

LMU

LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

DISSERTATIONEN DER LMU

UB

90

SANDRA DEWI LOCHBRUNNER

# „Blasphemie“ – Viel Lärm um nichts?!

Theologisch-philosophische Analyse eines  
umstrittenen Phänomens

„Blasphemie“ – Viel Lärm um nichts?!

Theologisch-philosophische Analyse  
eines umstrittenen Phänomens

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie  
an der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von  
Sandra Dewi Lochbrunner  
aus  
Starnberg  
2025

Erstgutachter: Prof. em. Dr. Armin Kreiner  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Markus Vogt  
Tag der mündlichen Prüfung: 28.07.2025

Sandra Dewi Lochbrunner

„Blasphemie“ – Viel Lärm um nichts?!

Theologisch-philosophische Analyse eines umstrittenen Phänomens

Dissertationen der LMU München

Band 90

# „Blasphemie“ – Viel Lärm um nichts?!

## Theologisch-philosophische Analyse eines umstrittenen Phänomens

von  
Sandra Dewi Lochbrunner



Universitätsbibliothek  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.

Text © Sandra Dewi Lochbrunner 2026

Diese Arbeit ist veröffentlicht unter Creative Commons Licence BY 4.0. (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Abbildungen unterliegen ggf. eigenen Lizenzen, die jeweils angegeben und gesondert zu berücksichtigen sind.

Erstveröffentlichung 2026

Zugleich Dissertation der LMU München 2025

Druck und Vertrieb im Auftrag der Autoren und Autorinnen:  
Buchschniede von Dataform Media GmbH, Julius-Raab-Straße 8  
2203 Großbeersdorf, Österreich

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:  
[info@buchschniede.at](mailto:info@buchschniede.at)



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:19-357691>

<https://doi.org/10.5282/edoc.35769>

ISBN 978-3-99181-726-0

Für meinen Mann, *Simon Johannes Lochbrunner*,  
der viel zu früh von uns gegangen ist,  
aber nicht aus unseren Herzen.  
Für meinen Sohn, *Janis Keanu Lochbrunner*,  
der mein Ein und Alles ist.  
Für meinen Doktorvater, *Armin Kreiner*,  
der mir einen Traum ermöglicht hat.  
Für meine Eltern,  
die mir ein Leben geschenkt haben.  
Und für die Wahrheit, die unser Ziel ist.



# Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde 2014 in München begonnen. Ab 2019 musste ich aufgrund der Geburt meines Sohns eine Pause einlegen. Diese währte bis 2023, was auch dem Umstand geschuldet war, dass mein Mann 2021 einen tödlichen Unfall erlitt. Ich hätte zu diesem Zeitpunkt nicht gedacht, dass diese Arbeit noch zu einem Ende führen würde. Dass es trotz widrigster Umstände nun doch funktioniert hat, ist einer ganzen Reihe von Personen zu verdanken:

Als erstes möchte ich meinem Doktorvater, meinem ehemaligen „Chef“ *Herrn Prof. em. Dr. Armin Kreiner*, meinen tief empfundenen Dank aussprechen, dass er mir diese Chance gegeben hat. Die Jahre als Wissenschaftliche Mitarbeiterin bei ihm empfinde ich nach wie vor als eine der schönsten Erlebnisse meines Lebens! Ich hätte diese Erfahrung um nichts auf der Welt missen mögen. Außerdem möchte ich mich dafür bedanken, dass er den Glauben an mich nicht verloren und diese Arbeit trotz erheblicher Verzögerung noch angenommen hat, obwohl er inzwischen in den Ruhestand erhoben wurde. Er hat mir stets – zu allen möglichen und unmöglichen Zeiten – mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Ohne ihn wäre diese Dissertation nicht entstanden. Seiner großzügigen Haltung verdanke ich es auch, dass ich diese Arbeit mit größtmöglicher Freiheit anfertigen konnte. In dieser Hinsicht gilt mein tiefempfundener Dank auch meinem jetzigen „Chef“, *Herrn Prof. Dr. Thomas Schärrtl-Trendel*, ohne dessen Verständnis und tatkräftiger Unterstützung diese Arbeit nicht hätte beendet werden können.

Auch meinem Zweitgutachter, *Herrn Prof. Dr. Markus Vogt*, möchte ich ein ganz herzliches Dankeschön für seine engagierte Unterstützung aussprechen! Ich möchte des Weiteren *Herrn Dr. Benjamin Mitterutzner* meinen Dank dafür aussprechen, dass er die ersten beiden Kapitel meiner Arbeit kritisch unter die Lupe genommen hat. Seine kritisch-kontroverse Betrachtungsweise half mir, meine Arbeit noch einmal unter einer ganz anderen Perspektive zu begutachten. In diesem Sinne danke ich auch *Herrn Dr. Jacob Hesse* und *Herrn Peter Schneider* für die zumindest partielle Korrektur dieser Arbeit und für die anregenden Diskussionen über das kontroverse Thema „Blasphemie“.

Ich möchte des Weiteren meinen Kolleginnen *Angelika Wimmer* und *Belinda Hartmann* für ihr großzügiges Verständnis und alles andere danken. An alle, die in meinem Herzen sind: Gott sei Dank, dass es euch gibt! Ein besonderer Dank geht auch an eine Person, die nicht namentlich erwähnt werden möchte, der ich aber so einiges nach dem Tod meines Mannes zu verdanken habe und ohne deren Unterstützung ich meine Balance vielleicht nicht wieder gefunden hätte! Zu guter Letzt aber danke ich von Herzen meinen Eltern, ohne deren aufopfernde Unterstützung diese Arbeit ganz bestimmt nicht hätte beendet werden können. Ohne ihr besonderes Engagement für meinen geliebten Sohn, ihren Enkel, wäre so einiges nicht möglich gewesen!

Ein ganz besonderer Dank aber gilt meinem verstorbenen Mann *Simon* und meinem Sohn *Janis*. Ihr seid alles! *Plus que ma propre vie!* Ohne euch wüsste ich überhaupt nicht, was es bedeutet, zu leben und zu lieben.

Tutzing, Februar 2025

Sandra Dewi Lochbrunner

# Inhalt

Danksagung.....	VII
Problemstellung und Zielsetzung.....	1
Methodik .....	5
Prolog	
„Blasphemie“ – ein klassisches Drama.....	9
Erster Akt: Die Definition von „Blasphemie“ .....	11
1.1 „Blasphemie“ – ein polydimensionales Phänomen.....	12
1.2 „Blasphemie“ und das Problem einer allgemein gültigen Definition .....	19
1.3 Der Versuch einer Definition von „Blasphemie“ .....	33
1.4 „Blasphemie“ und der Aspekt des „Heiligen“.....	38
1.5 Ein Kommunikationsmodell zur „Blasphemie“.....	44
Zweiter Akt: Die theologische Dimension von „Blasphemie“.....	49
2.1 „Blasphemie“ als Gotteslästerung.....	50
2.1.1 Was ist „Blasphemie“ als Gotteslästerung? .....	50
2.1.2 Das Namensmissbrauch-Verbot in Ex 20,7 / Dtn 5,11 und das Verbot der Gotteslästerung in Ex 22,27 .....	54
2.1.3 Die Lästerung wider den Heiligen Geist in Mk 3,28f; Mt 12,31f; Lk 12,10 nach Evald Lövestam.....	60
2.1.4 Warum „Blasphemie“ nicht nur Sünde, sondern Delikt ist... 65	
2.2 Ist Gott kränkungsanfällig?.....	72
2.2.1 Wie von Gott reden? .....	72
2.2.2 Kann Gott gekränkt werden? .....	85
2.2.3 Ein emotionaler Gott? .....	89
2.2.4 What a feeling! Was ist eine Emotion? .....	91
2.2.5 Eine Arbeitsdefinition zur Kategorie „Emotion“ .....	94
2.2.6 Klassischer Theismus und non-klassischer Theismus.....	98
2.2.7 Klassisch-theistische Überzeugungen .....	101
2.2.8 Impassibilität bei Richard Creel .....	116

2.2.9	Non-klassisch-theistische Überzeugungen.....	126
2.2.10	Was nun? .....	131
2.2.11	Vollkommenheit und GMPs .....	138
2.2.12	Gott ist Person.....	150
2.2.13	Gottes Gutheit .....	156
2.2.14	Göttliche Liebe ist maximal vollkommene Liebe .....	161
2.3	Fazit oder: Day is Done.....	170
Dritter Akt: Die ideologiekritische Dimension von „Blasphemie“... 175		
3.1	„Blasphemie“ als ideologiekritischer Indikator bzw. Faktor.....	176
3.2	Der Fall Thomas Aikenhead .....	179
3.2.1	Ein „blasphemischer“ Märtyrer.....	179
3.2.2	Eine Bühne für „Blasphemie“ .....	182
3.2.3	Aikenheads Verurteilung und Tod .....	187
3.3	Im Anfang war... „Blasphemie“!? .....	195
3.4	„Blasphemie“ im Wandel.....	203
3.5	„Frei, christlich, deutsch“. Oder: „Blasphemie“! .....	214
3.6	Fazit oder „A fire of blasphemy“ .....	221
Vierter Akt: Die psychologische und rechtliche Dimension von „Blasphemie“ .....		
4.1	„Blasphemie“ als „Verletzung religiöser Gefühle“.....	226
4.1.1	Die Bedeutung der Blasphemie als „Verletzung religiöser Gefühle“ .....	229
4.1.2	Was ist ein religiöses Gefühl? .....	230
4.2	Kirchenrecht und „Blasphemie“ .....	236
4.3	„Blasphemie“ und ein freiheitlich-demokratischer Verfassungsstaat.....	238
4.3.1	Die verfassungsrechtlichen Konditionen .....	239
4.3.2	§ 166 StGB Der Gotteslästerungsparagraph.....	243
4.3.3	Wie frei sollten Freie Rede und Kunstfreiheit sein? .....	259
4.4	Fazit oder: Spinozas „Gedankenfreiheit“ .....	265
Epilog oder: „Always look on the bright side of life“ .....		
Literaturverzeichnis.....		
		273

# Problemstellung und Zielsetzung

Am Anfang fast jeder wissenschaftlichen Untersuchung steht eine Frage im Raum. In diesem Fall lautet besagte Frage: Was ist das, „Blasphemie“?

Als mein Doktorvater mir 2014 eben dieses Thema für meine Doktorarbeit vorschlug, war ich mir zunächst relativ sicher, dass sich „Blasphemie“ erstens als redundant und zweitens nicht sonderlich spannend erweisen würde. Ein Thema eben, das den sprichwörtlichen Hund nicht hinterm Ofen hervorlockt. Nun, *errare humanum est*.

