschaft zugemutet wird, dass sie auch die Konfrontation mit schockierenden und verletzenden Inhalten hinnehmen müssen. Ein reiner Konfrontationsschutz gilt als verfassungsrechtlich heikel und als Preisgabe zentraler

⁴⁶ Zum Ganzen FIOŁKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 7.

⁴⁷ SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 61 f.; COX, NEVILLE, *Blasphemy, Holocaust Denial, and the Control of Profoundly Unacceptable Speech*, in: *American Journal of Comparative Law* 62/3 (2014), 739–774, 761 f.

⁴⁸ KRAUSS, *GS-Noll*, 220.

⁴⁹ Vgl. FIOŁKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 7, krit. zu Art. 261 HÄUSERMANN, DANIEL MARKUS, *Grenzen des materiellrechtlichen Gefühlsschutzes (Art. 261 StGB) – Prozedurales Recht als Alternative*, in: *Aktuelle Juristische Praxis* 31 (2007), 31–39, 39, der die strafrechtliche Regelung für untauglich hält und durch eine prozedurale Regelung – „Palaver“ – ersetzen möchte.

⁵⁰ Vgl. RIKLIN, *BSK StGB*, vor Art. 173 StGB N 16,

gesellschaftlicher Grundwerte auf die Empfindlichkeiten spezifischer Gruppen hin: Wer sich in seinen Gefühlen verletzt wird, solle sich nicht so haben, es sei ja weiter nichts passiert.

Soweit allerdings behauptet wird, Art. 261 schütze den öffentlichen Frieden, so ist dem mit denjenigen Argumenten zu begegnen, die den öffentlichen Frieden auch als Schutzobjekt von Art. 261^{bis} ausfallen lassen:⁵¹ Zunächst können auch gravierendste Verletzungen religiöser Gefühle Einzelner nicht immer eine Gefährdung des öffentlichen Friedens herbeiführen.⁵² Dies zeigt sich etwa bei der Verletzung religiöser Gefühle von Minderheiten, die zu klein sind, als dass die Störung ihrer religiösen Gefühle oder ihres Kultus den öffentlichen Frieden zu stören vermöchte, insbesondere dann, wenn die Missachtung der Minderheitsreligion von der Mehrheit überwiegend mitgetragen wird.⁵³ Ferner muss die Verletzung religiöser Gefühle auch bei großen Religionsgemeinschaften nicht zu einer Störung des öffentlichen Friedens führen.⁵⁴ Die Möglichkeit einer Friedensstörung durch die Verletzung religiöser Gefühle hängt also sehr von der Größe der Religionsgemeinschaft im Verhältnis zur Rechtsgemeinschaft und von der Art der Beziehung der Gläubigen zu ihrer Religion ab.⁵⁵ Eine Störung des öffentlichen Friedens lag in der Rechtsprechung regelmäßig nicht vor, und ist im Tatbestand auch nicht gefordert. Die Berufung auf den öffentlichen Frieden geht also in verschiedener Hinsicht am Thema vorbei; daraus wird sich nicht viel mehr ableiten lassen, als dass gravierende Verletzungen religiöser Gefühle gemeint sein müssen.⁵⁶ Man könnte nicht einmal sagen, dass religionsbezogene Handlungen, die zu einer Störung des öffentlichen Friedens führen, zwangsläufig erfasst wären.⁵⁷

Der öffentliche Friede gibt aber auch aus einem ganz allgemeinen Grund kein taugliches Rechtsgut ab: Das Strafgesetz dient wohl insgesamt der Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens.⁵⁸ Indem die Reaktion auf Normbrüche kollektiviert und an Staatsanwaltschaften und Gerichte übertragen wird, soll auch Selbstjustiz unterbunden werden. Dem staatlichen Gewaltmonopol wird insofern eine mäßigende Wirkung zugeschrieben, als eine unkontrollierte Reaktion auf Normbrüche (‘Selbstjustiz’) pönalisiert und die Fortführung eines Konflikts auf emotional nicht direkt beteiligte professionelle Akteure verlagert

⁵¹ Vgl. NIGGLI, *Rassendiskriminierung*, N 290, 293–295; FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 8.

⁵² Vgl. KRANICH, CORNELIA, *Zur Störung der Glaubensfreiheit durch Kunstwerke*. Schützenswert ist der öffentliche Friede, in: plädoyer 1986, 13–16, 15.

⁵³ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 8.

⁵⁴ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 8.

⁵⁵ FIOKA/NIGGLI, *Religionsgemeinschaften*, 709.

⁵⁶ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 8. Entsprechend krit. zum Tatbestandsmerkmal in Deutschland STUMPF, CHRISTOPH A., *Bekennnisschutz im deutschen Strafrecht*, in: *Goldammer's Archiv für Strafrecht* 151/2 (2004), 104–112, 107 f.

⁵⁷ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 8; ebenfalls krit. SCHWANDER, *Religionsdelikte*, 66 f.

⁵⁸ FIOKA, *BSK StGB*, vor Art. 259 N 3.

wird, die im Rahmen eines vorgängig geregelten Verfahrens tätig sind. Für den öffentlichen Frieden in der Gesellschaft ist es insgesamt günstig, wenn das Opfer z. B. eines Diebstahl nicht selber loszieht, um sich die Beute zurückzuholen und bei der Gelegenheit auch noch gleich dem Dieb auf die Nase zu hauen, sondern wenn die Strafe in einem einigermaßen artifiziellen Verfahren von Leuten ausgefällt wird, denen die ganze Sache eigentlich herzlich egal sein könnte.

Ist der Schutz des öffentlichen Friedens aber dem Strafrecht und so besehen allen Straftatbeständen gemein, so lässt sich aus einer Berufung auf den öffentlichen Frieden als Rechtsgut einer spezifischen Strafbestimmung nichts anderes ableiten, als dass wirklich niemandem irgendetwas Gescheites in den Sinn gekommen ist, was eine Bestimmung schützen könnte. Der öffentliche Friede als Rechtsgut einer spezifischen Strafbestimmung ist so letztlich nicht mehr als eine gelehrte Paraphrase für ‚Keine Ahnung‘.

Im Ergebnis kommt man also nicht umhin, als Rechtsgut von Art. 261 StGB religiöse Gefühle zu benennen. Daraus ist allerdings noch nicht abzuleiten, dass die Strafbestimmung illegitim wäre. Ob ein Rechtsgut tatsächlich schutzwürdig ist, ergibt sich nicht aus diesem selbst, sondern aus kriminalpolitischen Erwägungen.

4. Wie weit kann der Schutz religiöser Gefühle in einem Rechtsstaat gehen?

Der Schutz religiöser Gefühle und Überzeugungen ist nicht umfassend, sondern wird begrenzt durch die Schranken der Rechtsordnung.⁵⁹

Sowohl das staatliche Recht als auch die Religion sind soziale Regelungssysteme, die potentiell den Anspruch erheben, das soziale Leben umfassend zu regeln: Das Recht verpflichtet alle Menschen im Staate, und religiöse Regeln können auch das äussere Verhalten von Menschen betreffen.⁶⁰

Daraus können Konflikte entstehen, die aufgrund der Religionsfreiheit (staatliche Neutralitätspflicht)⁶¹ nicht durch Übernahme religiöser Regeln einer bestimmten Religion in das Recht aufgelöst werden können. Im liberalen Rechtsstaat west-

⁵⁹ Zum Folgenden ausführlich FIOŁKA/NIGGLI, *Religionsgemeinschaften*, 717–719; FIOŁKA, GERHARD, Äusserungsdelikte. Die strafrechtliche Regulierung von Kommunikation im Lichte der Sprachphilosophie Wittgensteins, in: Jusletter vom 24.07.2006, N 70; vgl. auch FIOŁKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 9, 33–35; STUMPF, *GA* 2004, 111; LÜDERSEN, KLAUS, Ein neuer § 166 StGB, in: Donatsch, Andreas (Hg.), *Strafrecht, Strafprozessrecht und Menschenrechte. Festschrift für Stefan Trechsel zum 65. Geburtstag*, Zürich: Schulthess 2002, 631–642, 640–642; zu Art. 9 EMRK vgl. SAHLFELD, *Diss.*, 204–206.

