



Matthias D. Wüthrich (Hg.)
Matthias Gockel (Hg.)
Jürgen Mohn (Hg.)

Blasphemie

Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten
(Religion: Debatten und Reflexionen, 1)

Tübingen: Mohr Siebeck 2020
437 S., 84,00 €
ISBN 978-3-16-155899-3

Thomas Staubli (2021)

Der Sammelband geht zurück auf eine zweiteilige Tagung an der Universität Basel im ersten Halbjahr 2017 unter dem Titel “Blasphemie – interreligiöse und (religions-) theologische Perspektiven zum 60. Geburtstag von Reinhold Bernhardt”. Sowohl der mit der Tagung geehrte Theologe als auch ihre Organisatoren und die Editoren des Sammelbandes stehen in Verbindung mit der Abteilung für Systematische Theologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät Basel. Das Buch versteht sich als wissenschaftliche Reaktion auf die “irritierende Wiederkehr des Blasphemievorwurfs” (Klappentext).

Das Cover des ansonsten geizig bebilderten Buches zeigt einen Ausschnitt aus Niklas Janssons *Touched by His Noodly Appendage* (2015). Weder wird die Auswahl des Bildes irgendwo begründet, noch das Bild erläutert. Es handelt sich um eine Parodie auf Michelangelos weltberühmtes Fresko der Erschaffung Adams in der Sixtinischen Kapelle zu Rom. Das anstelle Gottvaters dargestellte Wesen ist eine Version des fliegenden Spaghettimonsters, einer Kreation des US-Amerikaners Bobby Henderson, Initiant der Weltanschauung des Pastafarianismus, aus der *Die Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters e.V. (KdFSMD)* hervorging. Die antikreationistische Spaßkirche hat ein Preisgeld von über 1 Mio. Dollar ausgeschrieben für den empirischen Beweis, dass Jesus nicht der Sohn des Fliegenden Spaghettimonsters ist. Was soll mit dem Bild auf dem Buchcover ausgesagt werden? Soll es ein Beispiel für blasphemische Rede in Gestalt des Bildes sein? Oder vielmehr eine humorvolle Kritik an blasphemischer Rede, nämlich der patriarchalen Herabwürdigung Gottes zum Mann? Oder ein Bekenntnis der Herausgeber zur Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters und damit zur

Infantilisierung (Postman 1985) der Spaßgesellschaft, die noch oder gerade dort weiterlacht, wo für die meisten der Spaß aufhört?

Der Band, eröffnet eine neue Reihe des Verlages Mohr Siebeck, zu deren Herausgebern zwei der Mitherausgeber des aktuellen Bandes, Mohn und Wüthrich, künftig gehören werden. In ihrer Einleitung (1-14) illustrieren die Herausgeber Wüthrich und Gockel die Aktualität des Themas unter Verweis auf die Ermordung des Filmregisseurs Theo van Gogh, den Karikaturenstreit in Dänemark, die Reaktionen auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI., den Terroranschlag auf Charlie Hebdo, die kirchliche Kritik an Madonna, Reaktionen auf Karikaturen von Deix und Sengls oder Aktionen von Pussy Riot in Russland. Die sich aufdrängenden Fragen, ob es ein Recht auf Blasphemie (künftig B.) einerseits und andererseits ein Recht auf Schutz vor B. gebe, ließen sich nur multiperspektivisch beantworten und stünden letztlich im Dienste des Religionsfriedens. In Bezug auf das Referenzobjekt von B. konstatieren sie in der Neuzeit eine “kopernikanische’ Referenzverschiebung von der Gotteslästerung hin zur Religionsbeschimpfung” und in der Folge zu “zivilreligiösen Resakralisierungsformen, die dann wiederum potentiell b.anfällig werden.” Ein besonderes Anliegen ist ihnen die Frage der Möglichkeit einer Retheologisierung des B.begriffs. Ist nach der Überwindung des Bildes eines Gottes, der in seiner Ehre gekränkt werden kann, nur noch die Religionsbeschimpfung denkbar, die an die Stelle der Gottesbeschimpfung getreten ist? Nein, lautet die Antwort, der B.vorwurf müsse auf sich selber angewendet werden und führe dann zur Verflüssigung der Gottesrede. Im Kontext einer Theologie des Kreuzes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen werde “man zum Beispiel nicht umhinkommen, in jeder Folterung von Menschen eine B. zu sehen, eine Schändung und Lästerung Gottes.”

Eröffnet wird der Reigen an Beiträgen mit begrifflichen und theoretischen Reflexionen. Reinhold Bernhardt, “Begriff und Begriffsgebrauch von B.” (17-38), versteht B. als ein Kommunikationsereignis. B. entstehe erst in der Deutung des davon Betroffenen. Es gelte zu unterscheiden zwischen B. als Akt der Beleidigung und B. als Akt der Bezeichnung, zwischen B. als Kampfbegriff (Vorwurf) und B. als Darstellungsbegriff. Er illustriert drei idealtypische Fälle von B.: 1. Die bewusste, böswillige Verletzung einer anderen Religionsgemeinschaft am Beispiel der Koranverbrennung durch den evangelikalen Pfarrer Terry Jones in Florida am 21. März 2011. 2. Die humorvolle Persiflage in unterhaltender Absicht am Beispiel der Monty-Python-Satire *Life of Brian* von 1979. 3. Die vermeintliche Gottes- und Religionslästerung in Verbindung mit einem Wahrheitsanspruch und ernsthafter Kritik am Beispiel des Bildes *Christus mit der Gasmaske* von Georg Grosz (1927). B. versteht er letztlich als “respektloses Vor- und Eindringen in die Sphäre des Heiligen.” Unter dem Einfluss der Aufklärung sei dann aus dem gegen Gott (Metaphysik) und den göttlich legitimierten Staat (Politik) gerichteten Vergehen ein moralisches geworden, das sich gegen Individuen und religiöse

Gemeinschaften richtete. Die Lästerung Gottes sei aus heutiger theologischer Perspektive als "unmögliche Möglichkeit" anzusehen.