Nachdem ich mich ein wenig eingelesen hatte, stand fest, dass „Blasphemie“ nicht nur ein spannendes Phänomen darstellt, sondern auch eines ist, das über enorm explosives Potenzial verfügt. Und das ist teilweise sogar wörtlich zu nehmen. Kaum ein Monat vergeht, ohne dass ein „blasphemischer“ Vorfall Schlagzeilen macht, so *Yvonne Sherwood*<sup>1</sup>. 2015 katapultierte sich das Phänomen unversehens in die Schlagzeilen, als auf das französische Satiremagazin „*Charlie Hebdo*“ ein „blasphemisch“ motivierter Anschlag verübt wurde. Zwölf Personen des Magazins starben bei diesem Attentat, etliche wurden verletzt<sup>2</sup>. Damit war die Bühne für „Blasphemie“ in *Europa* gänzlich neu eröffnet. Das Phänomen stand plötzlich wieder unübersehbar im Rampenlicht.

Dennoch erscheine „Blasphemie“ vielen gegenwärtigen Beobachtern wie ein „Zombie“, „eine Art Wiedergänger aus vormodernen Epochen“<sup>3</sup>, so der Historiker *Gerd Schwerhoff*. Doch so archaisch das Phänomen auch anmuten mag, es zeichnet sich doch auch in der (Post)-Moderne durch erstaunliche Präsenz aus. 1979 verursachte der Film der *Monty Pythons* „*Life of Brian*“ eine hitzige Debatte über „Blasphemie“<sup>4</sup>. Man diskutierte darüber, was prinzipiell und insbesondere dies-

1 Y. Sherwood, Blasphemie, 7.

2 Vgl. [https://www.sueddeutsche.de/thema/Anschlag\\_auf\\_Charlie\\_Hebdo](https://www.sueddeutsche.de/thema/Anschlag_auf_Charlie_Hebdo), 25.07.2023. Vgl. Y. Sherwood, Blasphemy, 28-29; 117-118.

3 G. Schwerhoff, Verfluchte Götter, 8.

4 Vgl. K. Schilbrack, „Life’s a Piece of Shit“: Heresy, Humanism and Heroism in *Monty Python’s Life of Brian*. Vgl. R. E. Auxier, A Very Naughty Boy: Getting Right with Brian. Vgl. V. F. Weigel, Monty Python’s „Life of Brian“ als Profanierung des Sakralen nach Giorgio Agamben.

bezüglich erlaubt sein sollte und was nicht<sup>5</sup>. 1989 verurteilte der *Ayatollah Khomeini* den Autor der berüchtigten „*Satanic Verses*“, *Salman Rushdie*, wegen „Blasphemie“ zum Tode<sup>6</sup>. Die Fatwa besteht bis heute. 2005 ließ sich *Madonna* während einer Tournee an ein Kreuz hängen, was zu erheblichen, lautstarken Protesten führte. Die Exkommunikation *Madonnas* stand im Raum. *Madonnas* „Blasphemie“ löste derart heftige gesellschaftliche Unruhen aus, dass eine Anklage wegen Gotteslästerung vor Gericht erfolgte<sup>7</sup>. 2005 führten die *Mohammed*-Karikaturen der dänischen Zeitschrift *Jyllands-Posten* zum sog. „Karikaturen-Streit“<sup>8</sup>. 2012 gab es einen Eklat um die russische Band *Pussy Riot*<sup>9</sup>, deren Mitglieder festgenommen wurden, angeklagt wegen „Blasphemie“ und Randalierens in einer christlichen russisch-orthodoxen Kirche. Die drei Bandmitglieder wurden „[...] bei einem öffentlichen Schauprozess zu einer zweijährigen Freiheitsstrafe in einer Strafkolonie verurteilt [...]“<sup>10</sup> *Pussy Riot* sei wegen Hooliganismus aus religiösem Hass und bösartiger „Blasphemie“ angeklagt und verurteilt worden<sup>11</sup>. Beispiele dieser Art lassen sich beliebig aufzählen<sup>12</sup>. Wer vermutet, dass „Blasphemie“ sich überwiegend in islamischem Rahmen ereignet<sup>13</sup>, liegt allerdings falsch. Christlich motivierte „Blasphemie“ – Fälle treten ebenfalls weltweit in hoher Zahl auf und provozieren oft intensive

5 Vgl. <https://www.bbc.com/culture/article/20190822-life-of-brian-the-most-blasphemous-film-ever>, 07.02.2025.

6 Vgl. zu *Salman Rushdie*: <https://www.nytimes.com/2021/09/01/business/media/salman-rushdie-substack.html>, 02.09.2021; <https://www.wort.lu/de/kultur/fuer-gegner-von-salman-rushdie-verjaehrt-blasphemie-nie-5c6581c9da2cc1784e33dcf3>, 02.09.2021; <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/25-jahre-fatwa-das-verfemte-buch-und-der-groesste-triumph-des-salman-rushdie-12800703.html>, 02.09.2021.

7 Vgl. <https://www.stern.de/lifestyle/leute/madonna-anklage-wegen-gotteslaesterung-droht-3601322.html>, 24.11.2023.

8 Vgl. [www.perlentaucher.de/link-des-tages/im-bild-die-mohammed-karikaturen-aus-jyllands-posten.html](http://www.perlentaucher.de/link-des-tages/im-bild-die-mohammed-karikaturen-aus-jyllands-posten.html), 06.09.2021. Vgl. auch M. D. Wüthrich u. M. Gockel, Einleitung, Aktualität, Multiperspektivität und theologische Reflexion, in: *Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten*, 3.

9 Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Pussy\\_Riot](https://de.wikipedia.org/wiki/Pussy_Riot), 06.09.2021.

10 Y. Sherwood, *Blasphemie*, 30.

11 Vgl. ebd., 33.

12 Vgl. dazu M. D. Wüthrich u. M. Gockel, Einleitung, Aktualität, Multiperspektivität und theologische Reflexion, in: *Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten*, 3.

13 Vgl. ebd., ebd., 3.

Reaktionen<sup>14</sup>. Es lohnt sich also, „Blasphemie“ einer genaueren Analyse, gerade aus theologisch-religionsphilosophischer Sicht, zu unterziehen. Vordergründiges Ziel der Arbeit ist eine fundierte, wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen, die sich hauptsächlich auf „Blasphemie“ im Christentum konzentriert. Zwei elementare Probleme stehen dabei im Fokus:

1. Definitionen sind für wissenschaftliches Arbeiten unerlässlich. Um dem wissenschaftlichen Anspruch gerecht werden zu können, sollen sie möglichst klar, präzise, objektiv, stringent und einfach sein. „Blasphemie“ jedoch scheint vor allem durch Subjektivität, Verworrenheit, Vieldeutigkeit, Komplexität und Inkonsistenz zu bestechen. An Definitionen zu „Blasphemie“ mangelt es nicht, jedoch beschränken sich diese oft auf einen bestimmten Wirkungsbereich<sup>15</sup>. Ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit besteht in der Erstellung eines Kommunikationsmodells, das sich bemüht, „Blasphemie“ möglichst präzise und allgemein gültig bestimmen zu können.

2. Die Definition von „Blasphemie“ soll einem tieferen Verständnis des Phänomens dienen, aber auch zu einer fundierten Auseinandersetzung mit den christlichen Glaubensüberzeugungen anregen, deren Reflexion ein weiterer obligatorischer Bestandteil einer theologischen Diskussion um „Blasphemie“ darstellt. Ein drängendes Anliegen besteht nicht nur in der Frage nach der Erkenntnis dessen, was unter „Blasphemie“ verstanden werden kann, sondern auch darin, herauszufinden, in welchem Verhältnis christliche Glaubensüberzeugungen zu dem Phänomen stehen. „Blasphemie“ wurde in der Vergangenheit und auch heute noch bisweilen geradezu martialisch geahndet<sup>16</sup>. Der Grund dafür scheint zumindest partiell in der Annahme zu liegen, Gott könne durch „blasphemische“ Vergehen beleidigt bzw. gekränkt

<sup>14</sup> Vgl. ebd, 3: „Man denke etwa an die kirchliche Kritik an Madonna, die während ihrer Tournee 2005 mit einer Dornenkrone auf dem Kopf an einem Kreuz hing“; „man denke an die heftigen Reaktionen auf Manfred Deix' Jesus-Karikaturen oder auf Deborah Sengls gekreuzigtes Huhn“; „man denke an die Verurteilung der Band Pussy Riot in Russland, deren Auftritt in der Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau Patriarch Kyrill I. als Blasphemie bezeichnet“; vgl. auch J.-P. Wils, Gotteslästerung, 39-43.

<sup>15</sup> Vgl. 1. Kapitel.

<sup>16</sup> Vgl. G. Schwerhoff, Zungen wie Schwerter; Y. Sherwood, Blasphemy; D. Lawton, Blasphemy; L. Levy, Blasphemy; M. F. Graham, The Blasphemies of Thomas Aikenhead u. v. m.

werden. Die Diskussion um die faktische Möglichkeit, Gott beleidigen zu können, bildet das theologische Herzstück der vorliegenden Arbeit. Um die Frage nach Gottes potentieller Kränkungsanfälligkeit adäquat beantworten zu können, bietet sich eine gründliche Analyse der Glaubensüberzeugungen an, insofern sie „Blasphemie“ betreffen.

# Methodik

Was also ist „Blasphemie“? Um diese Frage beantworten zu können, genügt es nicht, das Phänomen lediglich auf der Bühne zu beobachten. Ein Blick hinter die Kulissen scheint angebracht zu sein. „Blasphemie“ an sich, so der deutsche Philosoph *Christoph Türcke*, sei ein „nichts-sagender Tatbestand“<sup>1</sup>. Er fügt hinzu: „Worauf es ankommt, sind die konkreten Umstände: Wer verhöhnt wie welche Religion? Wer fühlt sich beleidigt und warum?“<sup>2</sup>

Genau dies ist des Pudels Kern. Hier beginnt der spannende Teil der Vorstellung. Wo aber soll man beginnen, möchte man das Problem einer adäquaten Bestimmung von „Blasphemie“ einkreisen? Denn obwohl zahlreiche Definitionen von „Blasphemie“ existieren, bleibt eine eindeutige, präzise, allgemeingültige Bestimmung des Phänomens prekär. Nimmt man die von *Türcke* erwähnten „konkreten Umstände“ des Phänomens in den Fokus<sup>3</sup>, ist ein Anhaltspunkt gefunden.