⁶⁰ FIOŁKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 9.

⁶¹ Vgl. dazu SCHEFER, MARKUS, *Die Kerngehalte von Grundrechten. Geltung, Dogmatik und inhaltliche Ausgestaltung*, Diss. BE, Bern: Stämpfli 2001, 499–501.

lichen Gepräges werden diese Konflikte dadurch vermieden, dass Religionen auf einen rein innerlichen Bereich persönlicher Überzeugung zurückgebunden werden, dass ihr gesellschaftsgestaltendes und normbildendes Potential also beschnitten wird.⁶²

Umgekehrt greift das Recht in der Regel nicht in den Bereich rein innerlicher Gesinnungen (das sog. *forum internum*) ein.⁶³ Zur Sicherung seiner Autonomie als sozialer Regelungsmechanismus muss das Recht gegenüber den Religionen eine rigide Position einnehmen: Religiöse Gefühle können durch das staatliche Recht nur soweit geschützt werden, wie dadurch der im Rahmen der Verfassungsordnung erwünschte soziale und politische Diskurs sowie die gesellschaftliche Meinungsbildung nicht beeinträchtigt werden.⁶⁴ Die Instrumentalisierung von Art. 261 im Rahmen einer übertriebenen ‚Appeasement-Politik‘ gegenüber fundamentalen (und daher leicht zu beleidigenden), in öffentliche Diskurse und das gesellschaftliche Leben drängenden (und daher im säkularen Staatswesen risikoreichen) religiösen Strömungen kann dazu führen, dass immer weitergehende Empfindlichkeiten anerkannt und so letztlich religiöse Regeln im Staat einen mit einer freiheitlichen Verfassungs- und Gesellschaftsordnung nicht vereinbaren Stellenwert erhalten.⁶⁵

Glaubenssätze, die in einem klaren Widerspruch zur schweizerischen Rechtsordnung stehen, werden durch Art. 261 StGB nicht geschützt, da auch diese Bestimmung Teil einer säkularen Rechtsordnung ist und darauf abzielt, den religiösen Frieden zu garantieren. Art. 261 StGB ist daher nicht dahingehend zu verstehen, dass religiöse Radikalismen unbesehen als Schutzobjekte betrachtet werden können.⁶⁶ Vom Schutz ausgeschlossen sind namentlich Glaubenssätze, wonach die bestehende staatliche Ordnung aufzuheben und z. B. durch eine religiöse zu ersetzen sei oder wonach andere Glaubensrichtungen oder ihre Angehörigen bekämpft werden müssen.⁶⁷ Derartige, auf politische Operationalisierung religiöser Ideen abzielende Lehren können mit dem Schutz des religiösen Friedens in Konflikt geraten und so der schweizerischen Rechtsordnung zuwiderlaufen, welche die Religionsfreiheit verfassungsrechtlich garantiert. Der Schutzbereich von Art. 261 StGB ist nicht nur in Bezug auf Kultushandlungen, sondern auch in Bezug auf Glaubensansichten ganz allgemein auf mit der Religionsfreiheit vereinbare Glaubensinhalte beschränkt.⁶⁸ Letztlich liegt hier ein Normenkonflikt zwischen herkömmlichen Religionen mit umfassendem Geltungs- und Gestaltungsanspruch einerseits und den Vorstellungen der

⁶² FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 9; FIOKA, *Jusletter* 2006, N 70.

⁶³ Vgl. Art. 9 EMRK; dazu SAHLFELD, *Diss.*, 130 f.

⁶⁴ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 10.

⁶⁵ Vgl. BRODER, HENRYK M., *Hurra, wir kapitulieren! Von der Lust am Einknicken*, Berlin: Siedler 2006, 28–30.

⁶⁶ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 20.

⁶⁷ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 20.

⁶⁸ FIOKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 20.

Glaubens-, aber auch Meinungsäußerungsfreiheit in einem pluralistischen, freiheitlich organisierten Gemeinwesen vor, die ebenfalls religiöse Züge aufweisen und bisweilen auch als nicht verhandelbare Gehalte einer ‚Zivilreligion‘ gedeutet werden könnten.⁶⁹

Das Erfordernis in Art. 261 StGB, wonach die Verletzung „in gemeiner Weise“ erfolgen muss, erlaubt es legitime Kritik an vereinnahmenden religiösen Lehren aus dem Anwendungsbereich der Bestimmung auszunehmen. Eine Verletzung dürfte dann nicht in gemeiner Weise erfolgen, wenn ein legitimes Interesse an der Diskussion und Infragestellung eines Glaubenssatzes allenfalls auch mit drastischen Worten besteht.⁷⁰ Das Tatbestandsmerkmal bezieht sich dabei nicht allein auf die innere Tatseite im Sinne einer Motivlage, sondern wird als objektives Tatbestandsmerkmal verstanden.⁷¹ Diese äußere Würdigung der Tat handlung erlaubt es, den Schutz religiöser Gefühle auf schwerwiegende Fälle zurückzubinden.⁷²

Insgesamt besteht also tatsächlich ein gewisses Risiko, dass Art. 261 StGB als Vehikel zur Durchsetzung religiöser Gebote oder zum Schutz übermäßiger Empfindlichkeiten verwendet werden kann. Die Norm ist in Bezug auf die geschützten Überzeugungen nicht trennscharf formuliert. Das lässt sich auch nicht ohne weiteres ändern, denn eine feingliedrigere, kasuistische Aufzählung produziert nicht nur mehr Grenzfälle, sondern läuft auch Gefahr, Glaubensrichtungen zu diskriminieren. So wie die Bestimmung heute formuliert ist, hält sie aber durchaus Instrumente für eine einschränkende Auslegung bereit, die verhindern, dass sich der Staat vor den Karren religiöser Eiferer und Überempfindlicher spannen lässt.

5. Und nun: Weg mit der ‚Blasphemiestrafnorm‘?

Am 14.12.2018 wurde im Schweizer Parlament eine Motion eingebracht, worin die Abschaffung des ‚Blasphemieverbots‘ gefordert wurde.⁷³ Die Begründung lautete folgendermaßen:

Dieser separate Straftatbestand ist in einem säkularen und liberalen Staat nicht mehr zeitgemäss. Das zeigt sich auch in anderen europäischen Staaten. Dänemark, Frankreich, Norwegen, Island und Malta haben das Blasphemieverbot bereits abgeschafft. Ende Oktober 2018 folgte nun sogar das katholische Irland, das in einer Volksabstimmung mit Zweidrittelmehrheit für die Streichung des Blasphemieverbots aus seiner Verfassung

⁶⁹ FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 20.

⁷⁰ FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 11.

⁷¹ FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 30; BGE 86 IV 19, 23.

⁷² FIOLKA, *BSK StGB*, Art. 261 N 40.

⁷³ FLACH, BEAT, Blasphemieverbot abschaffen. Antirassismus-Strafnorm und Schutz vor Ehrverletzung und Beschimpfung reichen aus, Motion 18.4344.

stimmte. Es ist an der Zeit, dass die Schweiz nachzieht. Auch um ein klares Statement an die Länder auf der Welt zu senden, die über das Blasphemieverbot religiöse Minderheiten und säkulare Personen verfolgen und oft mit Gefängnis oder gar der Todesstrafe belegen.

Daneben wurde ausgeführt, dass Religionen durch das Ehrverletzungsrecht (Art. 173 ff. StGB) und auch durch die Rassendiskriminierungsstrafnorm (Art. 261^{bis} StGB) hinreichend geschützt seien.