Der Religionswissenschaftler Jürgen Mohn (*1963) teilt seine religionswissenschaftlichen Beobachtungen und religionspolitischen Überlegungen über "Die Medien der B." (39-54). Es gehe "um ein potentiell in jeder religiösen Gemeinschaft denkbare Phänomen der Beleidigung tiefster Überzeugungen in Bezug auf ein diese Überzeugungen repräsentierendes sakrales Objekt" (41). Voraussetzung von B. ist ihm zufolge die Notwendigkeit, dass das Sakrale der medialen Vermittlung bedarf. Die "entscheidenden Medien der Wahrnehmung und Zuschreibung von B." (48) seien jene der Rechtsprechung. Wichtig weiterführend und leider im Gesamt des Sammelbandes marginal ist sein Hinweis darauf, dass auch der demokratische Rechtsstaat "höchste 'sakrale' Werte" kenne und "zu schützende Inhalte in eine nicht zu hinterfragende, ihn selbst transzendierende Position" (50) setze. Für die bürgerliche Zivilreligion ist sei Rousseau der Gesellschaftsvertrag das Sanctum und die Gesetze bilden den "transzendenten Kern" (52). Die Verletzung dieser "rechtlichen Lebensvoraussetzungen" (53) müsste daher eigentlich als blasphemisches Delikt unter Strafandrohung gestellt werden.

Der in B.debatten oft zitierte, 2009 aus Protest gegen die Aufhebung der Exkommunikation der Piusbrüder aus der röm.-kath. Kirche ausgetretene belgische Theologe Jean Pierre Wils (*1957) äußert sich in "Das 'imaginäre Verbrechen'" zur Zukunft der B. (55-78). Er unterscheidet zwischen einer systemkompatiblen "weichen" Religion, die dem durch die Moderne überforderten Menschen zum Beispiel "Entschleunigungs-oasen" zur Verfügung stellt, und einer "harsch ins Politische intervenierende(n)" (61) "harten" Religion, die Diversität als gotteslästerliche Dekadenz brandmarkt. Ferner unterscheidet er zwischen dem "Politicum" und dem "Aestheticum" der B. In politischer Hinsicht sei B. im Anschluss an Jacques de Saint Victor als ein 'imaginäres Verbrechen', nämlich "als Ein-Bildung, als Ins-Bild-Setzen eines Bildlosen" missbraucht worden, besonders in reaktionären Zusammenhängen zur Stabilisierung der Monarchie. In ästhetischer Hinsicht ist die Sachlage komplex, weil zwar durch die Moderne die künstlerische Freiheit an die Stelle des (göttlichen) Bildes getreten ist, dem der Künstler gewissermaßen nur wie eine Hebamme zur Erscheinung verhilft, aber zugleich die Kultbilder in den Kunstbildern nachleben bzw. das Kunstbild den Status eines Kultbildes erhalten kann. Nach der Diskussion der antimodernistischen Bildauffassung des in einem sowjetischen Lager ermordeten Physikers, Mathematikers, Dichters und Priesters Pavel Florenskij, kommt Wils zu seiner dialektischen Konklusion: "Aus dem imaginären Verbrechen ist nun ein Verbrechen am Imaginären geworden." Sein Ratschlag für die Zukunft ist knapp und lapidar: B. im politischen Sinne sei möglichst einzuhegen, B. im ästhetischen Sinne möglichst zu vermeiden.

Der Religionssoziologe Jens Köhrsen (*1980) thematisiert unter dem Titel "Abseits der Betroffenheit" B. als Aushandlung von sozialer Ordnung (79-100). Er unterscheidet vier wissenschaftliche Perspektiven auf B.: 1. B. als Gefühlsverletzung, 2. B. als gesellschaftlichen, nämlich massenmedial konstruierten Akt, 3. B. als rechtliches Problem und 4. B. als Aushandlung sozialer Ordnung. Die vierte, auf soziologischen

Feldansätzen basierende Perspektive erlaube eine Einordnung des Phänomens unter Einbezug der produzierten Betroffenheit “als Teil der sozialen Aushandlungsprozesse” (94). Unterschieden werden zwei Typen von blasphemischen Ordnungsspielen, nämlich innerreligiöse Hierarchiespiele (Platzhirsche vs. Herausforderer) und gesellschaftliche Grenzspiele (nicht-religiöse Blasphemiker vs. religiöse Ankläger). Während der erste Typus auf religiöse Pluralisierung hindeute, sei der zweite “Ausdruck einer wachsenden funktionalen Ausdifferenzierung, in der die einzelnen gesellschaftlichen Teilbereiche ihr Verhältnis zueinander ständig erproben” (95). Der effektive Einfluss blasphemischer Interaktionen auf soziale Ordnungen in unterschiedlichen sozio-geographischen Kontexten bedürfe der soziologischen Feldforschung.