Was ist noch von elementarer Bedeutung? Eine terminologische Differenzierung ist bei wissenschaftlichen Untersuchungen von nahezu unschätzbarem Wert. Gerne beruft man sich hierbei auf „Tatsachen“. Doch was von wem und in welchem Kontext als „Tatsache“ anerkannt wird, ist umstritten. „Blasphemie“ ist zweifellos ein gesellschaftliches Phänomen. M. E. ist es möglich, die bloße Existenz des Phänomens „Blasphemie“ hinreichend mit *John Searles* Theorie der Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufgrund der Differenzierung sog. „institutioneller Tatsachen“ („*institutional fact*“)<sup>4</sup> und „roher Tatsachen“ („*brute facts*“)<sup>5</sup> erklären zu können. Nach *Searle* existieren gewisse

1 Vgl. <https://www.zeit.de/1994/13/blasphemie/seite-3>, 09.10.2015.

2 <https://www.zeit.de/1994/13/blasphemie/seite-3>, 22.02.2018.

3 Vgl. [https://www.spiegel.de/thema/anschlag\\_auf\\_charlie\\_hebdo/](https://www.spiegel.de/thema/anschlag_auf_charlie_hebdo/), 16.02.2019; [www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/christen-zeigen-muslimen-wegen-blasphemie-an](http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/christen-zeigen-muslimen-wegen-blasphemie-an), 16.02.2019; [https://file:///C:/Users/Sandra/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge\\_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/artikel\\_3450\\_pfarrerblatt%20\(1\).pdf](https://file:///C:/Users/Sandra/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/artikel_3450_pfarrerblatt%20(1).pdf), 16.02.2019; <https://www.domradio.de/themen/christenverfolgung/2018-12-15/zwei-christen-pakistan-wegen-blasphemie-zum-tod-verurteilt>, 16.02.2019.

4 Vgl. J. Searle, Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit, 40 ff.

5 Vgl. ebd., 43 ff.

„Dinge“ wie „Geld, Eigentum, Regierungen und Ehen“<sup>6</sup> als offenbar „institutionelle Tatsachen“, d. h. als für prinzipiell jedermann objektiv erfahrbare und damit real existierende Tatsachen. Wie Searle aufgezeigt hat, erweist sich eine präzise Differenzierung solcher „institutioneller Tatsachen“ und „roher Tatsachen“ (physikalische bzw. materielle Dinge wie z. B. die Erde, den *Mount Everest*, Flüsse, Meere usw.) als sinnvoll. Ein gesellschaftliches Phänomen wie die „Ehe“ (oder eben auch „Blasphemie“) existiert nicht unabhängig vom menschlichen Bewusstsein<sup>7</sup>. „Institutionelle Tatsachen“ hängen vom Bewusstsein lebender Personen ab. Die Existenz eines Berges, eines Flusses usw. ist jedoch augenscheinlich nicht an die Existenz menschlichen Bewusstseins gebunden<sup>8</sup>.

M. E. ist das, was für die „Ehe“ als sprachliches und soziales Phänomen, als sog. „institutionelle Tatsache“ gilt, auch für „Blasphemie“ relevant. In der vorliegenden Arbeit wird konsequent die These vertreten, dass „Blasphemie“ eine „institutionelle Tatsache“ *menschlicher* und insbesondere *religiöser* Gesellschaften darstellt<sup>9</sup>, die nicht unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert. Gerd Schwerhoff bezeichnet in diesem Sinne „blasphemische“ Phänomene (vorsichtig formuliert) als „[...] – sehr *real* wirkende – soziale Tatsachen.“<sup>10</sup> Des Weiteren wird die Behauptung aufgestellt, dass das Phänomen „Blasphemie“ nahezu ausschließlich durch *variable, explizite, situationsspezifische Merkmale* bestimmt wird bzw. zustande kommt. Im ersten Kapitel wird diese These ausführlich dargestellt und der Versuch unternommen, eine möglichst umfassende, allgemein gültige Definition in Form eines Kommunikationsmodells unter den eben knapp skizzierten Prämissen aufzuzeigen.

6 Ebd., 10.

7 Vgl. dazu auch: Y. Sherwood, *Blasphemy*, 2-3; 12: “Blasphemy is a very different kind of topic to others in the *Very Short Introductions* series. It is not like Hobbes, biometrics, migration or electricity: people, technologies, and phenomena that clearly exist. But nor is it quite like, say, the ‘Renaissance’: a word that is sometimes put in quotation marks to show that this idea of an epoch was constructed by later generations. Quotation marks around ‘the Renaissance’ show that the concept should be taken with a pinch of salt. [...] Blasphemy is particularly interesting because it has always been accompanied by a health warning and the argument that Blasphemy does not and should not exist.”

8 Vgl. J. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, 10 ff.

9 Das hat nichts damit zu tun, dass „Blasphemie“ hier als „rein“ religiöses Phänomen betrachtet wird, was auch immer das bedeuten soll: vgl. dazu Y. Sherwood, *Blasphemy*, 10.

10 G. Schwerhoff, *Verfluchte Götter*, 17.

Noch einmal zusammengefasst: Demgemäß wäre „Blasphemie“ als „institutionelle Tatsache“ ein gesellschaftliches Phänomen, das ausschließlich in Dependenz von bestimmten gesellschaftlichen religiösen Vorstellungen existiert und von den jeweiligen dominierenden situationsspezifischen Merkmalen definiert wird. Unter Voraussetzung dieser Prämisse erscheint eine terminologische Präzisierung des Begriffs durchaus umsetzbar. Im ersten Kapitel wird ein definitorisches Kommunikationsmodell zu „Blasphemie“ vorgestellt. Ausgehend von dieser Definition, die das Grundmuster der vorliegenden Arbeit bildet, wird die Annahme vertreten, dass verschiedene, hier als „Dimensionen“ bezeichnete Bereiche von „Blasphemie“ existieren. Den ersten Teil bildet die Analyse der sog. „Theologischen Dimension“ von „Blasphemie“. Im Fokus steht hier „Blasphemie“ als Gotteslästerung. Die elementare Frage lautet hier: Kann Gott durch „Blasphemie“ beleidigt werden? Was sind die Voraussetzungen dafür, dass Gott beleidigt werden kann?

Auf das erste Kapitel „Theologische Dimension“ folgt das zweite Kapitel mit einer Analyse der sog. „Ideologiekritischen Dimension“ von „Blasphemie“. Hierbei fungiert das Phänomen als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator. An dieser Stelle wird deutlich, dass „Blasphemie“ als eine Art „Lackmus-Test“ in Erscheinung treten kann<sup>11</sup>, der krasse Änderungen bestimmter gesellschaftlicher Normen und Werte anzeigt, aber auch auslöst.

Im dritten Kapitel wird als dritte Dimension eine „Psychologische Dimension“ von „Blasphemie“ vorgestellt. Diese letzte Dimension von „Blasphemie“ erweist sich als besonders relevant für das Verständnis des Phänomens in der Gegenwart. Hier werden vordergründig Themen wie die Verletzung religiöser Gefühle, die Diskussion zwischen „Blasphemie“ und Meinungsfreiheit und der „Gotteslästerungsparagraph“ 166 StGB untersucht. Nachdem dies eine fundamentaltheologische Arbeit ist, werden die Dimensionen von „Blasphemie“ entsprechend aus überwiegend fundamentaltheologischer Perspektive betrachtet, gewertet und präsentiert.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Y. Sherwood, *Blasphemy*, 7: “Blasphemy is a litmus test of changing values: a marker of how the limits of the thinkable, the sayable, and the presentable change over time.”



# Prolog

## „Blasphemie“ – ein klassisches Drama

“All great truths begin as blasphemies.”

*George Bernard Shaw*

“All great truths begin as blasphemies.” Dieses Zitat, das von *George Bernard Shaw* stammt<sup>1</sup>, klingt provokant, geradezu „blasphemisch“. „New truth is outrageous, blasphemous.“, echot *Yvonne Sherwood*<sup>2</sup>. Kann eine solche These faktisch wahr bzw. rational gerechtfertigt sein? Das wird sich im Laufe der vorliegenden Arbeit zeigen. Zunächst soll das Bühnenstück „Blasphemie“ mit folgendem Beispiel eröffnet werden:

Der umstrittene englische Künstler *Damien Hirst* ließ sich von der Passion *Christi* inspirieren. Allerdings nicht von der biblischen Erzählung, sondern von der kinematographischen Version *Mel Gibsons*. In Folge dessen gestaltete er künstlerische Bilder, wie „Jesus ist entblößt“ (die Fotografie einer nackten Frau mit Dornenkrone auf dem Kopf) oder „Jesus stirbt am Kreuz“ (ein Holzkruzifix, beklebt mit unzähligen Zigarettenstummeln)<sup>3</sup>. Diese Bilder sind Teil eines kompletten Zyklus, der den Namen „Kreuzwegstationen“ trägt. Besagte Bilder wurden 2004 in der *Gagosian Gallery* in *London* ausgestellt<sup>4</sup>. Ist das „Blasphemie“? Und handelt es sich dabei, wie *George Bernard Shaw* behauptet, um eine „great truth“, eine tiefgreifende Wahrheit, die der Künstler verkünden möchte?

Um diese Fragen beantworten zu können, wird in den folgenden Kapiteln bzw. „Akten“ das Bühnenstück „Blasphemie“ aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden. Zunächst beginnt jedoch der

1 Vgl. *Y. Sherwood*, *Blasphemy*, 27. Vgl auch: [https://thefourthrevolution.org/wordpress/archives/4399?doing\\_wp\\_cron=1690306708.1103360652923583984375#:~:text=%E2%80%9CAll%20great%20truths%20begin%20as,a%20few%20problems%20by%20itself,25.07.2023.](https://thefourthrevolution.org/wordpress/archives/4399?doing_wp_cron=1690306708.1103360652923583984375#:~:text=%E2%80%9CAll%20great%20truths%20begin%20as,a%20few%20problems%20by%20itself,25.07.2023.)

2 Vgl. *Y. Sherwood*, *Blasphemy*, 27.

3 <https://www.spiegel.de/politik/damien-hirst-a-4033fe57-0002-0001-0000-000030833390,25.07.2023.>

4 Ebd., 25.07.2023.

erste Akt mit der Präsentation einer Methode, „Blasphemie“ möglichst umfassend definieren zu können. Darauf basieren die verschiedenen Dimensionen des Phänomens, die in den daran anschließenden Kapiteln vorgestellt und diskutiert werden. Vorhang auf also für den ersten Akt von „Blasphemie“!