Der Bundesrat wandte sich in seiner Stellungnahme vom 20.02.2019 zu dieser Motion gegen die Abschaffung von Art. 261 StGB. Er begründete dies wie folgt:

Die Meinungsfreiheit ist für einen freiheitlichen Staat zentral. Sie gilt aber nicht schrankenlos, sondern ihre Ausübung ist mit Verantwortung verbunden. In diesem Zusammenhang bietet Artikel 261 StGB ein Instrumentarium, um das friedliche Zusammenleben der Religionen zu gewährleisten. (...) Zusammenfassend kommt der Bundesrat zum Schluss, dass Artikel 261 StGB beibehalten werden sollte. Dafür sprechen nicht nur sachliche Gründe; es soll damit auch das Aussenden eines negativen Signals verhindert werden.

Anders als die Motionäre meinen, ist Art. 261 StGB insofern nicht redundant, als die meisten Verletzungen von Art. 261 StGB weder durch das Ehrverletzungsrecht noch durch Art. 261^{bis} StGB abgedeckt werden. Das Verspotten von Glaubensinhalten betrifft gerade nicht die Ehre der Gläubigen – selbst der übelste Aberglaube schlägt in der Regel nicht auf die sittliche Ehre im Sinne des Anspruches, als Mensch ohne besonderen sittlichen Makel betrachtet zu werden durch. Art. 261^{bis} Abs. 4 StGB greift dann, wenn Menschen z. B. aufgrund ihrer Zugehörigkeit in einer gegen die Menschenwürde verstoßenden Weise herabgesetzt oder diskriminiert werden. Geschützt werden mithin nicht die religiösen Gefühle, sondern die Menschenwürde in dem Sinne, dass niemand wegen der Zugehörigkeit zu einer religiösen, rassistischen oder ethnischen Gruppe diskriminiert oder herabgesetzt werden sollte.⁷⁴

Wie bereits oben (4.) ausgeführt, kann und sollte Art. 261 StGB so zurückhaltend ausgelegt und angewandt werden, dass in einem freiheitlichen Staatswesen legitime Äußerungen nicht mit Strafe belegt werden. Auch religiöse Inhalte sind Teil politischer Auseinandersetzungen, die durch einen zu weitgehenden Schutz von Glaubensinhalten beeinträchtigt werden könnten.

Auch aus dem Verfassungsrecht, insbesondere der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zu Art. 10 EMRK ergibt sich nicht, dass Art. 261 StGB unstatthaft wäre.⁷⁵

Es liegt verführerisch nahe, die Aufhebung eines Meinungsäußerungsdelikts mit mehr freier Meinungsäußerung, mit einem Zuwachs an freier Rede gleichzusetzen. Dabei wird allerdings vergessen, dass die freie Meinungsäußerung nicht nur durch Strafbestimmungen eingeschränkt wird, sondern durch viel-

⁷⁴ SCHLEIMINGER METTLER, DORRIT, *BSK StGB*, Art. 261^{bis} N 9–11.

⁷⁵ Vgl. etwa Urteil des EGMR vom 13.09.2005, *İ.A. v. Türkei*, 42571/98, § 29; Urteil des EGMR vom 25.10.2018, *E. S. v. Österreich*, 38450/12.

fältige Sanktionsmechanismen. Zu denken wäre hier etwa an Reaktionen wie Boykotte, den Verlust des Arbeitsplatzes oder öffentlicher Ämter, aber auch eine ausgedehnte Medienberichterstattung oder ein ‚Shit Storm‘ in sog. sozialen Medien. Diese Reaktions- bzw. Sanktionierungsmechanismen können weit wirkmächtiger sein als eine strafrechtliche Verurteilung, unterliegen aber keinerlei demokratischer Kontrolle. So wird z. B. ein Plattformbetreiber für ein soziales Netzwerk oder eine Kommentarspalte allenfalls alle Äußerungen ausfiltern, die ihm Ärger oder kommerzielle Nachteile einbringen könnten.

In einem solchen Umfeld ist die Streichung einer Strafbestimmung zunächst einmal ein Rückzug des Staates, der das Spielfeld damit anderen Akteuren überlässt: Wirtschaftsunternehmen wie Plattformbetreiber und Medien, aber auch soziale oder religiöse ‚Pressure Groups‘, Empörte, Demonstranten, Gewalttäter etc.

Bei Äußerungsdelikten kann die Festlegung einer staatlichen Position auch einen moderierenden Einfluss haben. Wenn Gläubige grundsätzlich davon ausgehen können, dass schlimme Schmähungen dessen, was ihnen heilig ist, vom Staat symbolisch missbilligt werden, werden sie möglicherweise weniger geneigt sein, z. B. ‚auf der Straße‘ gesellschaftlichen Druck aufzubauen. Umgekehrt kann eine mit Zurückhaltung angewandte Strafbestimmung auch anzeigen, welches Maß an Zumutungen Gläubige in einer säkularen Gesellschaft hinnehmen müssen. Die moderierende Funktion ergibt sich auch daraus, dass ein Strafverfahren es erlaubt, einen u. U. emotionalisierten gesellschaftlichen Diskurs gleichsam ‚herunterzukühlen‘, indem die Streitfrage in ein steriles, unpersönliches Umfeld verpflanzt und von Bürokraten in einem langweiligen und langwierigen, hoch artifiziellen Verfahren bearbeitet und verbindlich entschieden wird. Solange dieses Verfahren zur Verfügung steht, werden zumindest grundsätzlich rechtstreue oder passive Bürger weniger geneigt sein, selber aktiv zu werden und sich z. B. organisierten Protesten gegen angebliche Verletzungen von Glaubensinhalten anzuschließen.

Die Strafnorm erscheint so als Behelf des Staates, in einer emotional aufgeheizten Debatte Position zu beziehen und durch Verfahrenseinstellungen oder Freisprüche aufzuzeigen, welche Äußerungen von den Betroffenen hinzunehmen sind und umgekehrt durch Verurteilungen zu signalisieren, welche Äußerungen auch in einer pluralistischen Gesellschaft übermäßig verletzend erscheinen.

Es erscheint gerade heute angesichts neuer Herausforderungen für die Bewirtschaftung öffentlicher Diskurse durch sog. soziale Medien und Plattformen als problematisch, leichthin auf eine der einzigen repressiven Eingriffsmöglichkeiten des Staates zu verzichten und das Feld irgendwelchen Wirtschaftsunternehmen oder ‚zivilgesellschaftlichen‘ Akteuren zu überlassen, deren Handeln keinerlei demokratischer Kontrolle unterliegt und die im Zweifelsfalle nicht nur repressiv, sondern präventiv agieren.

