

Scheidewege
Schriften für Skepsis und Kritik
Neue Edition
Band 52

Scheidewege
Schriften für Skepsis und Kritik
Neue Edition
Band 52

Herausgegeben von Jean-Pierre Wils

HIRZEL

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <https://portal.dnb.de> abrufbar.

** Aus stilistischen Gründen stehen allgemeine Ausdrücke ebenso wie die Personalpronomen »er« und »sie« immer für Frauen, Männer und andere. Das grammatische Geschlecht spiegelt nicht das biologische oder soziale wider.*

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzungen, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

Hirzel Verlag 2022, Band 52, Neue Edition
herausgegeben von Jean-Pierre Wils

ISBN 978-3-7776-3098-4 (Print)

ISBN 978-3-7776-3307-7 (E-Book, epub)

ISSN 2749-2605 (Online)

© 2022 S. Hirzel Verlag GmbH

Birkenwaldstraße 44, 70191 Stuttgart

Printed in Germany

Lektorat: Maximilien Vogel, Heidelberg

Einbandgestaltung: Stefan Schmid, Stuttgart

Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth

Druck und Bindung: CPI Books GmbH, Leck

www.hirzel.de

Inhalt

Vorwort.....	7
POSITIONEN	9
Der Feldzug gegen die Binarität	11
Zum Identitätsgefühl im digitalen Zeitalter Christoph Türcke	
Identitäten – eine philosophische und politische Sackgasse?	29
Jean-Pierre Wils	
Reue – ein frühneuzeitliches Thema neu gelesen	51
Gedanken über Identität, Freiheit und Verantwortung Gunda Werner	
Fotografische Bildpolitiken der Identität	65
Bernd Stiegler	
Identität und Herabsetzung	91
Das Modell der Blasphemie Gerd Schwerhoff	
Identitätsirritationen	113
Joseph Beuys als Künstler und Kunstwerk Bettina Paust	
Gewalt und Demut im Zeichen des Äußersten	127
Zur Frage, was einen Staat »stark« macht – aus aktuellem Anlass ²⁷ Burkhard Liebsch	
PRAKTIKEN	141
Gerechtigkeit für geschlechtliche Diversität	143
Ein politisches und sozialwissenschaftliches Resümee Tessa Ganserer und Kerstin Oldemeier	
Genderidentität – eine Frage der Hormone?	153
Hedi H. L. Claahsen	

Schwierige Identitätsentwicklung in einer hochkomplexen Welt	163
Aus der kinder- und jugendpsychiatrischen Arbeit mit Kindern und Jugendlichen Gottfried Maria Barth	
Kill Bill, Jill?	181
Jill Lüscher	
Gefangen sein	189
Mik Adrian Möschel	
GESPRÄCH MIT HANS JOAS	205
KONTROVERSE	225
Die Transformation eines Konzepts	227
Die schwierige Vermittlung der Menschenrechte Adrian Holderegger	
»Lerngeschichte« und Lern-Geschichten	235
Regina Ammicht-Quinn	
Transformation und Interpretation der Menschenrechte	241
Marcus Düwell	
EMPFEHLUNGEN	249
Zehn Bücher, die Sie lesen sollten	251
SCHAUM	269
Susanne Burmester	
Die Autorinnen und Autoren	275

Identität und Herabsetzung

Das Modell der Blasphemie

GERD SCHWERHOFF

Die Identität menschlicher Gemeinschaften konstituiert sich stets auch in der Abgrenzung von Anderen. Auch wenn es zwischen Ein- und Ausgrenzung kein mechanisches, gleichsam spiegelbildliches Verhältnis gibt, vollzieht sich die Bestimmung des Eigenen fast zwangsläufig im Modus von Alteritätskonstruktionen.¹ Dabei muss die Abgrenzung des Anderen vom Eigenen nicht zwangsläufig mit dessen Bewertung beziehungsweise Abwertung einhergehen. Offenkundig aber – so nicht allein die empirische Evidenz der Gegenwart – erliegen wir regelmäßig der Versuchung, die Hochschätzung des Eigenen mit der Herabwürdigung des Anderen zu verknüpfen. Zwischen neutraler Unterscheidung und wertender Ausgrenzung liegt nur eine dünne Scheidewand. Im lateinischen Verb *discriminare* finden sich beide Bedeutungsebenen, die ursprüngliche im Sinn von »trennen, unterscheiden«, und die neuere im heute dominierenden Verständnis von »abwerten«. Das Spannungsverhältnis beider Bedeutungen hat die Sozialpsychologie zu einem Phasenmodell verbaler Diskriminierung inspiriert, dessen Stufengliederung bei der »Trennung« beginnt und dann über »Distanzierung« und »Akzentuierung von Unterschieden« bis zur »Abwertung« fortschreitet.²

Diskriminierung, Schmähung und Herabwürdigung sind zwar heutzutage weiterhin verpönte Sprechhandlungen, gleichzeitig aber ubiquitär verbreitet und für verschiedene Zielsetzungen äußerst zweckmäßig. Die ungeheure gruppen- und gesellschaftsbildende Kraft derartiger »invektiver« Kommunikationsformen beginnen wir gerade erst zu verstehen.³ Nichts zeigt die Macht der Herabsetzung deutlicher als die Erfolge, die populistische Politiker und autoritäre Regierungen mit ihrer Strategie der Feindsetzung rund um den Globus erzielen, indem sie sich gegen die Eliten »da oben« oder gegen ethnische oder religiöse Minderheiten in Stellung bringen. Sie leben von der ständigen Produktion identitätsstiftender Wir-Sie-Unterscheidungen und der Mobilisierung starker Gefühle. Hass, Wut und Empörung werden gegen die Anderen entfesselt und zugleich wird die rituelle Vergemeinschaftung in der eigenen Schmähgemeinschaft gefeiert.⁴ Dabei speist sich die »gerechte« Empörung aus dem Gefühl, durch die Anderen in der eigenen Identität verletzt worden und deshalb zum Gegenschlag gewissermaßen legitimiert zu sein. Die Herabwürdigung anderer Personen oder Gruppen in populistischer Kommunikation vollzieht sich mithin unter dem Anschein, als handele es sich um eine hochmoralische Angelegenheit, als sei sie unter Rekurs auf übergreifende Vorstellungen von »gut« und »böse« unbedingt zu rechtfertigen – ein klarer Fall von Moralkommunikation im Sinne von Bergmann und Luckmann.⁵

¹ Tophinke (2000), S. 345f.

² Graumann, Wintermantel (2007).

³ Ellerbrock, Schwerhoff (2020).

⁴ Koch, König, Schwerhoff (2020).

⁵ Bergmann, Luckmann (2013).

Wer sich wissenschaftlich mit Populismus beschäftigt, verbindet mit der kühlen Analyse in der Regel eine dezidierte inhaltliche Kritik an populistischen Kommunikationsformen und das beruhigende Gefühl, selbst außerhalb des Gravitationsfeldes des Beschriebenen zu stehen. Das ist nicht unproblematisch, denn Populismus ist nicht zuletzt ein politischer Kampfbegriff. Der Vorwurf, populistisch zu sein oder zumindest gelegentlich so zu argumentieren, trifft Vertreter so gut wie jeder politischen Couleur. Die Wissenschaft steht nicht außerhalb der Kampfarena, denn auch dort ist das Etikett des Populismus meist eindeutig pejorativ konnotiert. Folgerichtig hat Oliver Marchart dem »liberalen Antipopulismus« selbst ein populistisches Moment zugewiesen: Der Begriff diene »zum Zweck der politischen Denunziation derer, die sich gegen die etablierten Parteien und Meinungen wende«.⁶ Man muss diesen Vorbehalt nicht bis zur vollkommenen Ablehnung von Populismus als wissenschaftlichem Konzept treiben; aber vielleicht ist es angesichts dieser Problemlage nicht verkehrt, der kommunikativen Konstruktion von Identität über Abgrenzung auf anderen Themenfeldern nachzuspüren, um ihre Mechanismen besser zu verstehen. Das Thema Gotteslästerung, so möchte ich im Folgenden zeigen, besitzt in dieser Hinsicht geradezu Modellcharakter. Nur auf den ersten Blick besitzt es eine gewisse anachronistische Anmutung und eine exklusive Beschränkung auf das Feld des Religiösen. Gerade der Anschein, es handle sich um ein gewissermaßen abgelebtes Thema, erleichtert zunächst eine kühle Betrachtung aus der Distanz. Schnell erweist sich aber die Virulenz bestimmter kommunikativer Muster bis hin in die Gegenwart.