# Erster Akt: Die Definition von „Blasphemie“

“Why then 'tis none to you; for there is  
nothing either good or bad,  
but thinking makes it so.”

*William Shakespeare*  
(*Hamlet Act 1, Scene 2*)



© Sandra Lochbrunner

## 1.1 „Blasphemie“ – ein polydimensionales Phänomen

“Why is there all this stuff about blasphemy?“, fragte *George Harrison* 1966 im *Evening Standard*. “If Christianity’s as good as they say it is, it should stand up to a bit of discussion.”<sup>1</sup>

Konkret bezieht sich *Harrison* hier auf die Diskussion um „Blasphemie“ in dem berühmt-berüchtigten Film „*Life of Brian*“ der *Monty Pythons*, den der *Beatle* finanzierte<sup>2</sup>. Warum also all das Getue um „Blasphemie“? Seine Frage ist berechtigt. Das Christentum sollte eine kleine Auseinandersetzung verkraften, wenn es so gut ist, wie es behauptet, fährt *Harrison* fort. M. E. eine interessante Perspektive, die es näher zu betrachten gilt. Es ist ein Gedanke, der die vorliegende Dissertation durchziehen wird. „Blasphemie“ soll hier kontrovers diskutiert werden. Das Resultat mag vielleicht überraschend sein. Man wird sehen.

Die Idee für „*Life of Brian*“, der als „*most blasphemious film ever*“<sup>3</sup> titulierte wurde, entstand zunächst aus der Überlegung heraus, tatsächlich einen ersten *Comedy-Film* über den *Messias* drehen zu wollen. Doch während eines eingehenden Bibelstudiums verwarfen die *Pythons* diesen Gedanken wieder. Sie fanden nichts an *Jesus*, das sie karikieren wollten<sup>4</sup>. Stattdessen sollte ein sprichwörtlicher „*loser*“ als wesentliches Satireelement erhalten: die Figur des „*Brian*“ war geboren.

“It was quite obvious that there was very little to ridicule in Jesus’s life, and therefore we were onto a loser,” said Michael Palin in 1979. “Jesus was a very straight, direct man making good sense, so we decided it would be a very shallow film if it was just about [him].”<sup>5</sup>

Doch weshalb gilt der Film dann als „blasphemisch“, sogar als „*most blasphemious film ever*“, wenn er gar nicht direkt gegen den *Messias*

1 <https://www.bbc.com/culture/article/20190822-life-of-brian-the-most-blasphemous-film-ever>, 09.02.2025.

2 Vgl. ebd., 09.02.2025.

3 Ebd., 09.02.2025.

4 Vgl. ebd., 09.02.25.

5 Ebd., 09.02.2025.

gerichtet ist? Es scheint an dieser Stelle angebracht, sich den Begriff „Blasphemie“ näher vor Augen zu führen. *Yvonne Sherwood* stellt in diesem Zusammenhang eine grundlegend wichtige Frage: „Wie kann ein Begriff, der sich auf die Beleidigung der Götter in himmlischen Sphären bezieht, hier auf der Erde eine Bedeutung haben?“<sup>6</sup> Etymologisch betrachtet, so *Sherwood*, komme der Begriff „Blasphemie“ dem der sog. *hate speech* sehr nahe<sup>7</sup>.

Das Wort „Blasphemie“ bedeutet „verletzende Rede“ oder „Verletzung der Ehre/des Rufes“: Beleidigung, Rufschädigung, Verleumdung. Es wird angenommen, dass der erste Teil des Wortes vom griechischen *blaptō* („verletzen“) abstammt. Der zweite Teil, *phēmē*, kann „Sprechen“, „Rede“ oder „Äußerung“ bedeuten, aber auch „Ruhm“ oder „Ansehen“. Daher auch das lateinische Wort *fama* und der Name der griechischen Göttin des Ruhmes und des Gerüchts: *Phēmē*.<sup>8</sup>

So stammt der Begriff „Blasphemie“ ursprünglich aus dem Griechischen<sup>9</sup> und Lateinischen, sei später in die europäischen Sprachen transferiert worden, bis schließlich das Christentum „Blasphemie“ in der ganzen Welt bekannt gemacht habe<sup>10</sup>. Prinzipiell betrachtet handelt es sich bei „Blasphemie“ also offenbar um irgendeine Form der Beleidigung, der Lästerung, der Kritik, der Kränkung religiöser Entitäten<sup>11</sup> (deren Anhänger bzw. Gläubige eingeschlossen). In Wörterbüchern werde das Phänomen häufig als *profanes* bzw. *entweihendes Sprechen über Gott* bzw. *heilige Dinge* umschrieben<sup>12</sup>. Ganz allgemein lässt sich wohl die Behauptung aufstellen, dass „Blasphemie“ sich durch einen sowohl spezifisch religiösen wie auch kulturell-gesellschaftlichen Bezug auszeichnet, wobei sie nicht auf monotheistische Religionen beschränkt ist<sup>13</sup>.

6 Y. Sherwood, Blasphemie, 8.

7 Vgl. ebd., 8.

8 Ebd., 8.

9 Vgl. T. Laubach, Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?, 53.

10 Vgl. Y. Sherwood, Blasphemie, 9.

11 Vgl. H.-P. Mathys, Blasphemie im Alten Testament, 111.

12 Vgl. Y. Sherwood, Blasphemie, 9.

13 Vgl. Vgl. M. D. Wüthrich u. M. Gockel, Einleitung. Aktualität, Multiperspektivität und theologische Reflexion, 4 ff.

“Where organized religion exists, blasphemy is taboo.”<sup>14</sup>, erklärt *Levy*. Monotheistische Religionen besäßen kein Monopol, was die Konzeption von “Blasphemie” angeht<sup>15</sup>. In diesem Sinne subsumiert auch *Thomas Laubach*:

Blasphemie ist das griechische Wort für Rufschädigung, für Lästerung. Wer Blasphemie sagt, meint im Allgemeinen, dass Gott oder Götter, religiöse Symbole und Gestalten, Lehren oder Vertreter der Religion herabgewürdigt werden. In allen vormodernen Kulturen gilt die Blasphemie als schwerstes Delikt. [...] Nichts war verwerflicher, als sich über Gott, den Glauben, Priester und Glaubende lustig zu machen, all das zu verspotten, was als heilig schlechthin galt.<sup>16</sup>

„Blasphemie“ war bereits den Babyloniern bekannt. Sie verwendeten den Terminus bereits ungefähr 1000 vor Christus<sup>17</sup>. In der sog. „*Babylonischen Theodizee*“ findet sich heute – in englischer Übersetzung – der vermutlich älteste, schriftlich überlieferte bekannte Satz, der von „Blasphemie“ berichtet: „You have forsaken right and **blaspheme** [*Hervorh. durch die Verfasserin*] against your god‘ designs.”<sup>18</sup>

Bereits hier werden zwei entscheidende Konstituenten von „Blasphemie“ genannt. Erstens: wer „Blasphemie“ begeht, verstößt gegen das, was *richtig, orthodox* bzw. *gesetzlich vorgeschrieben* ist, und zweitens: er verstößt gegen die *gottgegebene* und *gottgewollte Ordnung*<sup>19</sup>. „Blasphemie“ spielte im antiken Griechenland, ebenso wie bei den Römern

14 L.W. Levy, *Blasphemy*, 3.

15 Vgl. ebd., 3.

16 T. Laubach, *Blasphemie als moralische Kategorie*, 69. Vgl. dazu auch: A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 2-3.

17 Das zeigt die sog. „*Babylonische Theodizee*“. Vgl. H. Merkel, *Gotteslästerung*, in: T. Klauser (Hg.) u. a., *Reallexikon für Antike und Christentum – Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Bd. XI, Stuttgart 1981, Sp. 1186.

18 W. G. Lambert, *The Babylonian Theodicy*, 76-77. Die Fassung des Originaltextes der sog. *Babylonischen Theodizee* lautet wie folgt: „ki-it-ta ta-at-ta-du-ma ú-sur-ti ili ta-na-su“.

19 Vgl. L. W. Levy, *Blasphemy*, 3: “Any pagan society, whether as civilized as ancient Egypt or as primitive as idolworshipping natives on Papua, can imagine superior beings or spirits that influence man’s destiny; every religious society will punish the rejection or reviling of its gods.”

eine Rolle<sup>20</sup>. Auch hier dominierte die Annahme, dass das menschliche Leben in der Gemeinschaft elementar von einer göttlichen Ordnung bestimmt wird. Indem der „Blasphemiker“ den göttlichen Ursprung lästert, beleidigt, kritisiert oder einfach anzweifelt bzw. ablehnt, bringt er die bis dahin bestehende göttliche bzw. religiöse und damit auch die politisch-soziale Ordnung ins Wanken<sup>21</sup>.

Damit nimmt der „Blasphemiker“ eine Außenseiterrolle an und wird zur Gefahr für die religiöse Gemeinschaft<sup>22</sup>. Aufgrund der Annahme, dass Gott Existenz und Ordnung der religiösen menschlichen Gemeinschaft begründet, ermöglicht und aufrechterhält, wird es zum obersten Gut, das beschützt werden müsse. Daher sei es unantastbar, tabu, heilig. Dementsprechend formulierte *Ricky Gervais*, ein britischer Comedian und Radiomoderator, via *Twitter* bzgl. „Blasphemie“: „Blasphemy: a law to stop an all-powerful, supernatural deity from getting its feelings hurt.“<sup>23</sup> Dabei tritt die Diskrepanz zwischen dem so bezeichneten „Heiligen“ und „Blasphemie“ (als dessen nicht „akzeptabler Entweihung“) klar umrissen hervor:

Because blasphemy is an intolerable profanation of the sacred, it affronts the priestly class, the deep-seated beliefs of worshippers, and the basic values that a community shares.<sup>24</sup>

Somit zog das Verhalten des „Blasphemikers“ bzw. der „Blasphemiker“ häufig gravierende Konsequenzen nach sich<sup>25</sup>, auch wenn letzten

20 Vgl. H. Merkel, Gotteslästerung, in: T. Klauser (Hg.) u. a., Reallexikon für Antike und Christentum – Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. XI, Stuttgart 1981, Sp. 1186: „Auch die griech.-röm. astrologischen Texte, in denen angedeutet wird, dass G[otteslästerung] zum Schicksal von Menschen gehört, die unter einer bestimmten Konstellation geboren sind, lassen erkennen, dass es sich um ein weit verbreitetes Phänomen bei sozial Schlechtgestellten handelt.“

21 Zumindest so lange Staat und Religion nicht getrennt veranlagt sind.

22 Vgl. J.-P. Wils, Gotteslästerung, 87; L. W. Levy, 3; M. F. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*; K. Laermann, „Alle Gewalt ist von Gott!“, 31.