Literaturverzeichnis

- BELLAH, ROBERT N., Civil Religion in America, in: *Daedalus* 1967, 1–21.
- BOHMANN, GERDA, „Politische Religionen“ (Eric Voegelin und Raymond Aron) – ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 43 (2009), 3–22.
- BRODER, Henry M., *Hurra, wir kapitulieren! Von der Lust am Einknicken*, Berlin: Siedler 2006.
- BÜHRER, DORA, *Der strafrechtliche Schutz der Glaubens- und Kultusfreiheit (Art. 261 StGB)*, Diss. BE, Solothurn: Vogt-Schild 1943.
- CORBOZ, BERNARD, *Les infractions en droit Suisse*, Bern: Stämpfli 2010.
- COX, NEVILLE, Blasphemy, Holocaust Denial, and the Control of Profoundly Unacceptable Speech, in: *American Journal of Comparative Law* 62/3 (2014), 739–774.
- DONATSCH, ANDREAS/THOMMEN, MARC/WOHLERS, WOLFGANG, *Stafrecht IV. Delikte gegen die Allgemeinheit*, Zürich: Schulthess 2017.
- FIOLKA, GERHARD, Art. 261 StGB, in: Niggli, Marcel Alexander/Wiprächtiger, Hans (Hg.), *Strafrecht II, Basler Kommentar*, Basel: Helbing Lichtenhahn 2018.
- , Äusserungsdelikte. Die strafrechtliche Regulierung von Kommunikation im Lichte der Sprachphilosophie Wittgensteins, in: Jusletter vom 24.07.2006.
- /NIGGLI, MARCEL ALEXANDER, Strafrechtlicher Schutz von Religionsgemeinschaften im reellen und virtuellen Raum, in: Pahud de Mortanges, René/Tanner, Erwin (Hg.), *Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften*, Zürich: Schulthess 2005, 705–733.
- HAFTER, ERNST, *Schweizerisches Strafrecht. Besonderer Teil. Zweite Hälfte*, Berlin: Springer 1943.
- HÄUSERMANN, DANIEL MARKUS, Grenzen des materiellrechtlichen Gefühlsschutzes (Art. 261 StGB) – Prozedurales Recht als Alternative, in: *Aktuelle Juristische Praxis* 31 (2007), 31–39.
- JENAL, FLORIAN, *Religiöser Frieden durch strafrechtliche Zensur – Warum Art. 261 StGB aufgegeben werden sollte*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess 2017.
- KARLEN, PETER, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz*, Diss. ZH, Zürich: Schulthess 1988.
- KLEY, ANDREAS, Wie neutral ist die Rechtsprechung des schweizerischen Bundesgerichts in Glaubens- und Weltanschauungsfragen? Die bisherige Gerichtspraxis zur religiösen Neutralität, die ausgeblendete Zivilreligion und die Möglichkeit ihrer Einblendung durch Art. 25a VwVG, in: Pahud de Mortanges, René (Hg.), *Religiöse Neutralität. Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*, Zürich: Schulthess 2008, 65–104.
- KRANICH, CORNELIA, Zur Störung der Glaubensfreiheit durch Kunstwerke. Schützenswert ist der öffentliche Friede, in: *plädoyer* 1986, 13–16.
- KRAUSS, DETLEF, Der strafrechtliche Konflikt zwischen Glaubensfreiheit und Kunstfreiheit, in: Hauser, Robert/Rehberg, Jörg/Stratenwerth, Günter (Hg.), *Gedächtnisschrift für Peter Noll*, Zürich: Schulthess 1984, 209–230.
- LOGOZ, PAUL, *Commentaire du Code Pénal Suisse. Partie Spéciale*, Bd. 2, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé 1956.
- LÜDERSSEN, KLAUS, Ein neuer § 166 StGB, in: Donatsch, Andreas (Hg.), *Strafrecht, Strafprozessrecht und Menschenrechte. Festschrift für Stefan Trechsel zum 65. Geburtstag*, Zürich: Schulthess 2002, 631–642.

- NIGGLI, MARCEL ALEXANDER, *Rassendiskriminierung, Ein Kommentar zu Art. 261^{bis} StGB und Art. 171c MStG*, Zürich: Schulthess ²2007.
- NOLL, PETER, Die Rechtfertigungsgründe im Gesetz und in der Rechtsprechung, in: Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht 80 (1964), 160–197.
- PAHUD DE MORTANGES, RENÉ, Destruktive Sekten und Missbrauch der Religionsfreiheit. Eine Problemanzeige, in: Aktuelle Juristische Praxis 6 (1997), 766–770.
- SAHLFELD, KONRAD, *Aspekte der Religionsfreiheit, im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organen, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte*, Diss. LU, Zürich: Schulthess 2004.
- SCHÄDLER, SIMON, *Der Schutz des religiösen Friedens als Staatsaufgabe – Eine juristische Untersuchung des öffentlichen Interesses am Frieden zwischen den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften*, Diss. ZH, Zürich: Schulthess 2014.
- SCHEFER, MARKUS, *Die Kerngehalte von Grundrechten; Geltung, Dogmatik und inhaltliche Ausgestaltung*, Diss. BE, Bern: Stämpfli 2001.
- SCHLEIMINGER METTLER, DORRIT, Art. 261^{bis} StGB, in: Niggli, Marcel Alexander/Wiprächtiger, Hans (Hg.), *Strafrecht II. Basler Kommentar*, Basel: Helbing Lichtenhahn ⁴2018.
- SCHRAG, CARL HERBERT, *Gefühlszustände als Rechtsgüter im Strafrecht*, Diss. BE, Bern: E. Flück 1936.
- SCHUBARTH, MARTIN, Justiziable Kunst?, in: Schubarth, Martin/Ammann, Jean-Christophe et al. (Hg.), *Der Fahrer Prozess. Ein Beispiel für die Problematik von Kunst und Justiz*, Basel: Lenos 1983, 93–107.
- /VEST, HANS, *Delikte gegen den öffentlichen Frieden (Art. 258–263 StGB)* (Stämpfli Handkommentar), Bern: Stämpfli 2007.
- SCHWANDER, VITAL, *Das schweizerische Strafgesetzbuch unter besonderer Berücksichtigung der bundesgerichtlichen Praxis*, Zürich: Polygraphischer Verlag ²1964.
- , *Von den Religionsdelikten. Begriff, System, Rechtsgüter, Glaubensdelikte*, Freiburg: Universitätsverlag 1955.
- SENN, MISCHA CHARLES, *Satire und Persönlichkeitsschutz. Zur rechtlichen Beurteilung satirischer Äusserungen auf der Grundlage der Literatur- und Rezeptionsforschung*, Diss. ZH, Bern: Stämpfli 1998.
- SMID, STEFAN, Pluralismus und Zivilreligion. Überlegungen zur Diskussion um die Methoden der Integration des Staates, in: Der Staat 24/1 (1985), 3–30.
- STRATENWERTH, GÜNTER/BOMMER, FELIX, *Schweizerisches Strafrecht. Besonderer Teil II. Straftaten gegen Gemeininteressen*, Bern: Stämpfli ⁷2013.
- STUMPF, CHRISTOPH A., Bekenntnisschutz im deutschen Strafrecht, in: Goldammer's Archiv für Strafrecht 151/2 (2004), 104–112.
- TRECHSEL, STEFAN/VEST, HANS, Komm. Art. 261, in: Trechsel, Stefan/Pieth, Mark, *Schweizerisches Strafgesetzbuch. Praxiskommentar*, Zürich: Dike ³2017.
- VOEGELIN, ERIC, *Die politischen Religionen*, München: Wilhelm Fink ³ 2007.
- WEIDER, EMIL, *Der strafrechtliche Schutz der Religion. Eine kritische Studie zu den Entwürfen eines schweizerischen Strafgesetzbuches mit einer historischen Einleitung*, Diss. BE, St. Gallen: C. Schuppisser 1916.

Namensregister

- Abd al-Raḥmān II. (‘Abd ar-Raḥman ibn al-Ḥakam) 253
Abū Hanīfa (Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Thābit b. Zūṭā b. Marzubān) 274, 284
Abu Zaid, Nasr Hamid 258–260
Achterbusch, Herbert 31 f., 373–376, 378 f., 388, 415
Addo-Dankwa, Nana 183
Agamben, Giorgio 55
Ahab 106, 111
Akhlaq, Muhammad 304
Akkad, Moustapha 48
Al-Ashraf (Ka‘b ibn al-Ashraf) 280
Alexamenos 152, 157–161
Alexander VI. 362
Al-Ghazālī (Abū Ḥāmid al-Ghazālī) 274, 285
Al-Hallādsch (Abū l-Muġīṭ al-Ḥusain ibn Mansūr al-Ḥallāġ) 257, 271–273, 275
Al-Junaid, Abū-l Qāsim 271 f.
Al-Sādāt (Anwār al-Sādāt) 285
Al-Shāfi‘ī (Muhammad b. Idris al-Shāfi‘ī) 283 f.
Al-Subkī (Taqī ad-Dīn as-Subkī) 256
Al-Wahhāb (Muhammad Ibn Abd al-Wahhāb) 285
Amphion 102
Anas, Mālik b. 275
An-Na‘im (Abdullahi an-Na‘im) 279
Anscombe, Elisabeth 338
Anum 101
Arrabal, Fernando 379
Asim (‘Asim) 268
Attār (Farid ad-Dīn-e ‘Attār) 258
Baal 103 f.
Balochistani, Mastana (Shah Mastana Ji) 305
Bāqlī (Abu Muhammad Ruzbihān-i Bāqlī) 272
Barth, Karl 11, 188, 193, 197 f., 200 f., 204 f.
Basuki Tjahaja Purnama 94
Bataille, Georges 360
Batra, Dina Nath 299 f., 306
Baudelaire, Charles-Pierre 64
Bauer, Thomas 269
Belting, Hans 69–71, 73
Ben Chamo, Sophie Albers 241
Benedikt XVI. 3, 352
Benjamin, Walter 361
Berg, Armin 237–239, 241
Berger, Peter L. 326
Bergman, Ingmar 379 f.
Berkmann, Burkhardt Joseph 292
Berling, Peter 362
Bhagawan, K.S. 303 f.
Bhatia, Gautam 296 f., 309
Bierbichler, Annamirl 374
Bistāmī, Bāyezīd 272
Bourdieu, Pierre 86, 327
Bredenkamp, Horst 71 f., 75
Buddha 318–322, 324 f., 328
Buñuel, Luis 376–379
Burg, Avrum 223, 232
Cabantous, Alain 146
Caligula (Gaius Caesar Augustus Germanicus) 134
Calvin, Johannes 35
Cantwell, Newton 392 f.
Carstensen, Margit 362
Castellio, Sebastian 35
Chamupati, Pandit 294
Charbonnier, Stéphane (Charb) 49
Chelebi, Ḥusām 257
Cohen, Leonhard 207 f.