Blasphemie und Gemeinschaftsidentität

Gotteslästerung⁷ – bereits der deutsche Begriff für den international meist als Blasphemie firmierenden Tatbestand scheint auf dessen sehr archaischen Kern zu verweisen. Lästerung Gottes, das bedeutete über lange Jahrhunderte der Vormoderne buchstäblich einen Angriff auf die Ehre Gottes mittels herabwürdigender Sprechakte. Dabei besaß der Schöpfer in der kollektiven Imagination eine sehr anthropomorphe Gestalt; im Christentum lag das angesichts der Menschennatur des Gottessohnes Jesus Christus nahe und kam zum Beispiel in deftigen Schwüren und Flüchen bei seinen Körperteilen zum Ausdruck. Sehr menschlich erscheint aus heutiger Sicht auch die Reaktion des höchsten Wesens, dessen verletzte Gefühle denen von Menschen, die in ihrer Ehre gekränkt waren, in nichts nachstanden. In

⁶ Marchart (2017), S. 11.

⁷ Im Folgenden entnehme ich viele Fakten und Argumente der Darstellung bei Schwerhoff (2021) und verzichte auf detailliertere Einzelnachweise.

seinem heiligen Zorn bestrafte Gott nicht nur den Lästere, wie zahlreiche Predigtextempel bezeugen; vielmehr hing dieser Zorn auch bedrohlich über der gesamten Gemeinschaft, aus deren Mitte die Lästerungen stammten und denen sie nicht entschieden genug entgegengetreten war. Dass die typischen Strafen für Gotteslästerer symbolisch auf deren Entehrung (zum Beispiel mittels des Prangers) zielten, war da nur konsequent.

Bereits die biblische Urszene in Levitikus 24, 10–16 transportierte den angesprochenen Gemeinschaftsbezug. Als im Lager der Israeliten ein Mann (bezeichnenderweise ein halber Fremder, Sohn einer Israelitin und eines Ägypters) lästert und flucht, befiehlt der Jahwe Moses, den Übeltäter vor das Lager zu führen und durch die gesamte Gemeinde steinigen zu lassen – eine symbolische Totalexklusion, wie sie stärker nicht sein könnte, zugleich zweifellos ein rituelles Gemeinschaftserlebnis von großer Kraft. Von Beginn an war die Karriere des Blasphemie-Delikts mit dem Aufstieg monotheistischer Religionen verknüpft. Das Verbot des Missbrauchs des göttlichen Namens war ebenso fest im Dekalog des Alten Testaments verankert wie das Gebot, keine anderen Götter neben dem eigenen anzubeten. Diese »mosaische Unterscheidung« zwischen Wahrheit und Lüge beziehungsweise Treue und Glaubensabfall bildet gleichsam eine okzidentale Blaupause für die Schaffung und Befestigung einer eigenen Gruppenidentität über die Abwertung und Exklusion des Anderen.⁸ Ihre identitätsstiftende Kraft bezeugt nicht zuletzt das Überdauern einer Religionsgemeinschaft, die über die längsten Phasen ihrer Geschichte verstreut in der Diaspora existieren musste und schwersten Verfolgungen ausgesetzt war. Zugleich bezeugt die Geschichte der monotheistischen Religionen aber auch das Spaltpotenzial dieser mosaischen Unterscheidung, deren Wahrheitsabsolutismus bei dogmatischen oder kultischen Differenzen im Inneren kaum Raum für Kompromisse ließ. Die religiösen Parteiungen im antiken Judentum sind dafür nur ein früher Beleg.

In der Geschichte des Christentums bildet das Verbot der Herabwürdigung Gottes einen festen Eckpunkt religiöser Identitätspolitik, gepaart meist mit der großzügigen Bereitschaft zur Schmähung und Herabwürdigung der anderen, eben »falschen« Glaubensrichtungen. Dabei verwob sich von Beginn an der Hass gegen Andersgläubige mit der gegenseitigen Stigmatisierung verschiedener christlicher Strömungen. »Häretiker, Juden und Heiden bilden eine Einheit gegen die Einheit«, so formulierte es der Kirchenvater Augustinus⁹ – Identitätssicherung qua Abgrenzung in Reinkultur. Als das Christentum zur kaiserlich privilegierten, später dann zur Staatsreligion aufstieg, waren Unterdrückung und Auslöschung paganer Kulte ebenso die logische Folge wie die Diskriminierung der (jeweils) als häretisch an-

⁸ Assmann (2003).

⁹ Zitiert nach Clauss (2015), S. 20.

gesehenen Strömungen. Mit Kaiser Justinian erließ um 540 ein Herrscher, der sich auch sonst durch eine äußerst aktive Religionspolitik im Dienste der Glaubenseinheit auszeichnete, das erste wirkliche Blasphemiegesetz. Seine Novelle 77 enthielt ein scharfes Verbot gegen die Lästerung Gottes. Wenn dieses Gesetz auch im lateinischen Westen kaum direkte Nachfolger fand, so bildete es doch längerfristig das Modell für normative Regelungen, wie sie seit dem Hohen Mittelalter in großer Zahl von städtischen Gemeinschaften, Fürsten und Königen in ganz Europa getroffen wurden. In den großen Polizeiordnungen am Beginn der Neuzeit, die den neuen Reglementierungsanspruch des entstehenden Staates dokumentieren, stand das Gotteslästerungsverbot, ganz wie im biblischen Dekalog, programmatisch am Anfang. Der prominente Platz, der ihm eingeräumt wurde, symbolisierte die Entschlossenheit der Gemeinschaft, Anschläge auf ihr höchstes Wesen entschlossen zu begegnen und die Täter auszugrenzen.

Es scheint zunächst nahezuliegen, von diesem frühneuzeitlichen Modellfall die Brücke zu schlagen zu heutigen Staaten mit »starken« Blasphemiegesetzen. Ihre kraftvollsten und zugleich bedrohlichsten Effekte haben solche Gesetze in den letzten Jahrzehnten vor allem in einigen (nicht allen!) Staaten entfaltet, in denen der Islam Staatsreligion ist oder zumindest als Mehrheitsreligion unter privilegiertem Schutz steht. Regelmäßig bedrohen die Anti-Blasphemie-Normen dort die Meinungs- und Religionsfreiheit, ja überhaupt die allgemeinen Menschenrechte, indem sie zur Diffamierung religiöser Minderheiten und gar zur wahllosen Kriminalisierung unerwünschter Personen benutzt werden. Oft ist die politische Instrumentalisierung offensichtlich wie im Fall des jungen Bloggers Raif Badawi in Saudi-Arabien, dessen Verurteilung zu 1000 Peitschenhieben, unter anderem wegen Beleidigung des Islam, weltweite Proteste von Menschenrechtlern auslöste. Wie stark der Gotteslästerungsvorwurf die empörten Massen in Bewegung bringen kann, zeigt sich vor allem in asiatischen Ländern wie Pakistan oder Indonesien. Regelmäßig macht vor allem Pakistan Schlagzeilen, wo Denunziationen gegen Christen, gegen Ahmadis oder Schiiten zahlreiche Prozesse auslösen, die erstinstanzlich nicht selten mit einem Todesurteil enden. Angesichts jahrelanger Untersuchungshaft und Fällen von Lynchjustiz ist es kein Trost, dass die oberen Gerichte diese Urteile bislang regelmäßig kassiert haben. Islamische Länder haben allerdings keineswegs ein exklusives Copyright auf die politische Mobilisierung von Anhängern über die Ausgrenzung vermeintlicher Gotteslästerer. Im eigentlich säkularen Indien machen radikale Nationalisten Stimmung gegen die angebliche Lästerung hinduistischer Götter durch Muslime.¹⁰ Und in Russland wurde im Pussy-Riot-Prozess 2012 der Schulterchluss zwischen orthodoxer Kirche und Putins Staatsmacht zelebriert.

¹⁰ Schwerhoff (2021 b).