23 <https://mobile.twitter.com/rickygervais/status/570563370744750081?lang=de>, 16.09.2021.: „a law to stop an all-powerful, supernatural deity from getting its feelings hurt.“

24 L. W. Levy, *Blasphemy*, 3.

25 Vgl. ebd., 3: „Punishing the blasphemer may serve any one of several social purposes in addition to setting an example to warn others. Punishment propitiates the offended deities by avenging their honor, thereby averting divine wrath: earthquakes, infertility, lost battles,

Endes eine breitgefächerte Auswahl an eher moderaten bis drakonischen Strafmaßnahmen existierte<sup>26</sup>. Der Gedanke der Kollektivschuld bestimmt maßgeblich, dass die gesamte Gemeinschaft anstelle des „Blasphemikers“ oder der „Blasphemiker“ bestraft werde, es sei denn, der/die „Blasphemiker“ werden für sein/ihr Vergehen von der Obrigkeit zur Rechenschaft gezogen, bevor göttliche Sanktionen über die betroffene Gemeinschaft hereinbrechen. Auch in eher liberalen und hochzivilisierten Kulturen, in denen überwiegend Toleranz dominierte, zählte „Blasphemie“ daher oft zu den inakzeptablen Verbrechen<sup>27</sup>.

Was allerdings letzten Endes als „blasphemisch“ gewertet wird und was nicht, erscheint eher willkürlich und subjektiv<sup>28</sup>. Aufgrund dessen gestaltet es sich schwierig, „Blasphemie“ eindeutig und allgemeingültig definieren zu können<sup>29</sup>. Tatsächlich ist das wohl die sprichwörtliche Kröte, die jeder, der „Blasphemie“ erforscht, schlucken muss: es kann theoretisch nahezu alles als „Blasphemie“ betrachtet werden. Gäbe es aber aufgrund dieses Umstands keine Möglichkeit, das Phänomen umfassend definieren zu können, dann wäre der Begriff in wissenschaftlicher Hinsicht nutzlos und damit obsolet. Um eine sachliche, möglichst präzise und umfassende Definition kommt man im Zuge einer wissenschaftlichen Arbeit über „Blasphemie“ also nicht herum. Wie aber lässt sich ein Phänomen adäquat erfassen, das eben alles und nichts sein kann?

Um eine Vorstellung davon zu erhalten, was alles als „Blasphemie“ gewertet werden kann, empfiehlt es sich, einige Beispiele Revue passie-

floods, plagues, or crop failures.” Vgl. zu den verhängten Strafen auch J.-P. Wils, Gotteslästerung, 89 ff.

26 Vgl. dazu die Analyse von F. Loetz in ihrem Werk: *Mit Gott handeln: Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen*.

27 Vgl. L. W. Levy, 4: “Athens in the fifth century B. C. reached cultural peaks that rivaled the finest achievement of mankind for about the next two thousand years. Freedom of expression was an Athenian boast and a source of accomplishment, but the taboo against reflecting on the gods, whom the Greeks invented in their own image, jeopardized even the highest-placed citizens. Impiety was the Greek equivalent of blasphemy. The penalties for impiety circumscribed the prevailing spirit of free inquiry. One could criticize the state but not mock or repudiate its gods, or defile the customary manner of honoring them.”

28 Vgl. H.-P. Mathys, *Blasphemie im Alten Testament*, 102 ff. Vgl. auch Y. Sherwood, *Blasphemie*, 10.

29 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemie*, 8 ff.

ren zu lassen: moralisches Fehlverhalten kann als „Blasphemie“ gewertet werden<sup>30</sup>, unerlaubte (sexuelle) Ausschweifungen, Trunksucht, Abweichungen von der Orthodoxie, partiell auch Häresie<sup>31</sup>. Beleidigungen der Gottesmutter und der Heiligen galten als „blasphemisch“<sup>32</sup>. Dergleichen Fluchen, Schwören und Beschimpfen<sup>33</sup>. In der Gegenwart spielt insbesondere die Verletzung religiöser Gefühle eine Rolle. Alles, was den Gläubigen verletzt oder kränkt, kann als „Blasphemie“ bezeichnet werden<sup>34</sup>.

Nach der Ausstrahlung seines Films „*Submission*“ über die Unterdrückung der Frau durch den Islam<sup>35</sup> wurde der niederländische Filmmacher *Theo van Gogh* wegen „Blasphemie“ ermordet: „[...] der Bekennerbrief, der auf dem toten Körper des Theo van Gogh aufgespießt war, ließ keinen Zweifel über das Motiv aufkommen – eben Rache für gotteslästerliches Verhalten, für die Provokation des Höchsten [...]“<sup>36</sup>.

Auch die „Satanischen Verse“ *Salman Rushdies* wurden als „Blasphemie“ betrachtet, was den Aufruf zur Fatwa gegen den Autor nach sich zog<sup>37</sup>. Als „blasphemisch beleidigend“ empfanden religiöse Anhänger auch die *Mohammed*-Karikaturen<sup>38</sup> in den Zeitschriften „*Jyllands-Posten*“<sup>39</sup> und „*Charlie Hebdo*“<sup>40</sup>, die Papst-Karikaturen in der Zeitschrift „*Titanic*“<sup>41</sup>. Ebenso die Aufführung „*Idomeneo*“ *Mozarts*, die „[...] in der Berliner Staatsoper kurzfristig abgesetzt worden war, weil man islami-

30 Vgl. G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 36.

31 Vgl. J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 86 ff.

32 Vgl. ebd., 93.

33 Vgl. G. Schwerhoff, *Verfluchte Götter*, 140-149; Ders., *Zungen wie Schwerter*, 21 ff.; J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 96.

34 Vgl. J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 15 ff. Vgl. auch G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 13; Ders., *Verfluchte Götter*, 19 ff.

35 Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Theo\\_van\\_Gogh\\_\(Regisseur\)#Attentat](https://de.wikipedia.org/wiki/Theo_van_Gogh_(Regisseur)#Attentat), 25.11.2023.

36 J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 15. Vgl. dazu: ebd., 39.

37 Vgl. <https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/nach-attacke-auf-rushdie-was-bekannt-ist-101.html#:~:text=Rushdie%20war%20vor%20mehr%20als,zur%20T%C3%B6tung%20des%20Autors%20aufforderte.>, 01.03.2025.

38 Vgl. dazu: N. Kermani, *Hassbilder und Massenhysterie. Die Genese eines Skandals, bei dem beide Seiten versagt haben: der Streit um die Mohammed-Karikaturen*, 63-70.

39 <https://www.lpb-bw.de/karikaturenstreit>, 01.03.2025.

40 <https://www.tagesschau.de/ausland/charlie-hebdo-263.html>, 01.03.2025.

41 <https://www.sueddeutsche.de/medien/papst-titelbild-presserat-ruengt-satiremagazintitanic-1.1480955>, 01.03.2025.

sche Gewalt als Konsequenz der szenischen Enthauptung dreier Religionsstifter – Buddha, Jesus und Mohammed – befürchtete.“<sup>42</sup>

Dergleichen die *Jesus*-Karikaturen in der Zeitschrift „*Profil*“, Schroeters Film „*Das Liebeskonzil*“<sup>43</sup>, *Madonnas* Auftritt mit Dornenkrone, der darin gipfelte, dass sie sich „[...] symbolisch ans Kreuz schlagen ließ [...]“<sup>44</sup>, das Werk „*Piss Christ*“ des Künstlers *Andres Serrano*<sup>45</sup>, der gekreuzigte Frosch *Martin Kippenbergers*<sup>46</sup> uvm. Tatsächlich spielt es bei den genannten Beispielen offenbar keine Rolle, ob „Blasphemie“ intendiert ist oder nicht. Hier ist ein erster Anhaltspunkt. Die Intention scheint keineswegs prinzipiell eine Rolle spielen zu müssen. Im Hochmittelalter dagegen, so *Jean-Pierre Wils*, wurde allerdings zwischen intendierter und unbeabsichtigter Gotteslästerung unterschieden<sup>47</sup>. Nachdem nun einige Möglichkeiten skizziert wurden, was als „Blasphemie“ betrachtet werden kann, sollen einige Definitionsmöglichkeiten vorgestellt werden. *Wils* beispielsweise führt die vielfältigen Möglichkeiten der Anwendbarkeit des „Blasphemie“ – Begriffs auf die Existenz unterschiedlicher semantischer „Felder“ zurück:

Wenn man auf diese Wandlungen zurückschaut, lässt sich ein dreifaches semantisches Feld mit jeweils sehr unterschiedlichen Kennzeichen feststellen, das als Kontext für die Gotteslästerung fungieren kann: das metaphysische Feld oder das morphologische Feld der Theologie mit

42 J.-P. Wils, Gotteslästerung, 40.

43 [https://de.wikipedia.org/wiki/Das\\_Liebeskonzil](https://de.wikipedia.org/wiki/Das_Liebeskonzil), 06.03.2018.

44 J.-P. Wils, Gotteslästerung, 41.

45 Vgl. <https://www.zeit.de/kultur/kunst/2012-09/andres-serrano-ausstellung-new-york>, 06.03.2018; Vgl. T. Laubach, Blasphemie als moralische Kategorie, 70 f. Vgl. auch: ders., Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?, 56–57: „Auf den ersten Blick zeigt die Installation des US-amerikanischen Künstlers und Fotografen Andres Serrano ein traditionelles Kruzifix in warmen Gelb- und Rottönen. Was daran blasphemisch ist, erschließt sich nicht unmittelbar. [...] Serrano nennt sein Werk ‚Immersion (Piss Christ)‘: Es ist eine 1987 veröffentlichte Fotografie. Sie zeigt ein Plastikkreuz in einem durchsichtigen Behälter, das Serranon in seinem eigenen Urin versenkte. Serrano, der vielfach mit den Themen Sexualität und Körperlichkeit arbeitet, ist bekennender Christ.“ (56)

46 Y. Sherwood, Blasphemie, 13 ff.

47 J.-P. Wils, Gotteslästerung, 92.

ihrem Gottesbezug; das institutionelle Feld oder das morphologische Feld der Soziologie mit ihrem Moralbezug; das identitätspraktische Feld oder das morphologische Feld der Psychologie.<sup>48</sup>

Nach dieser ersten vorsichtigen Annäherung an eine sachliche Begriffsbestimmung des Phänomens wird das Problem einer adäquaten und möglichst umfassenden Definition im nächsten Kapitel genauer erläutert. *Wils'* Definition von „Blasphemie“ wird im folgenden Kapitel neben anderen ausführlicher dargestellt, da das in der vorliegenden Dissertation erarbeitete definitorische Kommunikationsmodell u. a. wesentlich davon inspiriert wurde.