- Colosimo, Anastasia 212–214, 216
 Cox, Renée 341
- Dabholkar, Narendra 301, 306
 D'Amato, Al 346
 Dawkins, Richard 93
 Deix, Manfred 3
 Dillmann, August 119
 Dolto, Françoise 367–369
 Domitian 155
 Doniger, Wendy 291–293, 296, 299 f.,
 306
 Dreyer, Carl Theodor 380–382
 Duncan-Williams, Nicholas 90–92, 168–
 183
- Eliade, Mircea 357, 360, 365, 382
 Elliger, Karl 117
 Enkidu 101
 Erdogan, Recep Tayyip 389
- Fahrner, Kurt 414
 Fassbinder, Rainer Werner 362
 Fassin, Didier 215
 Favret-Saada, Jeanne 371 f.
 Feuerbach, Ludwig 9
 Feuerbach, Paul Anselm von 62
 Finkelstein, David 243
 Fischer, Thomas 407
 Fishbane, Michael 119
 Flaubert, Gustave 64
 Fligstein, Neil 86
 Florenskij, Pavel 73–77
 Foucault, Michel 359 f., 360, 364–366,
 370, 378
 Freud, Sigmund 234 f., 345, 369
 Frisch, Max 240
- Galás, Diamanda 349–351, 354
 Garrucci, Raffaele 155
 Geertz, Clifford 235
 Gibson, Mel 18
 Gilgamesch 101 f.
 Gimenez, Hector 91
 Godard, Jean-Luc 367–372, 374, 381 f.
 Goffman, Erving 43
 Gogh, Theo van 3, 387
 Grimme, Dieter 63
- Grosz, Georg 30 f.
 Gumbrecht, Hans Ulrich 71
 Gunning, Tom 360
- Habermas, Jürgen 326
 Hanbal (Ahmad Ibn Hanbal) 284
 Härle, Wilfried 193
 Hauser, Kaspar 62
 Heger, Martin 217–219
 Helder, Sérgio von 90
 Heward-Mills, Dag 178
 Hidalgo, Miguel 342
 Hiob 26, 109
 Hirschkind, Charles 172
 Hiskija 111–114
 Höhn, Hans-Joachim 27
 Hollaz, David 190
 Houellebecq, Michel 216, 224
 Huillet, Danièle 376
 Hundal, Sunny 307
 Hutton, Rodney R. 117 f.
- Ibn Hayyān (Abū Marwān Ḥayyān ibn
 Khalaf ibn Ḥusayn ibn Ḥayyān al-
 Qurṭubī) 282
 Ibn Sīnā (Avicenna) 274
 Ibn 'Ābidīn (Muḥammad Amīn b. 'Umar
 Ibn 'Ābidīn ad-Dimašqī) 256 f.
 Ibn 'Arabī (Muḥyī d-Dīn Abū 'Abd Allāh
 Muḥammad ibn 'Alī Ibn 'Arabī al-
 Ḥātimī aṭ-Ṭā'ī) 258
 Ischtar 101
 Ischullanu 101
 Isebel 106, 111
 Isensee, Josef 26
- Jesaja 112 f., 229
 Jesus 12, 29, 32–35, 137–146, 198 f., 204,
 208, 220, 230, 242, 255, 263, 338, 340,
 343, 354, 362, 373–375, 379
 Jinnah, Muhammad Ali 278
 Joffe, Josef 235, 239, 244
 Johannes Paul II. 368
 Jones, Terry 28 f., 31, 79
 Josephus, Flavius 122 f., 131, 133, 142,
 223
 Judas Makkabäus 111
 Justinian I. 128

- Kalburgi, M.M. 302, 304
 Kamali, Mohammad Hashim 260 f., 280
 Kant, Immanuel 193
 Kapoor, Sapan 304
 Kermani, Navid 69, 258
 Keul, Katja 317
 Khan, Mashal 56, 315
 Khan, Waḥīduddīn 261
 Khayyam, Omar 269
 Khomeini, Ayatollah 3, 211, 267, 371
 Kippenberg, Hans 33
 Kippenberger, Martin 25, 351
 Kolnai, Aurel 347
 Koskinen, Harro 414
 Kreisler, Georg 240 f.
 Krishna 293, 300, 304
 Kristeva, Julia 347 f.
 Kuhlbrodt, Dietrich 362
 Kühnlein, Michael 76
 Kurajew, Andrej 210
 Kyrill I. 3
- Leininger, Jacob 127
 Le Peletier de Saint-Fargeau, Louis-Michel 64
 Lessing, Gotthold Ephraim 119
 Leto 102
 Levy, Dani 241
 Livius, Titus 137
 Loetz, Francisca 40
 López, Alma 341–343
 Lumière (Auguste und Louis) 361
 Luther, Martin 131, 186, 189
- Madonna (Künstlerin) 3
 Mason, Jackie 241 f.
 Maududi, S. Abul A'la 285
 McAdams, Doug 86
 Melanchthon, Philipp 191
 Miéville, Anne-Marie 368
 Mitterrand, François 415
 Modi, Narendra 305
 Mohammed 3, 24, 26, 29, 35, 42, 47 f., 79, 82 f., 210, 249–256, 260, 263, 278, 280, 294, 379, 387, 395, 413
 Montaigne, Michel de 62
 Montesquieu, Charles-Louis de 62, 212
 Moosa, Ebrahim 258
- Moses 132, 225, 270, 376, 379
 Muhammad I. (Muḥammad ibn 'Abd ar-Raḥman) 253
 Muliari, Fritz 240, 244
 Murnau, Friedrich Wilhelm 358, 361
- Nabot 109, 111
 Nichiren 323 f., 327 f., 330
 Nielsen, Asta 361
 Nietzsche, Friedrich 360, 370
 Nitsch, Hermann 344–347
 Noorani, Abdul Gafoor 306
 Notari, Elvira 361
 Numeiri (Ja'far al-Numeiri) 278 f.
- O'Brien, Conan 242
 Osterhammel, Jürgen 56
 Otto, Rudolf 188
- Panizza, Oskar 457, 362–366, 388, 415
 Pansare, Govind 301
 Pasolini, Pier Paolo 376
 Paulus 1, 35, 145, 200, 208, 254
 Philo von Alexandrien 122, 132
 Platon 136
 Polak, Oliver 241 f.
 Praunheim, Rosa von 349
 Preuß, Horst Dietrich 105 f.
 Pufendorf, Samuel von 276
- Qāḍī 'Iyāḍ (Abū l-Faḍl 'Iyāḍ ibn Mūsā al-Yaḥṣubī as-Sabtī) 252, 255
 Qadri, Tahir-ul 276
 Qutb, Sayyid 285
- Raab, Kurt 362, 373
 Rab-Schake 107, 111–114, 120
 Rahman, Sheikh Abdur 283 f.
 Rajpal, Mahashe 294 f.
 Ram Rahim Singh, Gurmeet 304 f.
 Rechtmann, Richard 215
 Riesebrodt, Martin 57 f., 60, 329
 Rousseau, Jean-Jaques 50–53
 Roussel, Myriem 368 f.
 Roy, Arundhati 305
 Roy, Olivier 61
 Rushdie, Salman 3, 42 f., 48, 79, 82, 211, 267, 280, 286, 358, 371, 387