Freilich lassen sich die Gesetzgebung gegen Blasphemie in modernen Staaten mit populistischen beziehungsweise totalitären Tendenzen nur sehr bedingt mit dem Europa der Frühen Neuzeit vergleichen. Die Entschlossenheit der damaligen Obrigkeiten zum Kampf gegen Blasphemie stand häufig nur auf dem Papier, während für die praktische Umsetzung bedeutende Hindernisse existierten. Der Alltag des vormodernen Europa war geprägt von lockeren Reden über Gott und das Heilige, aber oft mochte die Lästerei niemand denunzieren. Was in der Theorie als strafwürdiges Verbrechen gebrandmarkt wurde, erschien vielen bei Freunden, Nachbarn oder Kunden als eher lässliches Vergehen, über das man lieber hinweg sah. Die Sprachpolitik der damaligen Zeit war häufig weniger restriktiv, als wir zu unterstellen geneigt sind – eine für die Charakterisierung des Alten Europa vor der Aufklärung nicht unwichtige Feststellung, die aber hier nicht weiter vertieft werden kann. Hinzu kommt, dass die christliche Einheit, die mit den angesprochenen Gotteslästerungsverboten befestigt werden sollte, spätestens mit der konfessionellen Spaltung einer inneren Vielfalt Platz machte. Das Verbot von Gotteslästerung bedeutete unter diesen Vorzeichen nicht für alle dasselbe, ganz im Gegenteil warfen sich die einzelnen Glaubensrichtungen einmal mehr gegenseitig die Herabwürdigung Gottes vor. So stellte die katholische Bilderverehrung in den Augen reformierter Aktivisten eine Götzenverehrung und Gotteslästerung dar, die sie mit ikonoklastischen Kampagnen zu beenden trachteten; die Katholiken ihrerseits erblickten in den Bilderstürmen selbst einen Angriff auf das Heilige, mithin eine blasphemische Handlung. Bei allen inneren Differenzen und aller Spaltung handelten aber alle Seiten unter der Fiktion, sie seien im Besitz der exklusiven religiösen Wahrheit. Das änderte sich erst mit der Aufklärung und der allmählichen Anerkennung religiöser Pluralität; und damit änderte sich auch das Konzept der Blasphemie.

Blasphemie und konkurrierende Gruppenidentitäten

In der Aufklärungszeit wurde das alte Verständnis von Blasphemie als Anschlag auf die Ehre Gottes nachhaltig in Frage gestellt. Der Philosoph Ernst Karl Wieland konnte sich 1784 bereits auf eine längere Tradition des Nachdenkens beziehen, als er Gotteslästerung per definitionem ihren Status als Kriminaldelikt absprach, »weil wieder Gott kein Verbrechen begangen werden kann. Sollte dieß möglich seyn: so müßte Gott von endlichen Wesen, von seinen eignen Geschöpfen beleidigt, und es müßten also seine Vollkommenheiten durch die Handlungen dieser Geschöpfe eingeschränkt werden können«, was unmöglich sei. »Der Mensch ist also viel zu ohnmächtig, um sich eines Verbrechens wieder die göttliche Majestät schuldig machen zu können«. Allerdings könne eine solche Handlung, die in Beziehung auf Gott nichts bedeute, »in Rücksicht auf diejenigen Menschen, die sich zur Anbetung

jenes Wesens vereinigt [...] haben, die nachtheiligsten Folgen nach sich ziehen. Sie kann die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft in ihren Grundsätzen irre machen, und zur Vernachlässigung ihrer gesellschaftlichen Pflichten verführen; sie kann andere, die ihrem Religionseifer keine Grenzen zu setzen wissen, zur Unterbrechung der öffentlichen Ruhe hinreisen und dem Religionshass neue Nahrung verschaffen; kurz, sie kann für die Kirche und den Staat gleich verderblich werden.«¹¹ Wieland formuliert hier ein ebenfalls bereits älteres Argument. Christian Wolff, das berühmte Haupt der deutschen Frühaufklärung, hatte zwei Generationen zuvor die »Nothwendigkeit der Religion im gemeinen Wesen« ganz ähnlich begründet: »Ein Mensch, der Gott erkennet, ist vergewissert, daß er das Böse straffet und fürchtet sich vor ihm«. Gottesfurcht verhindere infolgedessen böse Taten selbst im Verborgenen – ein Effekt, den bürgerlicher Gemeinsinn allein kaum zuwege bringen könne. Religion besitze folglich ein Alleinstellungsmerkmal in der Beförderung von »Zucht und Gerechtigkeit«. Deshalb seien Kirchen und Schulen zu fördern, »Verächter der Religion« dagegen rechtmäßig zu strafen.¹² Im Grunde reicht die Begründung, Religion sei für den Zusammenhalt von Staat und Gemeinwesen notwendig, über Macchiavelli zurück bis in die Antike. In England hatte es Matthew Hale, Richter am King's Bench, bereits 1675 genutzt, um den radikalen Lästeredner James Taylor zu schweren Strafen zu verurteilen. Das Christentum war nach seiner Auffassung Teil der Gesetze Englands (»a parcel of the Laws of England«) – und damit gleichsam integraler Bestandteil der öffentlichen Ordnung.¹³

Wenn in manchen Diskussionen der Gegenwart Blasphemie als ein Überbleibsel der Vormoderne gehandelt wird, so ist das also nicht wirklich korrekt. Mit den beschriebenen Umcodierungen wurde der strafrechtliche Tatbestand der Blasphemie gleichsam fit gemacht für die nächsten beiden Jahrhunderte. Nicht mehr einzelne Bekenntnisse wurden geschützt, sondern der Glaube insgesamt. Und dieser Schutz wurde nicht mehr primär von der Religion her begründet, sondern funktional mit der öffentlichen Ordnung. Ohnehin lag in der Rede vom »Christentum« oder gar »der« Religion ein Distanzierungs- und Relativierungsmoment: Das Verbot der Gotteslästerung war keine Sache des heißen Glaubens mehr, sondern der kühlen Staatsräson und als solche rationaler Abwägung zugänglich. Unbeschadet dieser Modernisierung des Konzepts sahen sich die Befürworter der Bestrafung von blasphemischen Sprechakten über lange Phasen des 19. und 20. Jahrhunderts eher in der Defensive. Spätestens seit der Aufklärung galt die Kritik auch an religiösen Glaubenssätzen als prinzipiell legitim, wenn sie nicht zu radikal und herabwürdigend formuliert war, weswegen in England für die Rechtsprechung eine Unter-

¹¹ Wieland (1784), § 400f.

¹² Wolff (1740), § 366f.

¹³ Visconsi (2008).

scheidung zwischen Form und Inhalt, *manners* und *matters*, leitend wurde. Das (schon lange durch konfessionelle Differenzen angefochtene) Wahrheitsmonopol des einen Glaubens machte dem Streit verschiedener Wahrheiten in zunehmend plural verfassten Gesellschaften Platz.

Aber in der Epoche der Aufklärung wurde noch ein anderes Argument geboren, um den Schutz vor Gotteslästerungen vernünftig begründen zu können. Und dieses Argument sollte bis in die Gegenwart hinein eine große Wirkung entfalten. Blasphemische Äußerungen, so der schon zitierte Wieland, könnten die öffentliche Ordnung ernsthaft gefährden, indem Anhänger einer Glaubensgemeinschaft ihrem »Religionseifer« keine Grenzen zu setzen wüssten, die öffentliche Ruhe störten und dem Religionshass Nahrung gäben. Noch konsequenter argumentierte Adam Vogt 1799 nicht aus der Sicht des Staates, sondern der verschiedenen »Religions-Gesellschaften«. Zwar beruhe die Zugehörigkeit zu ihnen auf Freiwilligkeit, aber sie könnten doch untereinander und gegen Fremde ein Zwangsrecht beanspruchen. Hier gelte der Imperativ: »Störe und beleidige weder unmittelbar noch mittelbar unsern erlaubten Religionszweck!« Alles, was als Beleidigung verstanden werden könne, sei mithin zu unterlassen. »Auf diese Art wird der Gotteslästerer nicht Beleidiger Gottes [...], sondern er wird Beleidiger der erlaubten Religions-Gesellschaft«, und konsequent spricht Voigt im Weiteren nicht mehr von der Gottes-, sondern von der Religionslästerung. Wenig später definierte der bayrische Rechtsreformer Anselm von Feuerbach auf dieser Linie Blasphemie als »eine an der kirchlichen Gesellschaft begangene Injurie«. ¹⁴ So stellten dann in der Folge auch einige deutsche Staaten in ihrer Blasphemiegesetzgebung zentral auf die Herabwürdigung einer »Religionsgesellschaft« (Königreich Württemberg 1839) oder »Religionspartei« (Großherzogtum Hessen 1841) ab ¹⁵, eine Formulierung, die modifiziert auch Eingang in Artikel 166 des Reichsstrafgesetzbuches von 1871 fand.