## 1.2 „Blasphemie“ und das Problem einer allgemein gültigen Definition

Under Christianity, “blasphemy” became so bloated with meanings that it burst all bounds, becoming almost meaningless. By the year 400, “blasphemy” was hardly more than a vile epithet, and in a confused way similar to the concept of “heresy”. The word “heresy” originally meant factionalism, which was a form of blasphemy to early Christians because it exposed the true faith to contention, even scorn.<sup>49</sup>

*Levy* umschreibt hier die Schwierigkeit, „Blasphemie“ präzise fassen zu können. *Schwerhoff* kritisiert allerdings die Auffassung *Levys*, das Konzept „Blasphemie“ mit dem der „Häresie“ synonym zu setzen<sup>50</sup>. Die Gleichsetzung von „Blasphemie“ und Häresie sei ein in der Forschung weitverbreitetes Missverständnis. Die Wurzel dieses Missverständnisses liege darin begründet, dass „[...] der Vorwurf der Blasphemie gerade gegen konkurrierende Bekenntnisse im Innern der jeweiligen Religionsgemeinschaft vorgebracht [...]“<sup>51</sup> wurde. Während unter dem Konzept „Häresie“ prinzipiell „Irrglaube“ verstanden werde, und es bei Ket-

48 Ebd., 18.

49 L. W. Levy, *Blasphemy*, 31.

50 Vgl. G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 74.

51 G. Schwerhoff, *Verfluchte Götter*, 20-21.

zerei prinzipiell um den „falschen Glauben“ gehe, meine das Konzept „Blasphemie“ eine Schmähung des „richtigen Glaubens“<sup>52</sup>.

Häresie konnte (musste aber nicht) Ausdrucksformen entwickeln, die von der Gegenseite als lästerlich empfunden wurden; Blasphemie konnte umgekehrt ganz ohne häretischen Subtext daherkommen.<sup>53</sup>

Nach dieser kategorialen Unterscheidung der Konzepte „Häresie“ und „Blasphemie“ werden im Folgenden verschiedene Definitionskonzepte angerissen, um das Problem einer adäquaten sachgerechten Definition von „Blasphemie“ zu verdeutlichen. Wie bereits im vorhergehenden Kapitel angedeutet, versucht der belgische Philosoph *Jean-Pierre Wils* das Problem der Definition „blasphemischer“ Phänomene durch eine Einteilung in unterschiedliche semantische Felder zu lösen, wobei er sich am Verlauf der Geschichte orientiert. Jedes dieser Felder lasse, so *Wils*, einen deutlich zielgerichteten Fokus auf die Gotteslästerung erkennen. In vielen Fällen würden sich einzelne Bereiche thematisch überlappen, doch singulär und für sich genommen wäre der gotteslästerliche Kontext ersichtlicher<sup>54</sup>. Die Komplexität und Unüberschaubarkeit „blasphemischer“ Phänomene führe zu der Schwierigkeit, eine präzise und klare Einteilung vornehmen zu können. *Wils* geht davon aus, dass das Phänomen im ersten Feld, dem morphologischen Feld der Theologie, noch „[...] streng kodiert und präzise sanktioniert“<sup>55</sup> werden könne. Die metaphysische Basis von „Blasphemie“ sei exakt und authentisch, auch wenn die daraus resultierende Bedrohung an den zu befürchteten Erschütterungen der gesellschaftlichen Ordnung ersichtlich werde<sup>56</sup>.

Daher sei das Interesse im ersten morphologischen Feld der Theologie groß, den Gotteslästerer zu bestrafen, um nicht himmlische Sanktionen herauszufordern. Deren verheerende Folgen würden für den Menschen ein unkalkulierbares Risiko darstellen. Im zweiten Feld, dem

52 Vgl. ebd., 21.

53 Ebd., 21.

54 Vgl. J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 18.

55 Ebd., 18.

56 Vgl. ebd., 18.

institutionellen Feld der Soziologie, ginge es bei dem Phänomen jedoch primär um die „*stabilitas ordinis*“ und weniger um die Ehre des Allmächtigen<sup>57</sup>. Moral und Religion würden hier als elementares Standbein einer funktionierenden gesellschaftlichen Ordnung betrachtet und daher sei es angebracht, sie in höchstem Maße zu schützen<sup>58</sup>. Der Gotteslästerer zeichne sich in diesem Feld dadurch aus, dass er die bestehende moralisch-ethische Ordnung ins Wanken bringen möchte. Sein Mittel bestehe darin, die gegenwärtigen Basiselemente religiöser Natur in Zweifel zu ziehen bzw. anzuprangern und zu diffamieren. Dieses Unterfangen werde dann häufig als „blasphemisch“ bezeichnet.

*Wils* ordnet insbesondere die Zeit der Aufklärung diesem Bereich zu und konstatiert, dass der göttliche Zorn aufgrund differenzierter aufklärerischer Ausführungen nicht länger als Konsequenz für „blasphemische“ Vergehen befürchtet worden sei. Im dritten Feld, dem identitätspraktischen Feld der Psychologie, ginge es prinzipiell um den Faktor Identitätssicherung. Die Folgen bestünden in einem sehr ins Uncharfe gezogenen „Blasphemie“ – Begriff: „Jede Identitätskränkung kann zu einer Kränkung des Höchsten und Heiligsten anschwellen. Die Lästerung Gottes wird demnach zu einer Allzweckwaffe.“<sup>59</sup> Als besonders gefährlich stuft *Wils* die Konstellation von „Blasphemie“ und Wahrheit ein. Der Anspruch, im Besitz der alleinigen, absoluten Wahrheit zu sein, führe häufig zu unüberschaubaren Konfliktsituationen und Problemen, da die Abweichung von der Orthodoxie des Öfteren gravierende Konsequenzen zur Folge gehabt hätte<sup>60</sup>. Wie bereits erwähnt, liegt die Schwierigkeit einer präzisen und allgemeingültigen Definition von „Blasphemie“ prinzipiell in einer subjektiven Einschätzung „blasphemischer“ Phänomene begründet<sup>61</sup>.

57 Vgl. ebd., 18.

58 Vgl. ebd., 18.

59 Ebd., 18.

60 Vgl. ebd., 19.

61 Vgl. L. Schick, *Blasphemie und der Glaube*, 13: „Auch nur ein flüchtiger Überblick über die Verwendung des Wortes ‚Blasphemie‘ in den Schriften des Alten und Neuen Testaments zeigt, wie unscharf, ja zwiespältig und damit gefährlich dieses Wort ist. Im Neuen Testament wird es vor allem gegen Jesus und gegen die Christen angewendet. Das muss uns bei seiner Verwendung heute sehr wachsam machen.“ Vgl. auch: T. Laubach, *Blasphemie als moralische Kategorie*, 71.

Dies soll kurz an einem Beispiel veranschaulicht werden: das umstrittene Kunstwerk mit dem wenig prekären Namen „Zuerst die Füße“ sorgte für große Empörung. Die Rede ist von dem „Frosch am Kreuz“ von *Martin Kippenberger*<sup>62</sup>. Es rief einigen Protest hervor, als die gekreuzigte Amphibie dem Museum in *Bozen* zur Verfügung gestellt wurde<sup>63</sup>. Sogar der amtierende Papst soll sich eingeschaltet und mahnende Worte wider den als „blasphemisch“ empfundenen Frosch gesprochen haben:

Der gekreuzigte Quakerich bescherte den Südtirolern sogar päpstlichen Tadel. In einem Brief an den Landespolitiker Pahl soll der Pontifex darauf hingewiesen haben, dass der Frosch „die religiösen Gefühle vieler Menschen verletzt hat, die im Kreuz ein Symbol der Liebe Gottes und unserer Rettung sehen“. Daraufhin wurde der Frosch ins Obergeschoss des Museums verfrachtet. Trotzdem pilgerten Gebetsgruppen unermüdlich ins Museum, um gegen den Gekreuzigten anzubeten.<sup>64</sup>

Jedoch schien der Künstler selbst wohl keineswegs die Absicht gehegt zu haben, mit seinem Werk den christlichen Glauben zu diffamieren und „Blasphemie“ auszuüben<sup>65</sup>. Stattdessen sei die gekreuzigte Amphibie nichts anderes als eine künstlerische Selbstdarstellung *Kippenbergers*<sup>66</sup>:

Die gekreuzigte Amphibie mit heraushängender Zunge, einem Bierkrug in der rechten und einem Ei in der linken Hand war allerdings nie als gotteslästerliche Provokation gedacht. Vielmehr sollte sie den Künstler selbst symbolisieren, Kippenbergers Alter Ego, der sich „sein Leben lang als Opfer gesehen hat“, wie Tirala die armselige Kreatur interpretiert. Mitte der Neunzigerjahre erwarb er eines der letzten Exemplare aus der bunten Frosch-Serie. „Für mich war das wichtige Kunst, die der Martin produziert hat“, erklärt der 63-jährige Innsbrucker.<sup>67</sup>

62 Vgl. Y. Sherwood, Blasphemie, 13-14; vgl. auch <https://www.zeit.de/2009/04/A-Frosch>, 26.02.2018.

63 Vgl. <https://www.zeit.de/2009/04/A-Frosch>, 26.02.2018.

64 <https://www.zeit.de/2009/04/A-Frosch/seite-2>, 26.02.2018.

65 Vgl. T. Laubach, Blasphemie als moralische Kategorie, 75-77.

66 Vgl. dazu auch: J. Lenssen, Blasphemische Kunst?, 60-61.

67 <https://www.zeit.de/2009/04/A-Frosch>, 26.02.2018.