Es folgen drei Beiträge mit biblisch-historischen Perspektiven. Die lange Geschichte der B., so die Herausgeber, lasse sich “schon im Alten Testament nachzeichnen”. Richtiger wäre gewesen: Nicht erst im Alten Testament. Wir verfügen über Quellen, die zeigen, dass “die große Sünde” bereits in den Stadtstaaten der Spätbronzezeit für Aufregung sorgte (Avishur & Heltzer 2004). Außerdem liebten es die assyrischen Herrscher, die besiegten Stadtstaaten zu demütigen, indem sie die Götterfiguren der Eroberten aus den zerstörten Tempeln deportierten und dieses Zeichen der Unterlegenheit der Stadtgötter auf ihren Palastreliefs darstellten und so die Schmach der Unterworfenen nährten. Der emeritierte Alttestamentler Hans-Peter Mathys bietet in seiner Untersuchung zur “B. im Alten Testament” (101-26) keine Beispiele aus dem Alten Orient, da es dort kein Bedürfnis gegeben habe, “sich von den Göttern der Nachbarn und ihrer Religionsübung abzugrenzen und sie zu beleidigen” (102). Auf dem so konstruierten Hintergrund eines Alten Orients, der sich durch “religiöse Ökumene und Offenheit” ausgezeichnet habe, konstruiert er dann das Bild des Alten Testaments, wo ein ganz anderer Wind wehe, weil nämlich die Verspottung fremder Götter dort an der Tagesordnung ist. Im Gegensatz zur öffentlichen Deportation von Götterbildern, so müsste man hinzufügen, waren diese Texte allerdings Teil einer nach innen gerichteten Reflexionskultur. Bei Josephus und Philo jedenfalls findet sich dann ganz selbstverständlich die Auffassung, dass niemand Götter lästern soll, die andere Städte verehren. Zu Recht hebt Mathys den assyrischen König Sanherib und seinen Delegierten, den Rab-Schake als zwei namentlich bekannte Ausländer hervor, die sich dem Gott JHWH gegenüber blasphemisch verhielten, indem sie ihn während der Belagerung der Stadt Jerusalem verhöhnten. Zu einer ähnlichen Krise kam es unter Antiochos IV. Epiphanes, der u.a. unerlaubte Opfer auf dem Tempelgelände durchführte, möglicherweise Schweineopfer (Keel 2000). Schon das 2. Makkabäerbuch (15,22-24) stellt jedenfalls einen Rückbezug zu Sanherib her. Auch zwei Stellen der Tora, die sich mit B. beschäftigen, erörtert Mathys. Num 15,30-21, wo der absichtliche Verstoß gegen Opfervorschriften durch Einheimische und Fremde thematisiert wird, sei eine “Schlüsselstelle für das Verständnis dessen, was alttestamentlich unter B. fällt” (120). Im *locus classicus* Lev 24,10-23 spiele dann neu das Tetragramm, also der Name Gottes, eine zentrale Rolle”. Hierbei gehe es um “B. in gesteigerter, besonders starker Form” (123).

Der mennonitische Basler Neutestamentler Moisés Mayordomo (*1966) beschäftigt sich in “Jesus als Gotteslästerer” mit dem berühmtesten B.-Fall der Weltgeschichte (127-50). Seine Überlegungen zur B. und zum B.vorwurf in Mk 2,1–12 und 14,55–65 bestätigen, was bekannt ist: Dass nämlich Jesu Anspruch auf Göttlichkeit als B. empfunden wurde, die letztlich zu seinem Tod führte. Allerdings brauchte es viel Aufwand an Rhetorik und Polemik, um so weit zu kommen – auch auf der Gegenseite, die die Juden in der Folge zu Gottesmördern stempelte. Darin, so das Fazit von Mayordomo, zeige sich die Untauglichkeit des Blasphemischen als Dialogkategorie.

Der Basler Kirchenhistoriker Martin Wallraff (*1966) behandelt im einzigen bebilderten Artikel des Sammelbandes mit dem Titel “Das Spottkruzifix vom Palatin” den ältesten (bekannten) Fall antichristlicher B. (151-66). Es handelt sich um ein Graffito des 3. Jh. n. Chr. aus Raum 7 des Paedagogiums am Südhang des Palatin, das 1845-53 auf Wunsch des Zaren Nikolaus I., dem das Gelände gehörte, ausgegraben wurde. Das Graffito zeigt einen Mann mit verehrend erhobener Rechter zu einem Gekreuzigten mit Eselskopf gewandt und die Beischrift “Alexamenos betet [seinen] Gott an”. Der Jesuit Raffaele Garrucci publizierte 1856 die Ritzerei, die aufgrund ihrer Bedeutung als einzige aus dem Mauerwerk herausgelöst und ins Museo kircheriano, später ins Museo Nazionale Romano und 1946 ins Palatin-Museum gebracht wurde. Wallraff kommt zum Schluss, dass es sich zwar um ein singuläres, aber echtes Zeugnis handelt, das als blasphemisch qualifiziert werden müsse. Zweihundert Jahre vor den ersten christlichen Kreuzigungsdarstellungen mockiert sich einer über den Gott eines Christen, den diese selber als den Gekreuzigten predigten, wohl wissend, dass es für die Heiden eine Torheit ist (1Kor 1,23).

Drei weitere Beiträge widmen sich gegenwartsbezogenen christlich-theologischen Perspektiven. Andreas Heuser (*1961), Professor für Außereuropäisches Christentum in Basel bespricht in “Aufstand gegen die ‘Giganten Gottes’” einen pentekostal-islamischen B.streit in Ghana in fünf Sequenzen (167-84). I: Nicholas Duncan-Williams (*1957), “Gigant Gottes” einer afrikanischen Megakirche, der sich selber als Visionär, als Gebetskrieger und als “Apostel des Strategischen Gebets” bezeichnet, sagt im Dezember 2014 in einer Predigt, Muslime würden beim Beten weiße und schwarze Magie kontaktieren, “um die Herrschaft der Welt anzutreten und die über unsere Nation” (170). II: Mohammed Jafaru, ein aktiver “Muslim Bible Preacher”, (eine Gruppierung, die sich methodisch an den Pfingstkirchen orientiert) veröffentlicht die Predigt und Duncan-Williams wird zur Rede gestellt. In der Gesellschaft brodelte es wochenlang. III: In einem Satisfaktionsritual vor einem Gremium des ghanaischen Islam gesteht Duncan-Williams sein Fehlverhalten ein und bittet “im Namen Allahs” um Vergebung, die gewährt wird. IV: Andere Muslime bezweifeln die Wahrhaftigkeit von Duncan-Williams Entschuldigung und sprechen jetzt von Gotteslästerung. Desgleichen aber auch Evangelikale, die in der Entschuldigung im Namen Allahs B. und Apostasie sehen. V: Der interreligiöse Konflikt ermöglichte über das Motiv der Apostasie, was binnenchristlich in der Pfingstkirche der “Giganten Gottes” durch eine “Theologie der Anklage” stark

tabuisiert wird, nämlich Kritik an den Giganten. Kirchliche, muslimische und politische Akteure bemühen sich, die Wogen zu glätten. Bei der Amtseinführung des neuen Präsidenten Anfang 2017 amtiert Duncan-Williams wieder unangefochten seines erzbischöflichen Amtes. Der Fall illustriert exemplarisch die beiden von Köhrens (s.o.) herausgearbeiteten, blasphemischen Ordnungsspiele.