Auf dieser Grundlage konnte nun der Kampf verschiedener Religionsgemeinschaften gegen die Verächter und Lästerer ihres Glaubens geführt werden. Ihr Adressat war neben dem Staat und seiner Justiz, die als Schutzinstanz angerufen wurden, zunehmend auch die öffentliche Meinung, die es zu mobilisieren galt. Neben konfessionellen Streitigkeiten innerhalb des Christentums blitzten dabei auch schon einmal interreligiöse Konfliktlinien auf. So waren die Juden im Kaiserreich lange Zeit meist erfolglos damit, einschlägige Schmähungen vor Gericht belangen zu lassen, obwohl das jüdische Bekenntnis doch im Prinzip ebenfalls unter den Schutz von Artikel 166 fiel. Erst in der Zeit um 1900 gelang es in einigen Fällen, Ritualmordvorwürfe rechtlich als Angriff auf die jüdische Religion verfolgen zu

¹⁴ Wieland (1784), §401; Voigt (1799), S. 449, S. 451f.; Feuerbach (1801), §344.

¹⁵ Stenglein (1858), Bd. 1 S. 80f.; Bd. 2, S. 92.

lassen. Geschah dies tatsächlich einmal, dann sorgte das allerdings für heftigen öffentlichen Aufruhr. So kritisierte die katholische Kirche 1903 vehement die Aktion eines bayrischen Staatsanwalts, der aufgrund der Beschwerde eines Münchner Rabbi die Postkartenreproduktion eines Holzschnitts aus dem 17. Jahrhundert zum angeblichen Ritualmord an Simon von Trient beschlagnahmt hatte. Verboten wurden aber auf der anderen Seite von der Zensur auch philosemitische Stücke über historische Judenverfolgungen, mit dem Argument, die Darstellung von Religionshass könnte die Gefühle christlicher Zuschauer verletzen.¹⁶

Über die durch Gotteslästerung verletzten Gefühle wurde dann im Deutschland der Weimarer Republik so intensiv und so kontrovers diskutiert wie nie zuvor. Zur zentralen Streitarena wurde das sich von 1928 bis 1931 über viele Gerichtsstanzen hinziehende Verfahren gegen den Künstler George Grosz und seinen Verleger Wieland Herzfelde. Gegenstand war eine Zeichnung, die Christus am Kreuz zeigte, mit Kommissstiefeln an den Füßen und einer Gasmasken vor dem Gesicht sowie der Unterschrift »Maul halten und weiter dienen«. Das Verfahren darf als einer der wichtigsten politischen Prozesse der Weimarer Republik gelten, wo exemplarisch Fragen von Militarismus, Ethik und der Legitimität von Kritik verhandelt wurden.¹⁷ Was der Künstler selbst als »Stellungnahme gegen kriegshetzerische Vertreter der Kirche« verstanden wissen wollte, wurde von konservativer Seite als »eine grenzenlose Verletzung aller christlich empfindenden Menschen in Deutschland« angeprangert. Viele Theologen sahen hier Jesus in lächerlicher Weise herabgewürdigt. Andere jedoch, wie der als Gutachter auftretende Quäker Albrecht, verteidigten die Intention des Bildes mit dem Argument, hier werde der Krieg angeprangert, und Krieg selbst sei eine schreckliche Gotteslästerung und eine tiefe Verletzung des eigenen religiösen Gefühls.

In einem hellsichtigen, fast prophetischen Artikel für die »Weltbühne« befasste sich der Philosoph und Schriftsteller Ludwig Marcuse unter der Überschrift »Achtung, heilige Gefühle« aus einer gewissen Distanz mit den gegenseitigen Verletzungsvorwürfen.¹⁸ An seinen Sympathien für Grosz und sein Werk ließ er keinen Zweifel, aber das Problem war seiner Meinung nach grundsätzlicher: Auch die besten Absichten des Künstlers könnten nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, dass sich Menschen in ihren heiligsten Gefühlen verletzt sehen könnten. Die Frage sei deshalb: »Hat der Staatsbürger überhaupt einen Anspruch auf Anstoßnehmen? Kann es sinnvoll überhaupt so etwas geben wie staatlicher [sic!] Schutz irgendwelcher Gefühle? Und [...] welche Ideen und Gefühle sind dann zu schützen und welche nicht?« Natürlich sei eine weitgehende Toleranz, eine Duldung anderer

¹⁶ Stark (2012), S. 166.

¹⁷ Vgl. zuletzt Schulenburg (2018).

¹⁸ Marcuse (1930).

Standpunkte wünschenswert. Aber gerade die Menschen und Gruppen, die ewig mit dem Plakat »Achtung, heilige Gefühle!« herumliefen, hätten nur ein sehr ungebildetes Empfinden für die heiligen Gefühle ihrer Nachbarn. Würden nicht die Gefühle der Pazifisten durch den Krieg verletzt, die Atheisten »in ihren gottlosen heiligsten Gefühlen«, wenn Gott gegen sie aufgerufen werde? Und wenn sich die Kirche durch Christus mit der Gasmasken verletzt sehe, habe dann nicht auch Grosz das Recht, an der Fabrikation von Giftgas Anstoß zu nehmen?

»Die Privilegien im Anstoßnehmen müssen endlich aufhören!«, so lautete die Schlussfolgerung des Kommentators. Jeder Mensch erleide täglich Verletzungen, allein durch die Handlungen, ja durch die bloße Existenz anderer Menschen. »Nicht zu verletzen – ist leider nicht möglich. Nicht verletzt zu werden – ist leider nicht möglich. Aber es ist wenigstens möglich: nicht Anstoß zu nehmen. Toleranz kann nur eines heißen: Disziplin in der Reaktion auf Verletzungen.« Deshalb sei es nicht richtig, einigen Gruppen zu gestatten, die Äußerungen anderer Gruppen zu beschränken, indem ihre (und nur ihre!) heiligsten Gefühle für tabu erklärt würden, »für jene eigenartigen Gefühle, welche die Macht hinter sich haben«. »Toleranz heißt: seine heiligen Gefühle nicht profanieren zu einer Bevormundung des Nebenmenschen. Man zweifelt doch sehr an der Heiligkeit von Gefühlen, die sich weniger in einem beseligenden Glauben äußern als im Hass gegen die Manifestationen der Ungläubigen.« Fast prophetische Worte, die heute aktueller denn je klingen.

Es ist bezeichnend, dass dieser Konflikt im Inneren des Christentums angesiedelt war, wie eigentlich die meisten bis hinein in die 1980er-Jahre. Anders als in Deutschland bot die Gesetzgebung in anderen Ländern oft ohnehin keinen Anhaltspunkt für die Inkriminierung von Lästerungen gegen nichtchristliche Religionen. So brachte bereits 1914 ein englischer Richter in einem Freidenker-Prozess sein Erstaunen darüber zum Ausdruck, dass Islam und Judentum in rüdester Form beschimpft werden könnten, weil sich der Schutz des Gesetzes lediglich auf das Christentum erstreckte. Die Freidenker selbst benutzten das interkulturelle Argument, um für ihre eigene Sache zu werben. In seinem Traktat *Blasphemy: A Plea for Religious Equality* prangerte Chapman Cohen, der Vorsitzende der National Secular Society, 1922 die Tatsache an, dass Gotteslästerung ein Vergehen sei, das von Christen gemacht sei und dessen Verurteilung von Christen administriert werde. Kein Christ würde akzeptieren, so Cohen, dass ein Tribunal von Muslimen entscheiden sollte, ob Christen lästerlich über den Islam gesprochen hätten. Auf dieser Grundlage forderte er die Gleichbehandlung der Freidenker und Atheisten als einer Weltanschauung, die nur nach eigenen Maßstäben zu richten sei.¹⁹

¹⁹ Levy (1993), S. 497 und S. 503f.

Globale Blasphemie-Debatten diesseits und jenseits von »Religion«

Mit der dominant innerchristlichen Konfliktlinie war es 1989 mit einem Schlag vorbei. Das Todesverdict des iranischen Staatsoberhauptes Ayatollah Khomeini gegen den Schriftsteller Salman Rushdie eröffnete ein globales Zeitalter der Blasphemie, bei dem der Frontverlauf zwischen den Kulturen verlief, oder präziser gesagt: als zwischen dem christlich geprägten Okzident und dem Islam verlaufend konstruiert wurde. Ausgehend von England gab es heftige Proteste gegen einen Autor, der mit der literarischen Verarbeitung von Motiven aus dem Leben des Propheten in seinem Roman *Die Satanischen Verse* angeblich die religiösen Gefühle von Millionen Muslimen verletzt hatte. Die Affäre Rushdie wurde zum Schlüsselmoment eines globalen Streits über Gemeinschaftsidentitäten und deren Verletzung, eines Streits, der nicht zuletzt von Attentaten und gewalttätigen Ausschreitungen geprägt war.