Dennoch wurden aber offenkundig religiöse Gefühle verletzt. *Sherwood* bemerkt allerdings, dass das Werk erst 2008 (und damit 28 Jahre nach Erstellung des Kunstwerks) zur „Blasphemie“ erklärt wurde, als „[...] der Präsident des Regionalrats, Franz Pahl, aus Protest gegen die Ausstellung der anstößigen Amphibie im Bozener Museion in einen 9-tägigen Hungerstreik trat.“<sup>68</sup>

Diesen Hungerstreik bezeichnet *Sherwood* als „dramatische Performance religiösen Schmerzes“<sup>69</sup>. Und weiter: „Indem er seinem Körper absichtlich die Nahrung entzog, wollte er aufzeigen, wie sehr dieser Frosch die ‚religiösen Gefühle‘ derer verletzte, die ‚im Kreuz ein Symbol der Liebe Gottes‘ sehen.“<sup>70</sup>

Das Kunstwerk *Kippenbergers* wurde also nicht von Anfang an als „Blasphemie“ gewertet. Es bekam 28 Jahre später das Etikett „Blasphemie“ aufgedrückt, als *Franz Pahl* aus Protest in den Hungerstreik trat und damit mediale Aufmerksamkeit provozierte. Entscheidend waren also zwei Faktoren: die subjektive Wertung und die öffentliche Aufmerksamkeit. Auf die elementare Bedeutung beider Faktoren wird später noch zurückgegriffen. Zunächst aber noch einmal zurück zum Problem einer angemessenen Definition: „What one person took as a cardinal reproach to the Christian religion or to a particular doctrine or to Christ himself, and called blasphemy, was another's sacred belief.“<sup>71</sup> Was der eine als „Blasphemie“ bezeichnet, ist für den anderen geheiligter Glaube, so umschreibt es *Leonard Levy*. „Blasphemie, so erklärt hingegen *Thomas Laubach*, lasse sich in mindestens zwei Richtungen auslegen. Eine Möglichkeit sei, dass das Heilige lächerlich gemacht werde. Das bedeute nach *Laubach*, dass Heiliges und Lächerliches in Opposition zueinander stehen. Der gekreuzigte Christus dürfe demgemäß nicht verspottet und verhöhnt werden. Überdies mache das Wort ‚darf‘ deutlich, dass der Vorwurf der „blasphemischen“ Darstellung nicht nur theologisch, religiös, sondern auch moralisch aufgeladen sei<sup>72</sup>. Doch auch hier sorgt die subjektive Wertung von „Blasphemie“ dafür, dass

68 Y. Sherwood, *Blasphemie*, 14.

69 Ebd., 14.

70 Ebd., 14.

71 L. W. Levy, *Blasphemy*, 32.

72 Vgl. T. Laubach, *Blasphemie als moralische Kategorie*, 68.

faktisch alles, was irgendeinen religiösen Bezug hat, mit dem Etikett „Blasphemie“ versehen werden kann:

Cursing, reproaching, criticizing, mocking, rejecting, or denying Jesus Christ became the offense of blasphemy. Doubting his miraculous powers, his teaching or the true Christian faith also became blasphemous. Posing as Jesus, claiming to be equal to him, or asserting the powers or attributes that belonged to him constituted blasphemy too.<sup>73</sup>

Kurz lässt sich zusammenfassen: „Blasphemie“ ist faktisch ein sozial-kulturelles Phänomen, in dem der jeweilige Kontext eine entscheidende Rolle spielt<sup>74</sup>. Die subjektive Wertung von „Blasphemie“ sorgt dabei für eine zumindest in wissenschaftlicher Hinsicht unwillkommene Willkürlichkeit<sup>75</sup>. Gegenwärtig scheint es daher sogar mitunter einleuchtend zu sein, dass nicht einmal mehr ein religiöser Kontext vorhanden sein müsse, um etwas als „blasphemisch“ zu charakterisieren. Diese Meinung wird allerdings nicht in der vorliegenden Arbeit vertreten. Der religiöse Kontext scheint zumindest m. E. historisch betrachtet konstitutiv für „Blasphemie“ zu sein. Das wird noch im weiteren Verlauf der Arbeit zu zeigen sein. Doch was nun? Um das Problem einer sachlichen, möglichst umfassenden Klassifikation näher eingrenzen zu können, um deutlicher herauszukristallisieren, was „Blasphemie“ im christlichen Kontext alles bedeuten kann, empfiehlt es sich, zunächst das biblische Zeugnis zu konsultieren.

Im *Alten Testament* bilden der Dekalog *Ex* 20,7 und *Dtn* 5,11 das Fundament des jüdisch-christlichen „Blasphemie“ – Verständnisses<sup>76</sup>. Hier wird zunächst eine Vorschrift erlassen, die darin besteht, weder Gott zu lästern oder zu schmähen, noch einen „Oberen“ des Volkes zu verwünschen oder zu verfluchen<sup>77</sup>. Doch das Verbot des Dekalogs ist

73 L. W. Levy, *Blasphemy*, 33.

74 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemie*, 18.

75 A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 7: „Auf die Frage: ‚Was ist Blasphemie im Europa der Neuzeit?‘ fallen die Antworten je nach Berufsstand desjenigen, der ein Urteil abgibt, unterschiedlich aus: Kleriker oder Laie, Theologe oder Richter, Jurist oder Pfarrer. Sie unterscheiden sich auch je nach Zeitpunkt.“

76 Vgl. W. Levy, *Blasphemy*, Kap. 1,2.

77 Vgl. H.-P. Mathys, *Blasphemie im Alten Testament*, 111 ff.

vage formuliert, ebenso die Konsequenzen. Was folglich genau zu den verbotenen Vergehen zählte, konnte offenbar je nach Kontext relativ frei entschieden werden. In *Lev* 24,10-16 werden erstmals die Konsequenzen für „Blasphemie“ präzise festgesetzt<sup>78</sup>. Die Strafe erfolgte in der Steinigung und damit in der Tötung des Lästerers durch die Gemeinschaft<sup>79</sup>. Im *Alten Testament* steht auf die Lästerung Gottes somit faktisch die Todesstrafe, die sowohl für den Fremden als auch den Einheimischen gilt. Das Verfluchen von Gottes Namen sei „Blasphemie“, da hier der Versuch unternommen werde, so *Levy*, mittels einer namensmagischen Praxis – dem Verfluchen – auf Gottes Namen Zugriff zu gewinnen<sup>80</sup>. Das angestrebte Ziel bestehe darin, auf diese unzulässige Art und Weise Macht über ihn ausüben zu können. Indem der „Blasphemiker“ Gott herausfordert, fordert er den sprichwörtlichen Zorn Gottes heraus. Damit aber gefährdet er in hohem Maße die Gemeinschaft, da die göttliche Sanktion ausnahmslos alle trifft. Um dem Zorn Gottes entgehen zu können, muss der „Blasphemiker“ bestraft werden<sup>81</sup>. *Levy* bemerkt, dass die Todesstrafe in Form von Steinigung einen rituell anmutenden, sakrifiziellen Charakter besäße<sup>82</sup>:

Laying on the hands acknowledged responsibility for the sacrifice and sought atonement for the community's sins, in the hope that God would be forgiving. The sentence and means of carrying it out indicated the way a God-fearing people sought to avert divine wrath.<sup>83</sup>

78 Vgl. ebd., 114-120.

79 Vgl. *Lev* 24,11-16: „<sup>11</sup>Der Sohn der Israelitin schmähte den Gottesnamen und fluchte. Da brachten sie ihn zu Mose. [...] <sup>12</sup>Man nahm ihn in Gewahrsam, um auf einen Spruch des Herrn hin zu entscheiden. <sup>13</sup>Der Herr sprach zu Mose: <sup>14</sup>Lass den, der den Fluch ausgesprochen hat, aus dem Lager hinausführen! Alle, die es gehört haben, sollen ihm ihre Hände auf den Kopf legen; dann soll ihn die ganze Gemeinde steinigen. <sup>15</sup>Sag den Israeliten: Jeder, der seinem Gott flucht, muss die Folgen seiner Sünde tragen. <sup>16</sup>Wer den Namen des Herrn schmäh, wird mit dem Tod bestraft; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Der Fremde muss ebenso wie der Einheimische getötet werden, wenn der den Gottesnamen schmäh.“

80 L. Levy, *Blasphemy*, 8: “The Israelites held the name of God in great awe and probably believed that it possessed some magical properties, because they associated it with the giving of life and the making of miracles.”

81 Vgl. G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 24.

82 Vgl. L. Levy, *Blasphemy*, 8.

83 Ebd., 8.

Dabei unterscheidet *Levy* „blasphemische“ und idolatrische Fälle im *Alten Testament*, wobei letztere seiner Meinung nach überwiegen würden<sup>84</sup>. Möglicherweise lässt sich vorsichtig formulieren, dass es sich bei der Bilderverehrung anderer Götter oder Gottheiten um nichts anderes als eine bestimmte Form von „Blasphemie“ resp. Gotteslästerung zu handeln scheint, da hier eine Verehrung von Götzen anstelle des einzigen wahren Gottes vorliegt. Hier wird ein von Gott erlassenes Verbot missachtet<sup>85</sup>. Die Wichtigkeit dieses Verbots erklärt auch den vehement geführten Kampf *Jahwes* gegen Götzenkulte, so beispielsweise gegen *Baal*<sup>86</sup>. *Jahwes* Tun kann dabei auch umgekehrt von der bekämpften Seite als „blasphemisch“ gewertet werden. Dies wird deutlich an dem Beispiel *Gideons*, der den Auftrag Gottes erhält, einen Altar des *Baals* niederzureißen und stattdessen einen Altar für *Jahwe* zu errichten<sup>87</sup>. *Gideon* aber fürchtet die Konsequenzen seines „blasphemischen“ Auftrags: „Weil er sich aber vor seiner Familie und den Leuten der Stadt fürchtete, es bei Tag zu tun, tat er es bei Nacht.“<sup>88</sup>

*Schmied* stellt die These auf, dass sich die Bedeutung von „Blasphemie“ mit dem Aufkommen des jüdischen Monotheismus potenziert

84 Vgl. ebd., 8.

85 Ex 20,4; Dtn 5,8. Vgl. dazu: [www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/dasbilderverbotimaltenetestament.pdf](http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/dasbilderverbotimaltenetestament.pdf): „Das Bilderverbot ist eine Konkretion des ersten Gebotes: ‚Du sollst keine fremden Götter neben mir haben‘ (Ex 20,3; Dtn 5,7).<sup>1</sup> Für ‚Bild‘ steht im Hebräischen *pæsaël*, im Griechischen *eidolon*. Gemeint ist ein ‚Kultbild‘, eine Götterstatue, die kultisch verehrt wird (vgl. Ex 20,5 und Dtn 5,9). Auch die Parallelen (z.B. Ex 32-34: Goldenes Kalb) weisen diese Richtung. Für ‚Statue, Skulptur‘ gibt es einen anderen Ausdruck (z.B. hebräisch: *šælæm*; griechisch: *eikon*, lateinisch: *imago*). Der zweite Teilsatz unterstreicht, dass es am Himmel, auf der Erde und im Meer nichts Geschaffenes gibt, das als Kultbild taugt. Das Bilderverbot spricht also kein Kunstverbot aus, sondern ein Verbot sublimen Götzendienstes, dass *Jahwe*, der Gott Israels, wie ein kanaänischer *Baal* verehrt wird. Ein Götterbild ist kein Kunstwerk, sondern ein heiliger Gegenstand der Verehrung, ausgegrenzt aus dem Profanen, oft geschützt vom Tempel, der es wie ein Schrein birgt. Das Bild repräsentiert die Gottheit; die Gottheit setzt sich im Bild gegenwärtig. Die Gottheit wird verehrt, indem das Bild verehrt wird; das Bild wird verehrt, damit die Gottheit verehrt wird. Dem Bild eignet göttliche Kraft.“

86 L. Levy, *Blasphemy*, 8: “Yahweh was forever punishing the Israelites for their idolatry and then, when hearing their contrite prayers, would mercifully raise up a leader to save them.”