Unter dem Titel „Die Sünde wider den Heiligen Geist“ versucht der Barth-Spezialist Georg Pfeleiderer (*1960) eine Auslegeordnung von B. in der protestantischen Dogmatik (185-206). Er gelangt zum Schluss, dass überall dort, wo Menschen „zum Gegenstand willkürlicher Erniedrigung gemacht werden“ (205) eine Sünde wider den Heiligen Geist vorliegt. Eindrücklich zeigt er, wie Barth diesen Tatbestand insbesondere im Antisemitismus seiner Zeit verortet hat. Ob diese anthropozentrische Aktualisierung der B. im 21. Jh. noch zureichend ist, muss allerdings bezweifelt werden (vgl. meine Anm. am Ende des Artikels).

„Wem nützen und wen schützen B.gesetze?“ (207-22) fragt der emeritierte Praktische Theologe Rolf Schieder (*1953). Auch sein Fazit ist anthropozentrisch. Der christliche Gott habe sich selber am Kreuz zum Gespött gemacht, also dürfe man annehmen, dass er darauf aufmerksam machen wollte, „dass uns in jedem Menschen ein Kind Gottes begegnet, das unbedingten Respekt verdient“ (220). Theologisch gesehen sei daher „jede Beleidigung und Verletzung eines anderen Menschen“ letztlich ein Akt der B. Das staatliche Strafgesetzbuch hingegen schütze mit dem B.paragraphen nicht Gott, sondern den öffentlichen Frieden und damit den gesamtgesellschaftlichen Konsens, das heiligste Gut in der säkularen Welt.

Das Kapitel „Judentum“ bietet zwei Beiträge. Der Basler Literaturwissenschaftler und leidenschaftliche Krimiautor Alfred Bodenheimer (*1965) bespricht unter dem Titel „Der eingesperrte Gott“ (223-32) Yishai Sarids Roman „Haschlisch“, „Der Dritte“. Der Sohn des profilierten linkssäkularen Politikers Jossi Sarid, der kurz nach Erscheinen des Buches 2015 verstorben ist, erzählt in dieser „alternate history“ vom fiktiven Bau des Dritten jüdischen Tempel und dessen Untergang. Hauptfigur ist der Ich-Erzähler Jonathan, zerrissen zwischen persönlicher Bescheidenheit, Genügsamkeit, Mitgefühl mit den Schlachttieren, Vegetarismus, Offenheit gegenüber den Menschen und Liebe gegenüber dem Halbbruder einerseits und der rigorosen Pflichterfüllung als Sachwalter des Vaters im Tempel andererseits, beim Schlachten der Opfertiere und der Verabscheuung der Ketzer. Zur Ambivalenz des Erzählers gesellt sich die der Gottheit, die durch die Errichtung des Dritten Tempels gleichsam eingekerkert wird, so dass die Zerstörung des Tempels als Befreiung Gottes und der Tempel selber als B. erscheint. Auf der Folie der Darstellung einer fiktiven „religiösen Diktatur“ sei der Roman, so die Deutung Bodenheimers, „eine Aufforderung an den säkularen Zionismus, die Zukunft des Staates Israel abzüglich der Teleologie eines messianischen Endziels zu formulieren“ (232).

Bodenheimers Mitarbeiter Erik Petry (*1961) denkt unter dem Titel „Ich darf das, ich bin Jude“ über jüdische Witze, B. und Antisemitismus nach (233-46). Genauer gesagt

geht es um die Frage, wer jüdische Witze erzählen darf und was denn ein jüdischer Witz ist. Der Artikel ist im Wesentlichen eine heitere Aufzählung von Fällen und Einfällen: Freuds berühmtes Diktum über den jüdischen Witz, die B.-Episode aus *The Life of Brian*, der jüdische Kabarettist Armin Berg (1883-1956), der nichtjüdische Kabarettist Fritz Muliar (1919-2009), Dani Levys Film *Alles auf Zucker*, Oliver Polaks Programm *Ich darf das, ich bin Jude* im Kontrast zu den USA-TV-Stars Jackie Mason (*1936) und Sarah Silverman (*1970) und die Sitcom-Serie Seinfeld mit der Folge *The Yada Yada* von 1997. Das Fazit: Mit respektvoller Distanz zu den Ereignissen der Shoa einerseits und (im Falle von jüdischen Witzen im Munde von Nichtjuden) Respekt vor den Juden andererseits ist (sehr) viel möglich.

Zwei Beiträge behandeln das Thema B. im Islam. Der röm.-kath. Systematiker Klaus von Stosch (*1971) thematisiert "Christliche Zugänge zur B. im Islam" (247-65). Er verweist auf den wichtigen Sachverhalt, dass in den drei abrahamitischen Religionen die Heiligung des Namens eine Schlüsselrolle spielt und kritisiert "die zunehmende Indifferenz gegenüber Schmähungen und Verunglimpfungen des Namens Gottes und der Würde des Menschen in der westlichen Moderne" (263) als Folge einer unangemessenen Vertranszendierung Gottes, der sich inkarnatorisch den Menschen zugewandt hat und es aus katholischer Perspektive in der Sakramentalität der Kirche ständig tut. Gerade ein ästhetischer Zugang zur Religion – im Islam und im Katholizismus gleichermaßen wichtig – verlange auch einen Respekt vor den äußeren Zeichen und Formen, der in der Selbstzensur der amerikanischen Presse stärker zum Tragen komme als im europäischen Kontext. Aus der muslimischen Empfindlichkeit gegenüber Verunglimpfungen des Propheten als Khalifa¹ Gottes könne ferner eine Sensibilität für die Menschenwürde generell gelernt werden, denn koranisch gesehen sei jeder Mensch Khalifa¹, ein Begriff, der sich in der Spätantike aus der Gottebenbildlichkeit heraus entwickelt habe. Vor allem aber macht von Stosch deutlich, dass muslimische B.gesetze primär und überwiegend als innerislamische Disziplinierungsmaßnahme fungieren, wie er am Fall des ägyptischen Gelehrten Nasr Hamid Abu Zaid exemplarisch vorführt. B., im Koran noch kaum ein Thema, wurde im Laufe der Geschichte des Islams – auch das zeigt von Stosch facettenreich – ein immer wichtigeres Thema. Genau das bestätigt auch der Artikel "Lachen verboten?" (267-90) der freischaffenden Islamwissenschaftlerin Rifa'at Lenzin (*1954). Sie konstatiert im frühen Islam eine große Ambiguitätstoleranz, die "durch den Einbruch der Moderne zusehends verkümmerte bis hin zu einer eigentlichen Ambiguitätsintoleranz" (286). Schon die unscharfe Begrifflichkeit im Arabischen zeigt, dass B. im Islam eng mit Häresie und Apostasie verbunden ist. Zu folgenreichen Veränderungen koranischer Aussagen führte die Verfolgung von Krypto-Manichäern, *zindiq* genannt. Das Zandaqa-Verfahren wurde mit der Zeit von allen Rechtsschulen übernommen und in Fällen von Abweichung vom Islam vollzogen. Anders als in Europa waren B.-Prozesse aber jahrhundertlang kein Massenphänomen. Das änderte sich erst mit der Einführung westlicher Rechtsnormen in der Kolonialzeit, wie sie an den Beispielen Pakistan und Sudan illustriert. Aber nicht