Versucht man die zentralen Argumente dieses Streits Revue passieren zu lassen, so gehören viele davon natürlich klar ins religiöse Feld. Eifrige Muslime nutzten die Angelegenheit dazu, die eigene Identität zu befestigen. In einer Erklärung US-amerikanischer Muslime hieß es, Rushdie habe mit seiner Darstellung »grievously offended and violated the sanctity of the Muslim Community«.²⁰ *Be Careful with Muhammed!*, lautete der Titel eines Pamphlets, das im Sommer 1989 erschien und in dem ein gewisser Shabbir Akhtar gegen Salman Rushdie als »Terroristen mit der Feder« vom Leder zog. Die *Satanischen Verse* seien zu einem Lackmustest geworden, um Glaube von Glaubensabfall zu unterscheiden: »Jeder Muslim, der sich nicht von Rushdies Buch verletzt fühlt, hört allein aufgrund dieser Tatsache auf, ein Muslim zu sein«, so Akhtar apodiktisch. Nimmt man die weltweiten Proteste als Maßstab, so scheint diese Befestigung der eigenen religiösen Identität über die Beschwörung der Verletzungsgefühle gut funktioniert zu haben. Ob es nicht vielleicht eine schweigende Mehrheit gab, die sich davon weniger betroffen fühlte, wurde kaum gefragt. Manche Vertreter anderer Religionen, etwa der christlichen Kirchen, äußerten (trotz Ablehnung der Fatwa) ein gewisses Verständnis für die Verletzungsgefühle vieler Muslime, nicht zuletzt in der Hoffnung, in den eigenen Empfindlichkeiten wieder ernster genommen zu werden.

Von Beginn an wies der Streit jedoch auch weit über das religiöse Feld hinaus. Das betrifft zum einen die Position der Unterstützer Rushdies, die sich enthusiastisch um die Flagge von Aufklärung und Meinungsfreiheit scharten. Die amerikanische Journalistin Loretta Cottin Pogrebin erklärte im Sommer 1989 an die

²⁰ Appignanesi, Maitland (1990), S. 174.

Adresse der empörten Muslime, das First Amendment, der erste Zusatz zur amerikanischen Verfassung, der die Meinungsfreiheit sichere, »is our religion. We serve freedom of expression as devoutly as any believer worships his or her faith«.²¹ Meinungsfreiheit als »unsere Religion« – eindeutiger ließ sich kaum auf den Punkt bringen, dass es bei dem Streit längst nicht mehr »nur« um religiöse Werte ging. Bereits im Frühjahr hatte ein Sprecher des britischen Islam beklagt, viele Unterstützer Rushdies drängten ihn in die Rolle eines Märtyrers: »For them, freedom of expression has become a fetish. To them that alone is sacred«.²² Im Rahmen dieser Meinungsfreiheit wurde nun das Recht auf Gotteslästerung in neuer Weise zelebriert: So erklärte der Publizist Leon Wieseltier den Schriftsteller Salman Rushdie zum »Anglo-Indian Voltaire« des späten 20. Jahrhunderts: »We must remember that Europe was once a stifled, theocratic, feudal, crusading society, that burned books and burned people. It was blasphemy that made us free. Two cheers, today, for blasphemy!«²³ Aus historischer Sicht ist vieles an diesem Statement fragwürdig, nicht zuletzt die Annahme, die Aufklärung habe ein affirmatives Verhältnis zur Gotteslästerung gehabt. Das Gegenteil war, wie wir gesehen haben, der Fall. Blasphemische Äußerungen als Vehikel der Aufklärung und Medium der Kritik zu verteidigen, das war eine Position, die sich erst jetzt, am Ausgang des 20. Jahrhunderts, vernehmbar artikulierte.

Aber auch auf Seiten der protestierenden Muslime ging es keineswegs um rein religiöse Argumente. Von Beginn an wurde ihr Protest geprägt vom Kampf gegen kulturelle Diskriminierung. Nach dieser Sicht erlaubte sich »der« übermächtige Westen, straflos auf den religiösen Gefühlen einer Glaubensgemeinschaft herumzutampeln, die sich im globalen Maßstab seit langem als wirtschaftlich und politisch abgehängt sah und deren Mitglieder sich in vielen europäischen Ländern als Angehörige ethnischer Minderheiten zahlreichen Diskriminierungen ausgesetzt fühlten. In England kam Kritik am Doppelstandard einer Gesetzgebung auf, die nur die Lästerung des (eigenen) christlichen Gottes potenziell unter Strafe stellte, Angriffe auf den muslimischen Propheten jedoch nicht ahndete. Die Bereitschaft westlicher Kommentatoren, alle Muslime mit dem fundamentalistischen Extremismus eines Ayatollah Khomeini zu identifizieren, wurde als »Islamophobie« gekennzeichnet, ein Terminus, der schnell zum Label einer eigenen wissenschaftlichen Forschungsrichtung wurde.

So wurde mit der Affäre Rushdie die Blasphemie-Debatte in ganz neue Sphären getrieben. Innerhalb des alteuropäischen Kontextes waren die Fronten bislang vergleichsweise übersichtlich gewesen. Religionsspott bedeutete in der Regel die Atta-

²¹ Ebd., S. 239.

²² Ebd., S. 124f.

²³ Ebd., S. 166f.

cke auf die herrschende Glaubensrichtung, ihre Funktionäre und ihre staatlichen Unterstützer. Aber nun wurde die Lage unübersichtlich. Stellten sich die Unterstützer Rushdies nicht gegen eine sozial und kulturell diskriminierte Minderheit? Stützten sie gar koloniale Attitüden und förderten eine Art von Rassismus? Eine unbehagliche Erfahrung machte auch, trotz ihrer entschiedenen Verteidigung der Meinungsfreiheit, die Feministin Pogrebin: Im Verlauf der Diskussion mit Muslimen entwickelte ihr »weibliches Selbst« das Gefühl einer geteilten Erfahrung, diejenige nämlich, die eigenen Klagen und die eigenen Verletzungen verharmlost zu sehen. Dabei verglich sie den Kampf der Muslime gegen Rushdie mit dem Kampf der Feministinnen gegen das Männermagazin *Hustler*: »To many feminists, pornography is the equivalent of blasphemy.«²⁴ Die verletzten Gefühle als mögliche Brücke der Verständigung zwischen zwei sehr unterschiedlichen diskriminierten Gruppen, das war offenkundig eine zukunftsweisende Wahrnehmung.

Seit 1989 erschütterten in ähnlicher Weise wie die Affäre Rushdie mehrere Blasphemie-Skandale die Welt, gefördert durch die zunehmende Vernetzung einer globalen Öffentlichkeit in Zeiten der elektronischen Kommunikationsmedien und des Internet, bei denen die diskursiven Frontstellungen vielfach denen der Rushdie-Affäre ähnelten. Zu erinnern ist an den Protest gegen die Mohammed-Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* im Jahr 2005, der weltweit über 250 Todesopfer forderte. Als trauriger Höhepunkt bislang muss der blutige Terroranschlag auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* im Januar 2015 gelten. Das französische Satiremagazin hatte, in der Tradition des kämpferischen französischen Laizismus, immer wieder seine Titelblätter dem Religionsspott geöffnet und war damit zum Hassobjekt des islamischen Fundamentalismus geworden. Jenseits der großen Solidarisierungswelle nach dem Anschlag wurde auch von nichtmuslimischer Seite Kritik am vorgeblich islamophoben, ja rassistischen Konzept hinter den Titelzeichnungen laut. Seither ist in Frankreich die Blasphemie-Debatte nicht verstummt und hat eine deutliche Spur von Todesdrohungen und Gewalt hinterlassen. So wurde in einem Pariser Vorort im Oktober 2020 der Lehrer Samuel Paty, der im Unterricht zum Thema Meinungsfreiheit die Mohammed-Karikaturen gezeigt hatte, von einem muslimischen Fanatiker ermordet. Und die junge Gymnasiastin Mila wurde Anfang 2020 zum Opfer von Hasskampagnen im Netz, nachdem sie sich auf Instagram negativ über den Islam geäußert hatte. Wie zuvor *Charlie Hebdo* wurde die junge Frau zur (Anti-)Identifikationsfigur in einem heftigen, polarisierenden Meinungsstreit, ablesbar an Slogans wie #JeSuisMila und #JeNeSuisPasMila.²⁵

²⁴ Ebd., S. 239.

²⁵ Schwerhoff (2020).