- Saint Victor, Jacques de 3, 42 f., 48, 79, 82,
211, 267, 280, 286, 358, 371, 387
- Sandy, Edwina 341
- Sanherib 107, 111–114, 120
- Sansal, Boualem 224, 231
- Sarid, Jossi 226
- Sarid, Yishai 223 f., 226, 229–231
- Şay, Fazil 269, 389
- Schaede, Stephan 338
- Scheffler, Thomas 82
- Schimmel, Annemarie 257
- Schleiermacher, Friedrich 188, 193–198,
204 f.
- Schlingensief, Christoph 362
- Schmidt-Reitwein, Jörg 373
- Schmied, Gerhard 248
- Schröder, Winfried 58
- Schroeter, Werner 362–367, 372–374, 388
- Scolnicov, Anat 215
- Scorsese, Martin 362, 371, 375, 379, 388
- Seinfeld, Jerry 243
- Sengl, Deborah 3
- Serrano, Andres 346 f.
- Serres, Michel 372
- Servet, Michel 25
- Séverin, Gérard 367–369
- Shāh Walī Allāh Delhavi 282
- Shannon, Claude Elwood 372
- Sharda, Kiku 304, 306
- Sheenan, Michael J. 343
- Shetty, Bhuvit 302
- Silverman, Sarah 242, 244
- Singh, Ravi 300
- Sloterdijk, Peter 185
- Spinoza, Baruch de 9, 36, 62
- Straub, Jean-Marie 376
- Tacitus, Publius Cornelius 102, 136
- Taha, Mahmoud Muhammad 278 f.
- Tantāwi, Sh. Muhammad Sayyid 267
- Tawde, Virendra 301
- Taylor, Charles 60, 326, 329
- Taymīyyah (Taqī ad-Dīn Ahmad Ibn
Taymīyyah) 256 f., 261, 284 f.
- Theodotion 121
- Theokrit 18
- Tiberius (Tiberius Iulius Caesar
Augustus) 136
- Tocqueville, Alexis de 210
- Topor, Roland 379
- Trier, Lars von 381 f.
- Voltaire (Arouet, François-Marie) 2, 209,
212, 214
- Walser, Martin 216
- Weber, Max 66–69
- Welzer, Harald 244
- Wiene, Robert 361
- Wils, Jean-Pierre 7, 35, 55, 171, 176, 185–
188, 249, 308, 405 f.
- Wittgenstein, Ludwig 17
- Wojnarowicz, David 348–351, 354
- Wolff, Hans Walter 105
- Youssef, Mark Basseley (Nakoula
Basseley Nakoula) 48
- Zia-ul-Haq, Muhammad 277
- Zimmerli, Walther 105
- Zimmermann, Friedrich 32, 373
- Zurkinden, Niklaus 35

Sachregister

- Abendmahl 304, 341, 344, 366, 377, 402
Abjektion 344, 347
Ahmadiyya-Bewegung 175 f., 298
Anklage 17, 25, 31 f., 41 f., 47, 61, 91 f., 135, 145, 167 f., 177–180, 249, 253, 256–260, 278, 350, 358, 360, 364, 379, 381
Antike 9, 39, 131, 135, 141, 158, 161, 247, 262, 398
Antisemitismus 233, 238, 240, 243
Antropomorphismus/anthropomorph 2, 9, 36
Ästhetik/ästhetisch 18, 63, 69, 70–74, 263, 325, 338, 345 f., 353 f., 359, 367, 372, 374, 376, 378, 381
Aufklärung 2, 34, 55, 58, 62, 193, 248 f., 296, 387, 398 f.
- Beschimpfung 4, 9, 20 f., 26, 63, 84, 130, 219, 252, 280, 316 f., 363, 390, 401–407, 413, 415
Beleidigung/beleidigen 2, 4, 8, 9, 17 f., 21–28, 32, 34, 35 f., 41 f., 49, 56, 65 f., 72, 81 f., 87, 90, 94, 102, 106 f., 129 f., 134, 136 f., 141, 146, 186, 188, 208 f., 211, 214–220, 237, 242 f., 247–257, 262 f., 267, 276, 280, 296, 307, 310, 317, 325, 338 f., 368, 392, 397, 407, 411, 422
– hate speech 6, 215, 292
– Schmähung/schmähen 23, 26, 29, 34–36, 64 f., 107 f., 112–119, 121, 185, 208, 219, 236, 247, 255, 262 f., 292, 296, 298, 306 f., 396, 400, 405, 425
– Spott/Verspottung 20, 25, 29 f., 35, 42, 44–48., 53, 103–106., 108, 113, 121 f., 129, 134, 153, 209, 262, 268 f., 306, 310, 351, 354, 371, 400, 405, 412 f., 415, 424
– Verleumdung 4, 23, 37, 111, 199, 251, 267, 280, 319, 320, 324
– Verunglimpfung 39, 41, 43, 45, 47, 50, 53, 64, 92, 123, 129, 252, 262 f., 280, 315, 317, 319 f., 324, 417
Bhagavadgītā 293, 303
Bild 8, 9, 35, 39, 46 f., 69–76, 85, 105, 143, 238, 306, 315, 238, 306, 315, 338 f., 342, 347, 350, 354, 358 f., 369, 375–381, 380 f., 397, 414
– Bildakt 71 f., 75
– Bildlichkeit 374
– Ikone 73–76, 213
– Kultbild 69–73, 104 f., 135
– Kunstbild 69 f., 72 f., 76
Blasphemie
– Blasphemiebegriff 1, 8, 11 f., 17, 19, 26, 136, 269, 308, 315
– Blasphemiedefinition 84, 178
– Blasphemiegesetz 33, 53, 56 f., 84, 107, 114, 117, 123, 207, 210, 211, 214, 217, 220, 249 f., 252, 256, 262, 267, 278, 280, 286, 296, 298, 307, 423
– Blasphemieparagraph 5, 6 f., 9, 12, 40, 45, 49, 53, 214, 217, 220, 308, 317
– Blasphemieverbot 4, 117, 119, 121 f., 292, 392, 398, 403, 406 f., 423 f.
– Blasphemievorwurf 2–5, 7 f., 10–13, 17, 19, 25, 33 f., 49 f., 57, 61 f., 66, 84, 88, 90, 92, 127, 142, 145, 174, 180, 209, 211, 216, 220, 258, 293, 306–308, 317, 323, 325 f., 330, 337–341, 343–346, 352–354, 370, 380
– Gotteslästerung 1 f., 4, 8, 10, 12, 19, 21 f., 26, 29–36, 40, 42, 46, 55 f., 60, 62 f., 65, 69, 84, 91 f., 108–118, 120 f., 127 f., 134, 136 f., 144–146, 171, 174–176, 178, 186 f., 211, 217 f., 248, 307, 316, 337–339, 354, 358, 364, 369, 387, 389 f., 396, 398, 400–402, 404–406, 418
Buddhismus 315, 317–324, 328, 330