nur im Islam änderte sich die Situation. „B.gesetze in Europa“, so ihr Schluss, dienen „nicht mehr in erster Linie dem Schutz religiöser Inhalte, sondern als Marker in Grenzziehungsprozessen. Aus B.diskursen wurden in Bezug auf den Islam und Muslime zunehmend Fremdeheitsdiskurse“ (286). Diese bedenkenswerte These wird leider nicht entfaltet.

Die Situation in den asiatischen Religionen beleuchten zunächst Michael Hüttenhoffs (*1958) „Beobachtungen und Gedanken eines protestantischen Theologen zu B.-Konflikten im Kontext des Hinduismus (291-314). Der in Saarbrücken lehrende Systematiker dekonstruiert unser Bild vom Toleranzparadies Indien. Ausgehend von der indischen Mittelklasse begann sich so etwas wie eine Idee hinduistischer Orthodoxie zu etablieren und damit das Bedürfnis, anderen Hindus ihre Authentizität abzusprechen. Dabei kommt der Art 295A des indischen Strafrechts zum Zug, der seit 1927 den B.-Paragraphen, der bis dahin Worte, Töne, Gesten und Objekte im Visier hatte, die religiöse Gefühle verletzen können, noch um geschriebene und gesprochene Worte, Zeichen und visuelle Darstellungen ergänzt. Hüttenhoff bespricht sieben Fälle von B., die allein 2009-16 verfolgt wurden. Das Konzept B., das dem traditionellen Hinduismus fremd ist, – „in die hindunationalistische Ideologie fügt es sich konsistent ein“ (306). B.vorwürfe werden offensichtlich zum Mittel einer intensivierten Identitätspolitik. Sie erzeugen einen „chilling effekt“, eine Schere im Kopf, eine ungesunde Kultur des Schweigens. Hüttenhoff mahnt daher abschließend zu einem „Gespür für die Angemessenheit“ der Rechtsmittel: „So wenig Schärfe wie möglich, aber auch so viel Schärfe wie nötig“ (310), dort nämlich, wo religiöse Überzeugungen menschenverachtend sind.

Auch der Religionswissenschaftler Christoph Kleine zeigt Grenzen der Toleranz auf, jene im japanischen Buddhismus. Diese werden durch „Die Verunglimpfung des Dharma als Todsünde“ erreicht (315-33). Nicht nur der Dharma (Recht und Sitte), auch Buddha und Saṅgha (Orden) gelten im Buddhismus als sakrosankt. Ihre Verunglimpfung wird mit Höllenstrafen verbunden. Gautama selber ließ als König einen Brahmanen umbringen, der das Mahāyāna verunglimpfte. Später wurde damit auch die Verteidigung des Buddhismus mit Waffengewalt legitimiert. Ausführlicher behandelt Kleine den Fall des japanischen Mönchs Nichirens (1222-82), der vier Schulen seiner Zeit (darunter auch den Zen-Buddhismus) bezichtigte, den wahren Dharma zu verleumden und die Regierung aufforderte, die Uneinsichtigen zu töten. Er hielt die Menschen Japans reif für die vollkommene Lehre Buddhas, wie sie im Lotus-Sūtra dargelegt sei. Am Ende war es allerdings Nichiren selber, der nur durch Verbannung der Tötung entkam. Interessant an diesem Fall ist, dass Nichiren nicht die Gesellschaft selber unmittelbar bedroht sah, sondern dass er fürchtete, die wohlgesonnenen Gottheiten könnten sich angeekelt zurückziehen und das Land den schädigenden Dämonen überlassen. Diese Vorstellung ist typisch für Gesellschaften, wo Religion vor allem eine

kollektive und öffentliche Angelegenheit war.¹ Das Verhältnis zwischen B. im japanischen Buddhismus und Art. 188 des japanischen Rechts wird nicht diskutiert.

Die Beiträge zu B. und Kunst stammen – Genderklischees lassen grüßen – aus der Feder von Frauen. Die Basler Professorin für Praktische Theologie, Andrea Bieler, thematisiert in “Transgressionen und Tabuverletzungen in der visuellen Kunst” B. als Wahrnehmungsereignis (337-56). Gemeint ist damit, dass etwas, “was als heilig und damit unantastbar interpretiert wird, als profaniert erscheint” (340). Besprochen werden *Yo Mama’s Last Supper* (Renée Cox), *Christa* (Edwina Sandy), *Our Lady* (Alma López) zum Thema B. durch Sexualisierung, *Orgien Mysterien Theater* und *Blutorgelmanifest* (Hermann Nitsch) und *Immersion (Piss Christ)* (Andres Serrano) zum Thema B. durch Abjectionen und *A Fire in My Belly* (David Moynarowicz) zusammen mit dem Song *This is the Law of the Plaque* (Diamanda Galá) und *Zuerst die Füße* (Martin Kippenberger) zum Thema B. durch Leidensprojektionen. In der Beurteilung der B.-Fälle nimmt Bieler einen pointierten Standpunkt ein, aus dem heraus sie den Religionen tendenziell Verhaftung in einer dualistisch konstruierten Welt und Unfähigkeit zum rationalen Diskurs unterstellt. Die Verhaftung der (tabulosen?) B.-Kunst im kapitalistischen Markt kommt nicht in den Blick. Bedenkenswert ist die Beobachtung, dass die inkarnatorische Dimension des Christentums “zwangsläufig den Substruktionsbereich des Religiösen aktiviert und Phänomene wie das Begehren, die Gewalt und den Ekel heraufbeschwört” (353). Bedauerlicherweise (oder glücklicherweise?) ist der Artikel nicht bebildert.