Blasphemie jenseits des Religiösen

In all diesen Konflikten taucht ein ähnlich breites Spektrum von Stichworten auf (Meinungsfreiheit und Fundamentalismus, Rassismus und Islamophobie), das nicht nur Fragen der religiösen, sondern zugleich auch der politischen und kulturellen Identität aufruft. Nicht von ungefähr bedient sich Caroline Fourest in einer aktuellen Kampfschrift gegen »die neuen Inquisitoren« aus dem identitätspolitischen Lager verschiedener Metaphern aus dem Feld von Religion und Kirchengeschichte. Die Autorin hatte zeitweilig für das Magazin *Charlie Hebdo* geschrieben und nach dem Attentat eine glühende *Eloge du Blasphème* verfasst. Nun setzt sie sich mit dem Vorwurf der kulturellen Aneignung auseinander. Die Fallschilderung eines antirassistischen Comics, dem die Legitimation abgesprochen wird, weil es der Feder einer weißen Zeichnerin entsprungen war, versieht Fourest plakativ mit der Überschrift: »Kulturelle Aneignung, die neue Gotteslästerung«.²⁶ Sie erklärt diese Analogie nicht weiter, ihr Pamphlet hat ja ohnehin eher den Charakter einer glühenden Anklageschrift als den einer kühlen Analyse. Dennoch sollten wir sie nicht vorschnell als Missgriff abhaken. Unser kurzer Blick in die Annalen der Blasphemie hat gezeigt, dass die einschlägigen Diskurse schon lange um die »richtige« soziale und kulturelle Ordnung in einem umfassenden Sinn kreisen, um besonders ausgezeichnete Glaubens- und Wertorientierungen, die keineswegs religiös im Sinne einer transzendentalen Setzung legitimiert werden müssen. Es scheint deshalb angemessen, Blasphemie nicht nur als Gotteslästerung im traditionellen Wortsinn zu fassen, sondern allgemeiner als Schmähung des Heiligen, als eine Sprechhandlung, mittels derer Werte und Symbole herabgewürdigt werden, die einer Gesellschaft beziehungsweise bestimmten Teilgruppen dieser Gesellschaft als besonders schützenswert, eben als »heilig« und transzendent, das heißt unverfügbar, als der menschlichen Disposition enthoben gelten.

In gewisser Weise spiegelt dieses breitere Verständnis von Blasphemie²⁷ gegenwärtige Probleme bei der Definition dessen, was »Religion« ist beziehungsweise wie »religiöse« Handlungsmotive in der Moderne zu identifizieren sind. Der Religionswissenschaft ist es auch in über einhundertjähriger intellektueller Anstrengung nicht gelungen, ihren Gegenstandsbereich in konsensfähiger Weise zu definieren und ihn aus dem Gravitationsfeld westlich-monotheistischer Konzepte (»Glaube an ein höheres Wesen« etc.) zu befreien.²⁸ Handlungsmotive als religiös zu klassifizieren oder bestimmten Taten das Etikett »religiöse Gewalt« aufzukleben, etwa

²⁶ Fourest (2020), S. 16.

²⁷ Der Begriff ist eben wegen der hier skizzierten Diskurslage dem der Gotteslästerung auch in der deutschen Sprache vorzuziehen.

²⁸ Bergunder (2011).

in Zusammenhang mit dem fundamentalistischen Terrorismus der Gegenwart, führt vor diesem Hintergrund analytisch kaum weiter. Naheliegender ist deshalb der Vorschlag, auf die Kategorie Religion zu verzichten und durch den Blick auf »non-negotiable beliefs and values as those which we hold sacred« zu ersetzen. Das Heilige gilt demzufolge als dasjenige, was der Sphäre des Verhandlbaren entzogen ist und zeichnet sich durch eine gewisse Außeralltäglichkeit aus: »I define the sacred as a thing, place, time, or concept that is special and non-negotiable, and that is separated or protected from everyday ideas.« Diese weitere Exposition des Feldes biete den Vorteil, auch und gerade das »secular sacred« (Kim Knott) in den Blick zu bekommen und damit zum Beispiel die Kontroverse um die *Satanischen Verse* besser analysieren zu können.²⁹ In diesem Sinn gibt es auch und gerade heute viele und sehr unterschiedliche »Heiligtümer«, deren Schmähung Widerspruch und Empörung hervorrufen kann, von der »Nation« oder dem »Volk« beziehungsweise ihren Symbolen und Denkmälern bis hin zu fundamentalen Grund- und Menschenrechten wie Freiheit oder Gleichheit beziehungsweise zu den aktuellen Leitwerten von Diversität und Antirassismus.

Wer den Brückenschlag von der Blasphemie zum weiten und zerklüfteten Feld gegenwärtiger identitätspolitischer Debatten zu abenteuerlich findet, dem sollten nicht nur das Pamphlet Fourests, sondern das Beispiel Frankreich insgesamt zu denken geben. In der französischen Öffentlichkeit entfaltet ein strategisches Bündnis zwischen Islamismus und linksidentitären Bewegungen eine bedrohliche Prägekraft für das Meinungsklima. Zur Cause célèbre wurde im März 2021 in Grenoble der Fall des Universitätsdozenten Klaus Kinzler, der kritisiert hatte, dass bei der Vorbereitung für eine universitäre Themenwoche den Begriff der »Islamophobie« in eine Reihe mit »Rassismus« und »Antisemitismus« gesetzt wurde. Von studentischen Aktivisten wurde er daraufhin als Rechtsradikaler stigmatisiert und – aufgrund seiner engagierten Verteidigung – von einer jüngeren Kollegin des Mobbing bezichtigt. Die öffentliche Kontroverse mündete in eine vorläufige Suspendierung Kinzlers durch seine Universitätspräsidentin wegen mangelnder Zurückhaltung und Verschwiegenheit.³⁰ Kinzlers Wille zu Differenzierung zwischen verschiedenen Diskriminierungs- und Ausgrenzungskategorien wurde umstandslos zum Vorwurf umgemünzt, selbst Diskriminierung und Ausgrenzung zu betreiben. Wer nicht in den Ruf »Blasphemie!« einstimmt, wird selbst zum Blasphemiker. Diejenigen, die den Vorwurf erheben, machen sich ihrerseits demonstrativ zu Verteidigern und Anwälten der betroffenen Minderheiten. Selten wird

²⁹ Francis (2016), S. 913f.

³⁰ Vgl. das Interview mit Kinzler im Deutschlandfunk vom 30. März 2021 unter <https://www.deutschlandfunk.de/debatte-ueber-islamophobie-in-frankreich-denkpolizei-an-den-100.html> (19. April 2022) und sein im März 2022 erschienenes Pamphlet »L'islamogauchisme ne m'a pas tué. Un enseignant défend la liberté d'expression«.

die totalisierende Logik des Wechselspiels von Heiligung und Herabsetzung so deutlich wie hier.

Aus kritischer Distanz hat sich kürzlich der Politikwissenschaftler Armin Pfahl-Traughber mit der Problematik des »Islamophobie«-Konzeptes befasst.³¹ Er leugnet keineswegs die Existenz von Muslimenfeindlichkeit, so der für ihn treffende Begriff für die »Feindlichkeit gegen Muslime als Muslime«; darunter fallen für ihn allerdings nicht kritische Kommentare über die Einstellungen von (einigen, vielen) Muslimen zu Themen wie Frauenrechte und Kopftuch, Homosexualität oder Juden. Dem Terminus »Islamophobie« dagegen und insbesondere dem im deutschen Sprachraum entwickelten Versuch seiner Präzisierung als »antimuslimischer Kulturrassismus«, der kulturelle Differenzen essenzialisiere und damit den Islam als statische, homogene und wesentlich verschiedene Kultur erscheinen lasse, mangle es an Trennschärfe. Mit ihm lasse sich nicht zwischen »aufklärerisch-differenzierte[r] Islamkritik und eine[r] fremdenfeindlich-hetzerische[n] Muslimfeindlichkeit« unterscheiden, vielmehr lade er dazu ein, alle – auch die menschenrechtlich begründeten – Formen der Kritik an muslimischen Praktiken als rassistisch zu stigmatisieren. Im regelmäßig erscheinenden *European Islamophobia Report* stünden deshalb Gewalttaten gegen Moscheen seit an Seit mit der differenzierten Fundamentalismus-Kritik der Ethnologin Susanne Schröter.