- Bundesgericht 407, 414, 418
- Charlie Hebdo 3, 5, 22, 24 f., 36, 46, 48 f., 79, 83, 213, 216, 238, 339, 387
- Christen *siehe* Monotheismus
- Christentum/christlich *siehe* Monotheismus
- Christologie 141, 143, 145, 354
- Comedy *siehe* Witz
- Comic 29, 46–50, 400
- crimen laesae maiestatis *siehe* Verbrechen
- Desäkularisierung *siehe* Säkularisierung
- Dharma 292, 315, 317–324, 327
- Ehre 4, 8, 35 f., 132 f., 185 f., 208 f., 220, 249, 325, 398, 401, 424
- Ehre Gottes *siehe* Gott
- Ehrschutz *siehe* Schutz
- Eschatologie 169, 202, 274
- Esel 31, 125 f., 156, 158 f., 161, 230, 268
- Ethik/ethisch 2, 3, 5, 210, 214, 237, 240, 263, 267, 281, 286, 352, 395, 417
- Eucharistie *siehe* Abendmahl
- Europa 2, 3, 5, 210, 214, 237, 240, 263, 267, 281, 286, 352, 395, 417
- Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte EGMR 213 f., 216 f., 366, 390 f., 393–397, 400 f., 406, 415
- Fatwa 3, 42, 48, 211, 267, 273, 285, 371, 387
- Film 3, 18, 23, 29–32, 39, 47 f., 93, 213, 233, 237, 241, 339, 348–351, 361–382, 388, 392–394, 400, 415
- Fluch 2, 4, 11, 33, 39, 89, 107, 109, 111 f., 121, 130–132, 270, 280, 291, 338, 375
- Freiheit
- Gewissensfreiheit 281
 - Glaubensfreiheit 45, 52, 129, 218, 281, 371, 400, 411, 418
 - Kunstfreiheit 6, 32, 39, 45, 49, 63, 84, 396, 398
 - Medienfreiheit 6, 84, 396
 - Meinungsäußerungsfreiheit 281, 391 f., 406, 411, 417, 419, 423 f.
 - Meinungsfreiheit 45, 49, 63, 84, 212–219, 250, 260, 296, 309, 329, 391–399, 405, 424
 - Religionsfreiheit *siehe* Religion
 - Wirtschaftsfreiheit 6, 396
- Friede 4 f., 19, 21 f., 33, 44, 45, 50, 63, 84 f., 129, 209, 214, 218, 220, 228, 249, 276 f., 296, 299, 308 f., 316 f., 339, 392, 394, 399 f., 404 f., 415, 418–422
- Gebet 11, 91, 104, 111, 113, 160, 168–170, 174, 177, 181, 183, 210, 229, 231, 253, 272, 342, 377–379
- Gefühle (religiöse) 4, 6, 18, 26, 41, 44, 53, 81–84, 93, 209, 248, 294, 296, 299, 315, 317, 325, 338 f., 343, 368, 392, 394, 399 f., 407, 411, 413, 418–423
- religiöse Empfindungen 21, 27, 31, 373, 391
 - religious feelings 277, 294 f., 297, 394
- Gericht Gottes *siehe* Gott
- Gesetz
- Gesetzesübertretung 120
 - Strafgesetz 19–21, 26, 39, 44 f., 129, 202, 220, 279, 316, 363, 371, 388, 402, 406, 420
 - Tora 121, 132 f., 236, 284
- Gewalt 10, 18, 28 f., 31, 37, 57, 60, 63, 79, 82, 91, 111 f., 129, 185 f., 209, 211, 215, 231, 251, 259, 263, 273, 280, 291, 297, 299, 304–310, 317–322, 326, 330, 338 f., 353 f., 362, 378–381, 387, 397 f., 405, 420, 425
- Gnade 189, 191–194, 196 f., 201, 204, 217
- Gott
- Ehre Gottes 4, 8, 35 f., 132 f., 208 f., 249, 398
 - Gericht Gottes 141, 143, 199, 202
 - Götter 35, 46, 81, 102–105, 112 f., 119, 121–123, 132, 136 f., 145, 270, 281, 293, 315, 328, 330, 358
 - Gottesbild 10, 36, 63
 - Gottes Zorn 34 f., 187
 - Gottlosigkeit 52, 132, 135 f., 194, 198, 201, 328, 359, 381
 - Name Gottes 92, 108, 110, 116, 119, 123, 134, 141, 144, 176, 180, 236 f., 247, 263
- Gotteslästerung *siehe* Blasphemie
- Götzendienst 223 f., 272, 285
- Graffito 151–162, 341
- Grundrechte *siehe* Recht

- Hadith 252, 256, 261, 268, 279 f., 283
 Häresie 8, 11, 24, 50, 63, 84, 171, 174, 186,
 190, 257, 272 f., 286, 291, 307
 Hass 3, 22, 28, 84, 137, 185, 215, 228, 274,
 295, 341, 391 f., 398, 406
 Heiliger Geist 145, 185, 188, 190–194, 196–
 205, 377
 heilig/profan *siehe* Sakralität
 Heiligtum/heilig *siehe* Sakralität
 Hinduismus 7, 291–293, 299, 302 f., 306–
 308
 Holocaust 18, 29, 185, 235, 240 f., 267, 381,
 389
 Humor 18, 29, 185, 235, 240 f., 267, 381,
 389
- Identitätsschutz *siehe* Schutz
 Indien 267, 275, 291, 295–299, 301, 304,
 305, 307, 309, 310, 325
 interreligiös/intrareligiös *siehe* Religion
 Islam/islamisch *siehe* Monotheismus
 Israel 103, 108, 113, 122, 131, 133, 139, 200 f.,
 224–228, 231 f., 241, 251, 415
- Jerusalem 110–113, 133, 142, 224, 227, 229–
 231
 Juden *siehe* Monotheismus
 Judentum/jüdisch *siehe* Monotheismus
- Karikatur 8 f., 18, 22–25, 30, 36, 48 f., 79,
 82 f., 210, 233, 238, 244, 256, 263, 280 f.,
 315, 387 f., 413, 415
 – Karikaturenstreit 3, 48, 286
 Kino 93, 357–364, 367 f., 370, 373–382
 Kirche/kirchlich 3, 21 f., 24–26, 28, 30 f.,
 44, 49 f., 76, 84, 87–91, 93, 130, 169, 170,
 178–182, 192, 197, 201 f., 210, 214, 217, 219,
 237, 243, 263, 307, 316, 341–343, 350,
 354, 358, 374 f., 379 f., 382, 392, 415, 418
 Konversionsverbot 298
 Kopftuch 211
 Koran 24, 26, 28, 35, 42, 94, 171, 173 f., 176,
 251–253, 258–263, 298, 325, 401
 – Koranverbrennung 23, 28 f., 79, 249
 Körper 186 f., 233, 238, 251, 274, 292, 341 f.,
 351, 357–361, 364, 366–369, 372–382
 Kreuz 3, 10, 12, 30 f., 143, 152, 161, 208, 220,
 263, 341, 350–354, 373, 415
 – Kreuzigung 143, 144, 158, 161, 230, 255,
 344 f., 352, 354, 414
 – Kruzifix 153–156, 235, 242, 346
 Kruzifix *siehe* Kreuz
 Kuhschlachtung 298, 306
 Kunst 7, 18, 37, 44 f., 49–61, 66–74, 92 f.,
 130, 294, 309 f., 327, 335, 337–341, 347,
 350, 352–354, 379, 380
- Laizität 49, 212, 216
 Leiden 18, 324, 340, 348, 351, 354
- Macht 58, 67, 69, 86, 104, 133, 141, 143, 217,
 224, 252, 259, 306, 321, 330, 337 f., 354,
 359, 364–367, 370, 372, 381 f.
 Magie 67, 69, 170, 177
 Medien/medial 3 f., 7, 23, 28, 30 f., 39, 56,
 81, 84 f., 89, 93, 167, 169, 174, 177, 182, 210,
 259, 281, 300, 310, 338 f., 358, 361, 363,
 366 f., 373 f., 393, 407, 425
 Medienfreiheit *siehe* Freiheit
 Menschenrechte *siehe* Recht
 Menschensohn *siehe* Sohn Gottes
 Menschenwürde 35, 186, 214, 249, 262,
 337, 401 f., 406, 417, 424
 – Personwürde 27
 Moderne 2, 4, 58, 61, 66, 72, 73, 76, 79,
 188, 193, 205, 248–250, 260, 263, 268,
 278, 282, 285 f., 330, 357, 358–360, 364–
 366, 376, 381 f.
- Monotheismus 104, 122
 – Christen 18, 28, 34, 143, 151 f., 157–159,
 162, 208 f., 253 f., 260, 262, 274 f., 278,
 306, 350, 354
 – Christentum/christlich 40, 43, 45, 49,
 51 f., 62, 72, 83, 88, 102, 128, 131, 141, 146,
 151, 168, 171, 220, 237, 247, 267, 276, 280,
 337, 368 f., 376 f., 379, 381, 388, 392 f.
 – Islam/islamisch 3, 7, 24, 28, 31, 35, 49,
 64, 83, 88, 91, 102, 129, 168, 172, 179,
 181 f., 212, 216, 224, 247, 267, 389
 – Juden 110, 113, 132, 134, 145, 209, 225,
 230, 233
 – Judentum/jüdisch 40, 45, 102, 122, 135,
 142, 146, 208, 217, 223, 233
 – Muslime 3, 18, 25, 35, 47, 49 f., 94, 170,
 174–176, 180, 209, 216, 225, 231, 250,