Die Basler Professorin für Medienästhetik Ute Holl untersucht in “Essen, Sex und andere Dinge” Filmformen der B. (375-384). B. im Kino, das bald in Allianz, bald in Konkurrenz zur Kirche stehe, operiere “so, dass sie die Differenz von Sinn und Unsinn, von Sakralem und Profanem” (361) ausstelle und offenlege und nicht zufällig falle die Entstehung des Kinos zusammen mit einer historischen Konjunktur blasphemischer Prozesse. Ausführlich besprochen werden Filme der frühen Achtzigerjahre: *Liebeskonzil* (Werner Schröter, 1982), *The Last Temptation of Christ* (Martin Scorsese, 1983), *Je vous salue, Marie* (Jean-Luc Godard, 1985), *Das Gespenst* (Herbert Achternbusch, 1982). Kürzere Erwähnung finden auch *Viridiana* (Louis Buñuel, 1961), *La Ricotta* (Pier Paolo Pasolini, 1963), *Moses und Aron* (Straub/Huillet, 1975), *Viva La Muerte* (Fernando Arrabal, 1971), *Das Schweigen* (Ingmar Bergman, 1963), *Ordet* (Carl Th. Dreyer, 1955) und *Antichrist* (Lars von Trier, 2009) als einziger Film aus neuerer Zeit. “Kinostrategien des Blasphemischen”, so Holl, “evozieren die Öffnung

¹ So auch für das antike Israel und generell die altorientalischen Stadtstaaten, wo es nach der priesterlichen Theologie darum geht, alles für das Wohlbefinden der Gottheit im Tempel zu tun, damit sie dort bleibt und ihre Segenskraft zur Wirkung bringt. Diese Theologie hat kein Problem mit der Theodizee, weil sie plausibel machen kann, dass, nachdem eine Gottheit den Tempel verlassen hat, die Fluchmächte das Land heimsuchen und damit auch jene Individuen kollateral getroffen werden, die gut waren, aber eben Teil der in Sünde verstrickten Gesellschaft (Milgrom 1991: 258-61).

liminaler Räume, in denen sich Umwertungen prinzipieller Annahmen ereignen“ (370). Diese Dekonstruktionsleistung ermögliche den Blick auf eine Heterotopie im Foucault'schen Sinn. Das Kino werde dadurch zum Ort, „wo noch einmal darüber verhandelt wird, wieviel Ordnung nötig ist, um von Zivilisationen zu sprechen“ (382). Dass das Mainstreamkino zugleich der Ort ist, wo die Ordnungen der kapitalistischen Welt und ihre B.-Sensibilität stabilisiert und genährt werden, gerät durch die gewählte Tunnelstrategie des Artikels mit keiner Zeile in den Blick.

Beschlossen wird der Band mit zwei Beiträgen zur B. im Recht. Andreas Stöckli (*1982), Professor für Staats- und Verwaltungsrecht in Fribourg, erörtert den grundrechtlichen Schutz der Gotteslästerung (387-409). Wie der provokative Titel bereits erahnen lässt, bricht er darin eine Lanze für eine möglichst umfassende Garantie der Meinungsäußerungsfreiheit und kritisiert die Haltung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, der dazu neigt, die religiösen Befindlichkeiten der Gläubigen gegenüber der Meinungsfreiheit des Gotteslästerers zu bevorzugen. Ein Recht auf Achtung religiöser Gefühle überspanne den freiheitsrechtlichen Gehalt der Religionsfreiheit und führe in den puren Subjektivismus. Dieses Urteil entspringt offensichtlich einem bieder-naiven Rationalitätspositivismus, der seinerseits blind ist für die subjektivistische Schlagseite der Auffassung von Religion als ausschließlicher Privatsache. Dass auch die Rechtsprechung selbst letztlich immer wieder auf Gefühle zurückverwiesen wird, wie schon länger bekannt ist (Meier 1986), kommt dabei ebenfalls nicht in den Blick. Das Horrorszenario Stöcklis ist die Wiederkehr eines B.verbots muslimischer Prägung infolge „selbstmörderischer Toleranz“ und Selbstzensur (Schere im Kopf) des Verfassungsstaates. Wie die Geschichte der B. im Islam außerdem gezeigt hat, ist das B.verbot in heutigen islamischen Staaten eher eines westlicher Prägung.

Gerhard Fiolka, Professor für internationales Strafrecht in Fribourg fragt umgekehrt nach dem strafrechtlichen Schutz religiöser Gefühle. Kann man „B. bestrafen?“ (411-27) Genauer gesagt geht es um die Auslegung von Art. 261 des Schweizerischen Strafgesetzbuches. Seit der Einführung des StGB 1937 fast unverändert in Kraft, kam er nur zwei Mal zum Zug: 1960 führte er zur Verurteilung des Bildes *Kreuzigung* von Kurt Fahrner, 1971 des Bildes *Sikakrusifiks* von Harro Koskinen. Demgegenüber kam er bei Klagen gegen den Film *Das Gespenst* von Achternbusch, gegen eine Karikatur von Mitterrand und gegen das Theaterstück *Das Liebeskonzil, eine Himmelstragödie in 5 Aufzügen* von Oskar Panizza nicht zum Tragen. Das Rechtsgut, um das es in diesem Artikel laut Auslegung des Bundesgerichts letztlich geht, sei der „öffentliche Friede“, das aber ist laut Fiolka „nichts mehr als eine gelehrte Paraphrase für ‘Keine Ahnung’“ (421). Soll der Paragraph also abgeschafft werden, wie es die Motion B. Flach vom Dezember 2018 fordert? Nein, so Fiolka, denn das Feld würde so den ökonomischen Playern wie z.B. Plattformbetreibern sozialer Medien überlassen. Die Strafnorm biete dem Staat die Möglichkeit der Moderation, nämlich „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“ (425).