Verbindet man die Analyse Pfahl-Traughbers mit der Affäre in Grenoble, so wird deutlich, wie eine vorgeblich rassistuskritische Position, die kulturelle Essenzialismen kritisiert, selbst die totalisierenden Identitätskonstruktionen ihrer Feinde betreibt, die jegliche Differenzierung einzuebnen drohen. Wer (sachlich gut begründbare) Vorbehalte dagegen hat, Islamfeindlichkeit mit Antisemitismus auf eine Stufe zu stellen, verfällt selbst dem Verdikt, ein Islamfeind und Rassist zu sein, und wird zum Opfer einer Spirale öffentlicher Herabsetzung und Ausgrenzung. Angesichts des atemberaubend schnellen Drehmoments der virtuellen kommunikativen Dynamik fallen Anklage und das Urteil der öffentlichen Meinung fast in eins, gemessen jedenfalls an den Empörungswellen in den sozialen Netzwerken. Eine Verteidigung gegen die Vorwürfe ist angesichts dieser Dynamiken schwierig, und die Problematisierung der Ausgrenzungsstrategien wird regelmäßig mit dem Hinweis gekontert, bei dem oder den Ausgegrenzten handle es sich doch um privilegierte Akteure, die Kritik aushalten müssten, während die Ankläger als Anwälte diskriminierter und marginalisierter Gruppen agieren – eine asymmetrische Kommunikationssituation, die die Angreifer fast automatisch ins Recht setzt und sie als Stellvertreter der jeweiligen Gruppen in eine übermächtige Position bringt. Dieses Wechselspiel von Herabsetzung des Ande-

³¹ Pfahl-Traughber (2020).

ren und Anklage gegen die Herabsetzung des Eigenen ist wie kaum ein anderer kommunikativer Mechanismus geeignet, die Homogenität der eigenen wie der fremden Identität zu suggerieren. Oft befestigten ironischerweise gerade diejenigen, die eine stereotype Essenzialisierung der eigenen Identität beklagen, umso stärker eine Verdinglichung anderer Identitäten und Positionen. Blasphemie beziehungsweise Blasphemiediskurse sind in diesem Sinne tatsächlich ein starker Identitätsgenerator.

Blasphemievorwürfe und kritische Selbstreflexion

Auch wer das Konzept »Islamophobie« für wissenschaftlich fragwürdig und politisch gefährlich hält, aber gleichwohl entschlossen gegen Muslimfeindlichkeit eingestellt ist, mag deshalb zögern, ein solches Konzept grundlegend zu kritisieren. Insgesamt ist schwer, über kommunikative Dynamiken von Herabsetzung und Ausgrenzung unter Ausblendung der inhaltlichen Ebene zu reden, ohne über die Qualität der jeweils umstrittenen heiligen Güter zu reden. Zu »Volk« oder »Nation« eine kritische Distanz zu gewinnen, dürfte für viele heutzutage einfacher sein als über die Methoden der Heiligung und Profanierung von Werten wie »Diversität« oder Minderheitenschutz unter Absehung ihrer Inhalte nachzudenken. Aber der analytische Mehrwert eines solchen Vorgehens liegt doch auf der Hand, denn »it is the process of setting things apart that makes actions, beliefs, or values sacred, not the things in and of themselves.«³² Das Modell der Blasphemie zeigt, wie grundlegend die Heiligung von Personen oder Überzeugungen mit der Herabwürdigung des Anderen beziehungsweise dem Vorwurf der Herabwürdigung des Eigenen verknüpft ist – ein Wechselspiel von Sakralisierung und Profanierung, das sich als roter Faden durch die Geschichte zieht. Kaum etwas scheint den Kern der eigenen Identität so scharf zu konturieren und alle Gemeinschaftsmitglieder so zuverlässig um dieses Zentrum zu versammeln wie ein Angriff von außen. Die Geschichte der Blasphemie zeigt ebenso wie viele andere identitätspolitischen Konflikte der Gegenwart, dass es dabei keineswegs um ein schlichtes Reiz-Reaktions-Schema geht, um eine klare Abfolge von Angriff und Verteidigung beziehungsweise Gegenangriff. Oft macht erst die hartnäckig und nachdrücklich vorgebrachte Behauptung, es liege eine Schmähung vor, diese Herabsetzung sichtbar und löst, manchmal mit einiger Verzögerung, empörte Reaktionen derjenigen aus, die ihre eigenen Werte und Güter angegriffen sehen. Im Brennofen dieser Empörungskaskaden wird dann der Akt der Profanierung dramatisiert und damit zugleich die Heiligkeit des

³² Pfahl-Traugher (2020), S. 215. Francis (2016), S. 915.

Angegriffenen manifestiert. Treffend hat Salman Rushdie diesen Prozess für das eigene Werk so beschrieben, dass im Zuge der öffentlichen Skandalisierung aus einem dicken, für die meisten Menschen kaum zugänglichen Roman eine »kleine, schmutzige Beleidigung« wurde.³³

Eine zentrale Bedeutung dabei kam und kommt – in der Affäre Rushdie wie in anderen Fällen – besonderen Gruppen von Aktivisten, Funktionären und Verbänden zu, die diese Empörungsmaschinerie in Gang setzen und am Laufen halten. Ihr Anspruch, für die gesamte Gemeinschaft zu sprechen, stützte sich vor allem auf die lautstarke Anklage gegen den oder die Lästler, eine mächtige Waffe, um den eigenen Stellvertretungsanspruch zu stützen und Kritik abzubügeln – wer als Sprachrohr der Empörung der ganzen Gruppe fungiert, macht sich in gewisser Weise selbst zum heiligen Schutzobjekt und ist jeglicher (innerer wie äußerer) Kritik enthoben. Dissidenten und Abweichler können sich im Zuge dieses Eskalationsprozesses ebenso wenig Gehör verschaffen wie moderate Stimmen. Als Schutzschild gegen mögliche Kritik dient den Anklägern vor allem das bereits von Ludwig Marcuse problematisierte Gemeinschaftsgefühl der Verletzung. Dieses »Argument« ist nicht zuletzt deswegen so mächtig, weil es kaum einer rationalen Dekonstruktion zugänglich ist – verletzte Gefühle lassen sich nicht einfach wgediskutieren. Allerdings werden derartige Gefühle tendenziell von vielen konkurrierenden Gruppen geltend gemacht, was die Frage ihrer Relation untereinander aufwirft. Einerseits scheint es erfolgversprechend zu sein, möglichst als erste Gruppe und möglichst laut Verletzungsgefühle zu artikulieren, um im ebenfalls bereits von Marcuse diagnostizierten Wettlauf der Verletzungen als erste über die Ziellinie zu gehen. Andererseits werden die Verletzungen aber auch hinsichtlich der Qualität der jeweiligen Gruppe hierarchisiert, die ein Verletztsein für sich reklamieren. In der Öffentlichkeit von pluralen Gegenwartsgesellschaften mit ihren Leitwerten Gleichheit und Diversität wird eine Hierarchie verletzter Gefühle regelmäßig in Hinblick auf asymmetrische Machtverhältnisse herzustellen versucht, nach dem Motto: Mächtige dürfen geschmäht werden, Angehörige diskriminierter Minderheiten dagegen nicht. Das buchstabierte sich in der Affäre Rushdie zum Beispiel so aus, dass die herrschende christliche Religion, auch schon wegen der Abhärtung ihrer verbliebenen Anhänger, durchaus verspottet werden dürfe, der Prophet einer sozial marginalisierten und kolonial depravierten Einwanderergruppe dagegen sakrosankt sein solle. Das Problem einer solchen Hierarchisierung ist offenkundig, auch wenn es die Protagonisten in der Regel unsichtbar zu machen suchen: Denn es ist ja nicht von vornherein ausgemacht, welche Gruppe mächtiger ist und folglich eher Schmähungen und Herabsetzungen ertragen muss als andere, wer also

³³ Rushdie (2012), S.115.

umgekehrt die stärkere Lizenz besitzt, nachdrücklich Diskriminierungserfahrungen und Verletzungsgefühle für sich zu reklamieren. In der Auseinandersetzung mit radikalen Feministinnen alter Prägung tun das etwa Transgender-Aktivist:innen, indem sie Personen wie Joan K. Rowling, die die Realität des biologischen Geschlechts verteidigen, das Etikett »trans-exclusionary radical feminist« aufkleben. Die Autorin wehrte sich unter Hinweis auf eigene Erfahrungen sexueller Gewalt, was von der Gegenseite wiederum als illegitimer Versuch gewertet wurde, diese an sich legitimen Erfahrungen in ausgrenzende Furcht vor Trans-Personen zu verwandeln.³⁴ Angesichts derartiger Dynamiken scheinen Hinweise, dass »emotional grundierte Opferkultur und die Diskreditierung jeder Kritik als ›Verletzung‹« die öffentliche Debatte zu prägen drohen, und Warnungen vor einer »Reduzierung der komplexen modernen Gesellschaften auf ein tribalistisches Konzept identitär bestimmter Gruppen« nicht überzogen.³⁵