- 255 f., 260, 262, 267, 274 f., 278, 280–286, 294 f., 306, 315, 325, 401
- Moschee 223, 225, 228, 256
- Muslime *siehe* Monotheismus
- Name Gottes *siehe* Gott
- Nationalismus/nationalistisch 61, 201, 204, 239, 292, 297, 299, 301 f., 305–308, 310, 329, 414
- Offenbarung 24, 258 f., 263, 270, 274
- Ordnung (soziale) 2, 34, 79
- Pakistan 28, 35, 56, 84, 176, 211, 226, 276–278, 295, 298, 304, 315, 325, 339
- Parodie *siehe* Witz (denn bei Satire wird man dann auf Witz verwiesen)
- peccata linguae *siehe* Zungensünde
- Personwürde *siehe* Menschenwürde
- Populismus/populistisch 61, 211, 277
- Postsäkularität *siehe* Säkularisierung
- Protest 18, 27–29, 32, 48 f., 90, 208, 216, 237, 302, 305, 340 f., 343, 350 f., 358, 368, 392, 425
- Qurʾān *siehe* Koran
- Recht 43–45, 49 f., 50, 64, 84 f., 115, 209, 211, 217, 231, 247, 250–254, 259, 260, 262, 267, 278 f., 296, 309 f., 317, 339, 385, 390–402, 404, 421, 422
- Grundrechte 30, 44, 50, 62, 65, 84, 278, 387, 390 f., 396–399, 401, 406, 417
- Menschenrechte 43, 52 f., 210, 214, 218, 255, 262, 389, 416
- Rechtsgut 21, 43, 45, 316 f., 325, 329, 339, 398, 404, 417–421
- Rechtsstaat 12, 50, 63, 65, 248, 416, 421
- Strafrecht 21, 44, 55, 62, 217–219, 248, 276, 278, 296, 403–405, 419, 421
- Religion
- interreligiös/intrareligiös 12 f., 25, 121, 161, 168, 174, 177, 179–182, 260 f., 263, 308, 406
- Religionsbeschimpfung 4, 9, 26, 236, 363, 390, 401–406
- Religionsfreiheit 6, 27, 44 f., 50, 261 f., 297 f., 309, 392, 421 f., 84, 209, 261, 274, 281, 284, 394, 396, 401, 413, 417
- Religionsfriede 13, 19, 24, 129, 209, 218, 418
- Religionsgemeinschaft 4, 8, 19–21, 24 f., 28, 33, 42, 44 f., 48, 51 f., 84, 161, 210 f., 215 f., 218 f., 267, 276 f., 391, 420
- Religionsgeschichte 39, 42, 158, 207–209, 323
- Religionskritik 9, 11, 24 f., 28, 58, 210, 216, 248, 394
- Zivilreligion 50–52, 214, 417, 423
- Resakralisierung *siehe* Sakralität
- Retheologisierung 8, 12
- Revolution (französische) 43, 49, 52, 64
- Sakralität 52, 82, 214
- Heiligtum/heilig 23 f., 27 f., 30, 32–34, 42, 46 f., 70 f., 75 f., 108, 161, 175, 214, 223, 226, 229, 248, 250, 262 f., 292, 295, 325, 337, 340, 343, 346 f., 353, 359, 361, 366, 368 f., 382, 425
- Resakralisierung 5
- Sakralisierung 42, 47, 214, 220, 337
- Sakrament 1, 46, 48, 203, 263, 341, 360
- Säkularisierung 2, 5, 50, 57, 60, 81, 326, 329 f.
- Desäkularisierung 81
- Postsäkularität 81
- Satanische Verse *siehe* Rushdie, Salman
- Satire *siehe* Witz
- Schutz 6, 19, 21, 27, 30, 33, 298, 411, 413, 424
- Ehrschutz 399, 401
- Identitätsschutz 399, 401, 403
- Schutzgüter 4, 26, 249, 296, 399, 401, 406
- Würdeschutz 399, 401 f.
- Sex 59, 291, 294, 299 f., 320, 340, 344, 349, 353, 357–382, 393, 415
- Sikh 298, 306
- Sohn Gottes 143, 255
- Gottessohn 142 f., 145
- Menschensohn 34, 141, 143–145, 376
- Spott *siehe* Beschimpfung
- Spottkruzifix *siehe* Kruzifix

- Sprechakt 8, 17, 21, 24, 33, 130, 139–141, 319, 337, 359, 364
- Staat 5 f., 12, 29 f., 34, 39, 44, 50–53, 64 f., 84 f., 128 f., 198, 201, 208, 210, 214, 216–218, 226, 261, 276, 285, 291, 296, 308 f., 315, 329, 390–392, 394, 397–400, 404 f., 416 f., 421–425
- Strafrecht *siehe* Recht
- Struktur (interaktionale) 42
- Sudan 278 f.
- Sufismus 56, 270–273, 284 f.
- Sünde 11, 34, 292
- Sündenvergebung 137, 139–141, 143 f., 203
 - Sünde wider den Heiligen Geist 185–206
 - Zungensünde 1, 72, 91, 175, 178, 180, 186
- Supreme Court (USA) 84, 209, 296 f., 390–392, 395
- Symbol/symbolisch 4, 11, 23 f., 36, 41, 43, 47, 59, 70, 75, 82, 131, 135, 143, 145, 161, 212, 250 f., 262, 271, 345, 348, 352
- Tabu 2, 30 f., 42, 82, 118, 216, 338, 352 f., 357, 373, 398
- Tempel (jüdischer) 102, 110, 121 f., 133–135, 142, 223–231
- Todesstrafe 29, 56, 128 f., 250, 255–257, 261, 275, 277 f., 282 f.
- Tora *siehe* Gesetz
- Transgression 337, 360, 362, 366
- Unglaube 50, 198, 258, 273–275, 282–285
- Uno-Menschenrechtskommission 389
- Veda (Veden) 291 f., 299
- Verbrechen
- *crimen laesae maiestatis* 102, 111, 123
 - Verbrechen (imaginäres) 55, 308, 387
- Verletzung 12, 18 f., 28 f., 31, 33, 41, 76, 120, 132, 187, 220, 239, 250, 255, 262, 292, 294, 307, 315, 325, 338 f., 343, 394, 402, 407, 411, 416, 420, 423–425
- Vernunft 259, 326
- Versöhnung 12, 91, 173 f., 176 f., 181, 203, 227
- Verstockung 191, 193–197, 200, 202
- Wahrheit 35, 59, 70, 171, 180, 190, 202, 205, 208 f., 257, 259, 269–271, 281, 319, 330, 359 f., 365–367, 370, 372, 382, 396, 398
- Witz 39 f., 361 f., 369 f., 374, 376, 378, 381 f.
- Comedy 233, 241 f., 244
 - Satire 3, 5, 8, 27, 29, 48 f., 213, 237 f., 240, 268, 339, 367, 376, 387 f., 415
 - Witz (jüdischer) 233–236
- Würdeschutz *siehe* Schutz
- Zivilreligion *siehe* Religion
- Zorn Gottes *siehe* Gott
- Zungensünde *siehe* Sünde