Den Herausgebern des Sammelbandes kommt das Verdienst zu, ein aktuelles und brisantes Thema aufgegriffen zu haben. Man geht belesener, klüger und themensensibler aus der Lektüre des Bandes hervor. Aber wird in diesem multiperspektivischen Sammelband auch ein interdisziplinäres Gespräch geführt und werden die wirklich brisanten Themen aufs Tapet gebracht?

Obgleich offenkundig ist, dass es gegenwärtig primär Akte islamistischer Selbstjustiz sind, die das Thema B. brisant machen, Akte, die auf Aktionen reagieren, die als B. empfunden bzw. gedeutet werden, wird dieser kulturelle Zusammenprall nicht interdisziplinär erörtert. Die Beiträge zum Islam fokussieren auf die Historie und nur ganz am Rande kommt die Aktualität in den Blick. Andreas Stöckli kommt das Verdienst zu, offen ausgesprochen zu haben, dass sein vehementes, ja rücksichtsloses Plädoyer für Meinungsfreiheit der Angst vor der schleichenden Islamisierung unserer Kultur entspringt. Wie aber lässt sich diese Position halten in Anbetracht des Rufs nach umsichtiger Moderation (Fiolka), nach Gespür für die Angemessenheit der Rechtsmittel (Hüttenhoff), nach dem Schutz des gesamtgesellschaftlichen Konsenses als heiligstem Gut in der säkularen Welt (Schieder) oder nach einer Unterscheidung zwischen politischer und ästhetischer B. (Wils)? Anders ausgedrückt: Die Probleme, die sich in einem globalisierten Kontext ergeben durch das Zusammenleben von stark individualisierten (meist wohlhabenden) Menschen, die auf Meinungsfreiheit beharren und stark gemeinschaftsverbundenen (meist armen) Menschen, die auf Religionsrespekt insistieren, werden nicht wirklich diskursiv erörtert. Letztere haben im Buch gar keine eigene Stimme. Damit ist (in Klammern) auch eine ökonomische Dimension des Themas angesprochen, die im Sammelband abwesend ist. Man könnte sie in der Frage auf den Punkt bringen: Welches Land kann sich B.ignoranz leisten?

Ein anderer kritischer Punkt betrifft das Objekt von B. Es scheint Konsens darüber zu bestehen, dass es sich bei B. um die respektlose Desakralisierung eines heiligen Gutes handelt. Wenn dem so ist, dann gelangen die heiligsten Güter sehr vieler Menschen in diesem Sammelband nicht in den Blick, weil ein anthropozentrisch verengter Blick vorherrscht. Nicht nur die Schändung jedes Menschenlebens müsste, wie die Herausgeber es anmahnen, als B. betrachtet werden. Was die Wut Gretas, der Klimajugend, aber auch der Klimasenioren entfacht, ist die Rücksichtslosigkeit und damit die Obszönität mit der Mutter Erde permanent vergewaltigt wird. Ist das nicht B.? Auf Englisch heißen Naturschutzgebiete *sanctuaries*. Einige der mitgliederstärksten NGOs der Welt kämpfen gegen ihre Zerstörung, weil sie darin etwas Lästerliches sehen.

Ein weiteres Problem ist in diesem Zusammenhang die Reduktion von Religion zur Privatsache. Wenn Religionsfreiheit als verbrieftes Menschenrecht bedeutet, “that believers can only be free to exercise their religion if, at the least, those things held sacred are not damaged or destroyed” (Tan 2010: 135), dann war und ist die gewaltige Zerstörung der Heiligtümer bzw. Gottheiten der Eingeborenen, der Berge, Haine, Wälder, der Erde, Flüsse und Seen durch Unternehmen und Staaten, eine Form der B.

neben der alle in diesem Sammelband besprochenen Fälle als Quisquilien erscheinen. Tan (2010) zeigt in ihrer eindrücklichen Dissertation auf, dass ein Rechtsansatz, der das Religiöse dem Privaten zuordnet, angesichts des geforderten Respekts gegenüber den heiligen Plätzen der Eingeborenen in den von ihr untersuchten Ländern (Australien, USA, Canada, Neuseeland) scheitern muss.

Umgekehrt wird das Eigentum in der Zivilreligion des Bürgertums wie ein Sanctum behandelt, das durch das Recht besser geschützt wird als alle anderen Güter. Ein religionskritischer Ansatz sollte beim Thema B. die Fetischisierung von Ware und Eigentum im Kapitalismus nicht aus den Augen verlieren. Im Grunde liegt hier eine ähnliche Selbstverherrlichung (Keel 2009) vor wie jene, die den Islamisten (und anderen Fundamentalisten) zu Recht zur Last gelegt wird. Dadurch, dass bei der Verletzung von Eigentumsrechten nicht von B. die Rede ist, wird die vorherrschende Religion und quasi religiöse Sensibilität des Bürgertums verschleiert.