In der europäischen Geschichte haben Blasphemie und Blasphemieverbote eine jahrhundertelange Geschichte. Dabei handelt es sich keineswegs ausschließlich um eine Geschichte radikaler Ausgrenzung und harscher Bestrafung: Trotz schriller Verbote wurden lästerliche Sprechakte im Alten Europa auch vor der Aufklärung oft mit überraschender Milde und Nachsicht gehandhabt. Offenbar existierte damals ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz. Die Fähigkeit, Widersprüche auszuhalten und nicht vorschnell in totalisierende Feindsetzungen zu verfallen, droht in den polarisierenden Debatten der Gegenwart dagegen nicht selten verloren zu gehen. Als der ehemalige Bundestagspräsident Wolfgang Thierse (SPD) im Jahr 2021 warnte, eine überzogene Identitätspolitik von rechts wie von links drohe den übergreifenden Gemeinsinn zu untergraben, erntete er, nicht zuletzt aus der eigenen Partei, einen heftigen Shitstorm: Seine Wortmeldung wurde kurzerhand als reaktionärer, neurechter Sprech abqualifiziert. Sie verstöre die LGBTI-Community und wirke exkludierend.³⁶ Einmal mehr zeigte sich hier die Macht des Blasphemievorwurfs, durch den eine moderate und abgewogene, sicher auch diskussionswürdige und kritikoffene Stellungnahme in eine vorgebliche Verletzung benachteiligter Minderheiten transformiert wurde. Im Grunde wurde Thierse's Angst um den Gemeinsinn als Grundlage für den produktiven Streit über kontroverse Positionen durch derlei Tabuisierungsversuche umgehend ins Recht gesetzt. Den heftigen Anwürfen gegen Thierse (wie auch gegen Rowling im vorhin beschriebenen Beispiel) standen im Übrigen ebenso entschiedene Verteidigungen gegenüber. Eine Uniformierung der Debatte im Sinne einer Cancel Culture ist vorerst, jedenfalls in

³⁴ Rekonstruktion der Debatte bei https://en.wikipedia.org/wiki/Political_views_of_J._K._Rowling#Transgender_people (zuletzt abgerufen am 30. April 2022).

³⁵ Zinn (2021).

³⁶ Thierse (2021); vgl. Mai (2021).

Deutschland, nicht zu erkennen. Es ist nützlich, die Geschichte der Gotteslästerung zu kennen und die dort wirkenden kommunikativen Dynamiken zu analysieren, damit das so bleibt.

Literatur

- Lisa Appignanesi, Sara Maitland (Hg.) (1990), *The Rushdie File*, Syracuse.
- Jan Assmann (2003), *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München.
- Jörg Bergmann, Thomas Luckmann (Hg.) (2013), *Kommunikative Konstruktion von Moral, Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, Mannheim. Online <http://www.verlag-ge-spraechsforschung.de/2013/bergmann.html> (zuletzt abgerufen am 30. April 2022).
- Michael Bergunder (2011), »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 2011, S. 3–55.
- Manfred Clauss (2015), *Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des Frühen Christentums*, Berlin.
- Dagmar Ellerbrock, Gerd Schwerhoff (2020), »Spaltung, die zusammenhält? Invektivität als produktive Kraft in der Geschichte«, in: *Saeculum* 70/H.1, 2020, S. 3–22.
- Paul Johann Anselm von Feuerbach (1801), *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden Peinlichen Rechts*, Gießen.
- Caroline Fourest (2020), *Generation Beleidigt. Von der Sprachpolizei zur Gedankenpolizei. Über den wachsenden Einfluss linker Identitärer. Eine Kritik*, Berlin.
- M.D.M. Francis (2016), »Why the ›Sacred‹ Is a Better Resource Than ›Religion‹ for Understanding Terrorism«, in: *Terrorism and Political Violence*, 28, 5, 2016, S. 912–927, hier S. 913f. (DOI: 10.1080/09546553.2014.9766).
- C.-F. Graumann, M. Wintermantel (2007): »Diskriminierende Sprechakte. Ein funktionaler Ansatz«, in: Steffen K. Herrmann u. a. (Hrsg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld, S. 147–177.
- Lars Koch, Torsten König, Gerd Schwerhoff (2020), »Zwischen Feindsetzung und Selbstviktimsierung. Gefühlspolitik und Ästhetik populistischer Kommunikation. Eine Annäherung«, in: Lars Koch, Torsten König (Hg.), *Zwischen Feindsetzung und Selbstviktimsierung. Gefühlspolitik und Ästhetik populistischer Kommunikation*, Frankfurt a. Main 2020, S. 9–25.
- Leonard W. Levy (1993), *Blasphemy. Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York.
- Oliver Machart (2017), »Liberaler Antipopulismus. Ein Ausdruck vom Postpolitik« in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 67, Heft 44/45, S. 11–16.
- Klaus-Rüdiger Mai (2021), »Wolfgang Thierse und das Elend der Identitätspartei SPD«, in: *Tichys Einblick*, 3. März 2021. Online: <https://www.tichyseinblick.de/meinungen/wolfgang-thierse-und-das-elend-der-identitaetspartei-spd/> (zuletzt abgerufen am 30. April 2022).
- Ludwig Marcuse (1930), »Achtung, heilige Gefühle!«, in: *Weltbühne*, 26, S. 914–916.
- Armin Pfahl-Traugber (2020), »Islamophobie und ›Antimuslimischer Rassismus‹ – Dekonstruktion zweier Hegemoniekonzepte aus menschenrechtlicher Perspektive«, in: *Zeitschrift für Politik* 67, Heft 2, S. 133–152.
- Salman Rushdie (2012), *Joseph Anton*, New York.
- Rosa von der Schulenburg (2018), »Was will, kann und darf Satire? Der Gotteslästerungs-Prozess gegen George Grosz«, in: Sandra Frimmel, Mara Traumane (Hg.), *Kunst vor Gericht. Ästhetische Debatten im Gerichtssaal*, Berlin, S. 249–265.
- Gerd Schwerhoff (2020), »L'affaire Mila. Ein Lehrstück invektiver Kommunikation«, in: *Kliotop*, 9. Juni 2020. Online: <https://kliotop.hypothesen.org/174> (zuletzt abgerufen am 30. April 2022).
- Gerd Schwerhoff (2021 a), *Verfluchte Götter. Die Geschichte der Blasphemie*, Frankfurt a. Main 2021.

- Gerd Schwerhoff (2021 b), »Muslimische Lästerer gegen hinduistische Götter?«, in: Kliotop, 12. Februar 2021. Online: <https://kliotop.hypotheses.org/487> (zuletzt abgerufen am 30. April 2022).
- Gary D. Stark, *Banned in Berlin. Literary Censorship in Imperial Germany 1871–1918*, New York/Oxford 2012.
- Melchior Stenglein (Hg.) (1858), Sammlung der deutschen Strafrechtsbücher, München.
- Doris Tophinke (2000), »Linguistische Perspektiven auf das Verhältnis von Identität und Alterität«, in: Wolfgang Eßbach (Hg.), *Wir – ihr – sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg, S. 345–371.
- Elliott Visconsi (2008), »The Invention of Criminal Blasphemy: Rex vs. Taylor (1676)«, in: *Representations* 103, S. 30–52.
- A. Fr. Chr. Voigt (1799), »Prüfung der Lehre des peinlichen Rechts von der Gotteslästerung«, in: *Neues Juristisches Journal* Bd. 1, Ronneburg/Leipzig, S. 435–501.
- Ernst Karl Wieland (1784), *Geist der peinlichen Gesetze*, Zweiter Theil, Leipzig.
- Christian Wolff (1740), *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, Frankfurt u. a. [1721].
- Wolfgang Thierse (2021), »Wie viel Identität verträgt die Gesellschaft?«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22. Februar 2021. Online: <https://www.thierse.de/startseite-meldungen/22-februar-2021/> (zuletzt abgerufen am 30. April 2022).
- Alexander Zinn (2021), »Einfalt statt Vielfalt. Wie die Lesben- und Schwulenverbände in linksidentitäres Fahrwasser gerieten«, in: *FAZ*, 16. März 2021, S. 11.