Wenn, wie Jürgen Mohn unterstreicht, der Gesellschaftsvertrag das Sanctum und die Gesetze den transzendentalen Kern der modernen Gesellschaft darstellen, müsste dann nicht der Begriff der B. in einem viel weiteren Sinne verwendet werden als nur in Bezug auf die Lästerung des Gottesnamens im Sinne der Tradition der monotheistischen Religionen? Die vierjährige Regentschaft Trumps, ihr Vorlauf und ihre Nachwehen haben überdeutlich vor Augen geführt, worin die B. besteht, die den Rechtsstaat gefährdet: In der permanenten Verwischung der Grenzen zwischen Wahrheit und Lüge, in der Nichtanerkennung der verfassungsmäßig verbrieften Spielregeln und damit des heiligen, unantastbaren Kerns der Demokratie, in der permanenten Desavouierung und Verleumdung des politischen Gegners und der Inanspruchnahme göttlicher Erwählung einer Partei.²

Die Art wie B. heute im Recht verwendet wird, ist weitgehend veraltet. Wenn die B.debatte nur auf den Nebenschauplatz der möglichen Verunglimpfung von (sog.) religiösen Gefühlen im vorindustriellen Sinn fokussiert und dabei die Gefährdung des Allerheiligsten der modernen Demokratien und der Natur aus den Augen verliert, droht sie zur Ablenkungsideologie zu verkommen. Behalten wir die größeren Perspektiven im Auge, dann geht es bei der Problematik der B. letztlich um die Frage, was uns heilig ist, wie wir die unterschiedlichen Sensibilitäten für das Heilige in einer globalisierten Welt zu achten uns bemühen und es braucht eine *Übersetzung* des Begriffs B. in den säkularen Kontext, um den innersten Kern der Kultur und ihre heiligsten Werte zu schützen (Staubli 2018). Ein faires Resultat dieser Bemühungen um gegenseitigen Respekt wären Verhandlungsprozesse, bei denen es nicht Sieger und Verlierer, sondern nur Kompromisse gibt.

Der Sammelband bietet zwar die Möglichkeit, manch neue Facette der traditionellen B.-Debatte kennenzulernen und zu vertiefen. Zugleich zeigt er auf tragische Weise,

² “...to claim any divine right is therefore blasphemy. Government, in the American design, has absolutely no God-given rights. Its moral authority comes from the integrity of its deliberative processes and our own participation in those processes”... “In fact, here in America we believe it is blasphemy to assert that the Creator of the universe has chosen to endorse a particular political party” (Gore 2017).

dass das, was den Menschen *heute* heilig ist oder heilig sein müsste, jedoch mit Füßen getreten wird – die Natur einerseits und der Gesellschaftsvertrag andererseits – nicht im Fokus der akademischen B.-Debatte steht.

Während freundlicherweise ein Namen- und ein Sachregister erstellt wurden, fehlen Kurzviten der AutorInnen. Davon sind nur 14% weiblich (3 von 21). Ein Beitrag zu B. im katholischen Kontext (zur Zeit die Mehrheitskonfession in der Schweiz, in den deutschsprachigen Ländern und weltweit) fehlt und wäre nicht zuletzt angesichts der Aufzählung von diversen B.vorwürfen im röm.-kath. Kontext, die den Herausgebern offenbar Anlass zu ihrem Sammelband waren, naheliegend gewesen.³

Literatur:

- Avishur, Yitzhak & Heltzer, Michael, 2004, The “great sin” and its punishment. Remarks on the letter of the king of Sidon to the king of Ugarit, from the recent publication, in the light of the Bible (OT), the Mishna, and the II Targum of the book of Esther: Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte 10, 207-212.
- Coleman, Elizabeth Burns & White, Kevin, 2006, Negotiating the sacred: Blasphemy and sacrilege in a multicultural society, ANU E Press.
- Gore, Al, 2017, The assault on reason: Our information ecosystem, from the age of print to the era of Trump, London: Bloomsbury.
- Keel, Othmar, 2000, Die kultischen Massnahmen Antiochus’ IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze, in: ders./U. Staub, Keel, Othmar, Hellenismus und Judentum: Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV., Freiburg CH: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 87-122.
- Keel, Othmar, 2009, Selbstverherrlichung: die Gestalt Abrahams in Judentum, Christentum und Islam, Basel: Schwabe.
- Meier, Christoph, 1986, Zur Diskussion über das Rechtsgefühl: Themenvielfalt, Ergebnistrends, neue Forschungsperspektiven, Berlin: Duncker & Humblot.
- Milgrom, Jacob, 1991, Leviticus 1–16, Anchor Bible 3, New York: Doubleday.
- O’Brien, Kathryn, 2002, Ireland’s secular revolution: The waning influence of the Catholic church and the future of Ireland’s blasphemy law: Connecticut Journal of International Law 18, 395-430.
- Oliphant, Elayne, 2015, Beyond blasphemy or devotion: art, the secular, and Catholicism in Paris: Journal of the Royal Anthropological Institute 21, 352-373.

³ So hätten beispielsweise die revolutionären Umbrüche in Irland seit der engen Anbindung an die EU und seit dem schwindenden Einfluss der katholischen Kirche ein lehrreiches Fallbeispiel dafür abgegeben, wie schnell sich Sensibilitäten im Bereich der B. verändern können (vgl. O’Brien 2002; Rollinson 2011). Höchst aufschlussreich und weiterführend auch Oliphant’s (2015) Analyse über das Zusammenspiel von Säkularismus, Kultur und Katholizismus in Paris nach dem Anschlag auf Charlie Hebdo.

- Postman, Neil, 1985, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Frankfurt/M: Fischer.
- Rollinson, Katherine A., 2011, An analysis of blasphemy legislation in contemporary Ireland and its effects upon freedom of expression in literary and artistic works: Syracuse Journal of International Law and Commerce 39, 189-217.
- Staubli, Thomas, 2018, Biblischer Monotheismus, Blasphemie und säkulare Gesellschaften im 21. Jh., in: J. v. Oorschot, A. Wagner (Hg.), Gott und Mensch im Alten Testament. Zum Verhältnis von Gottes- und Menschenbild, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 52, Leipzig 2018, 55-68.
- Tan, Carolyn Lian, 2010, The effect of the 'public-private' dichotomy on the concept of indigenous 'sacred place' in the religious freedom and heritage protection laws of Australia, USA, Canada and New Zealand, Crawley.

Zitierweise: Thomas Staubli. Rezension zu: *Matthias D. Wüthrich. Blasphemie. Tübingen 2020*
in: bbs 3.2021
https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/buecherschau/2021/Wuethrich_Blasphemie.pdf