87 Ri 6,25-32.

88 Ri 6,27.

hätte<sup>89</sup>. Aufgrund der spezifisch monotheistischen Voraussetzungen (die Erkenntnis eines einzigen, *transzendenten* Gottes und der daraus resultierenden Bedeutung seines *Namens* als einzig greifbarer Komponente) hätte „Blasphemie“ an Geltung gewonnen. Konsequenterweise wären aufgrund dessen auch die Sanktionen verschärft geworden<sup>90</sup>. *Levy* erklärt, dass „Blasphemie“ im Judentum prinzipiell sehr eingeschränkt behandelt wurde: „Blasphemy, however, was a very special crime to the Jews. It was cursing God by name or, in the loosest Old Testament view of the crime, denying Him or His attributes, honors, or powers.”<sup>91</sup>

*Hans-Peter Mathys* betont ungeachtet dessen die Vielfältigkeit und Schwammigkeit des „Blasphemie“ – Begriffs, allerdings auch dessen Zuspitzung im Zuge des sich durchsetzenden Monotheismus<sup>92</sup>. Bereits in der patristischen Lehre, wie bei *Hieronymus*, *Johannes Chrysostomos*, *Augustinus*, *Gregor von Nazianz* usw. zeichne sich die Tendenz ab, „[...] unter Berufung auf die alttestamentarischen Texte größtes Gewicht auf die Bedeutung des gottlosen Wortes [...]“<sup>93</sup> zu legen. Diese Bedeutung, so *Alain Cabantous*, ergebe sich aus der hohen Gewichtung von Name und Wort, die in der jüdisch-christlichen Religion von höchster Relevanz seien:

Gott lässt sich nicht benennen, da niemand seinen Namen kennt, ‚da, wo sein Reich ist, sind alle Attribute verborgen‘ (Tertullian). Der Schöpfer der Welt und des Wortes ‚darf demnach nie zu einem Teil seiner eigenen Schöpfung werden.‘ Der Name ist das ‚wertvollste Gut, das Gott den Menschen zukommen ließ, weil Er sie davor bewahrt, falschen Göttern zu verfallen.‘<sup>94</sup>

89 Vgl. G. Schmied, „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren“, 20-22.

90 Vgl. J.-P. Wils, Gotteslästerung, 36-38 und speziell zum Namen Gottes vgl. 81 ff.

91 L. W. Levy, Blasphemy, 24.

92 Vgl. H.-P. Mathys, Blasphemie im Alten Testament, 122-123.

93 A. Cabantous, Geschichte der Blasphemie, 5.

94 Ebd., 5.

Das Wort sei entscheidend, weil es dem Menschen den Weg zur Transzendenz<sup>95</sup> ebne und der Heiligung und Verehrung des einzig wahren Gottes diene. Es lasse sich somit erkennen, dass alle Versuche, „Blasphemie“ exakt definieren zu können, der Schwierigkeit der präzisen Bestimmung des Bedeutungsgegenstands unterliegen<sup>96</sup>.

Im 13. Jahrhundert bemühte sich *Alexander von Hales* um eine präzise Einordnung von „Blasphemie“<sup>97</sup>. Seine Definition stellte künftig einen normativen Anhaltspunkt dar<sup>98</sup>. *Hales* erklärte jedoch nicht direkt, wie Gott beleidigt werden könne<sup>99</sup>. Seine Definition ließ Interpretationsspielraum zu: Gott werde dann gelästert, wenn ihm Attribute zugeschrieben würden, die ihm nicht zukämen, wenn ihm Attribute aberkannt würden, die ihm gebührten und wenn seinen Geschöpfen Attribute zugeschrieben würden, die allein Gott zustünden<sup>100</sup>. Nicht präzise geklärt wird hierbei, was konkret unter „Eigenschaften oder Merkmalen, die Gott zukommen“, bzw. „Eigenschaften oder Merkmalen, die Gott nicht zukommen“ gemeint ist. Außerdem scheint die Aussage, „Blasphemie“ bestehe lediglich im Zuschreiben und Weglassen bestimmter Eigenschaften, die Gott zustünden, nicht ausreichend, um das Phänomen vollständig erfassen zu können. Einige Beispiele von „Blasphemie“, wie die Beleidigung der Gottesmutter und der Heiligen, oder des Papstes, den Luther als „Antichristen“ titulierte, scheinen beispielsweise nicht unter die von *Hales* aufgestellte Definition zu fallen.

*Thomas von Aquin* näherte sich dem Sachverhalt der Gotteslästerung von einer anderen Seite her: „Nam blasphemare est contumeliam vel aliquod convitium inferre in iniuriam Creatoris.“<sup>101</sup> Damit greift er die Meinung von *Augustinus*, dem wohl einflussreichsten Kirchen-

95 Ebd., 6.

96 Vgl. J.-P. Wils, Gotteslästerung, 93: „Auch hier, anlässlich der beträchtlichen Ausdehnung jenes Personenkreises, die Objekt einer Lästerung Gottes werden können, werden wir mit einem eigentümlichen Schwanken konfrontiert, das der Blasphemie als solcher anzuhaften scheint. Allen Versuchen, sie möglichst genau zu definieren, zum Trotz entzieht sie sich einer stabilen Einordnung.“

97 Vgl. G. Schwerhoff, Verfluchte Götter, 118 ff.; J. Haberer, Grenzen der Toleranz?, 32.

98 Vgl. dazu J.-P. Wils, Gotteslästerung, 92.

99 Ebd., 92.

100 Ebd., 92.

101 Thomas v. Aquin, Summa Theologiae, III, 2-2 q.13 a.1; A. v. Hales, Summa Theologica, pars II, liber II, inq. III, trac. III, sect. II, quaest. XI: De Blasphemia, cap. I.

vater des abendländischen Christentums, auf. Für *Augustinus* zählt «Blasphemie» zu der schlimmstmöglichen Form, Sünde begehen zu können. *Thomas von Aquin* subsumiert unter «blasphemische» Phänomene nicht nur Gotteslästerung im wörtlichen Sinn, sondern alles, was *im Zusammenhang* mit Gott stand: Er verstand unter dem Phänomen «[...] quae fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.»<sup>102</sup> „Blasphemie“ spiele in der griechischen und römischen Gesellschaft offensichtlich nur eine untergeordnete Rolle, so *Cabantous*<sup>103</sup>, während sie in der jüdisch-christlichen Kultur eine herausragende Bedeutung besäße<sup>104</sup>. Auch *Gerd Schwerhoff* vertritt die Meinung, dass „Blasphemie“ vor allem in den monotheistischen Religionen ein großer Stellenwert beigemessen werde<sup>105</sup>. Da dies keine historische, sondern eine systematische Arbeit ist, scheint es legitim, an dieser Stelle nun einen unvermittelten Sprung in die Gegenwart zu unternehmen.

Was verstehen heutige Wissenschaftler unter dem Konzept „Blasphemie“? *David Nash* bezeichnet „Blasphemie“ knapp als „Blasphemy – the attacking, wounding and damaging of religious belief [...]“<sup>106</sup>. Von der biblischen über die Patristik und das Mittelalter hin zu *David Nashs* Definition ist es ein weiter Weg. Demnach wäre unter „Blasphemie“ jeder Angriff auf religiöse Überzeugungen, sowie jede Verletzung und jede Schädigung derselben zu verstehen. *Nash* bemüht sich, das Phänomen umfassend zu beschreiben. Kein einfaches Unterfangen, wie er subsumiert: „Blasphemy is a concept that has undergone a number of changing definitions since its origins.“<sup>107</sup> Auch *David Lawton* folgt der Ansicht, dass „Blasphemie“ bis in die Gegenwart hinein schwer oder gar nicht zu definieren sei. Dementsprechend lautet der erste Untertitel seines ersten Kapitels „Naming Blasphemy“ sinnigerweise „On not

102 T. v. Aquin, *Summa Theologica*, II/II, q. 13, a. I.

103 Vgl. A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 5.

104 Ebd., 5.

105 G. Schwerhoff, *Verfluchte Götter*, 47 ff.: „Zwar gab es bereits im antiken Polytheismus zahlreiche Erscheinungsformen einer Herabwürdigung des Heiligen, die als Vorläufer von Blasphemie eingeordnet werden können. Doch gewann die Geschichte der Gotteslästerung erst dann an Fahrt, als sich der unbedingte Alleinvertretungsanspruch des Monotheismus etablierte, wie er im Alten Testament seinen Niederschlag gefunden hatte.“

106 D. Nash, *Blasphemy in the Christian World*, 1.

107 Vgl. ebd., 1.

defining blasphemy”<sup>108</sup>. *Barbara Rox*, die sich in juristischer Hinsicht mit „Blasphemie“ in ihrer Dissertation auseinandersetzt, begegnet dem Problem einer präzisen und umfassenden Definition wie folgt:

Unter dem Oberbegriff der „Gottesfeindschaft“ lässt sich „verwegene Rede“ als „Blasphemie“ von der „verwegenen Tat“, dem „Sakrileg“ (*sacra legere*: Heiliges entwenden), unterscheiden. Das griechische Wort *blasphemia* heißt übersetzt „Lästerung“ bzw. „Schmähung“ und bezieht sich auf das Schmähen des Namens Gottes, präziser das „ehrenrührige Verhöhnern, Beschimpfen, Verleumden, Verfluchen einer Gottheit“. Theoretisch lässt sich das „schlechte“ Reden von Gott (Blasphemie) von dem „falschen“ Reden von Gott (dem Abweichen von der Orthodoxie, der Häresie) abgrenzen.<sup>109</sup>

Die von *Rox* verwendete Definition unterscheidet sehr klar den Begriff „Blasphemie“ (sprachliche Äußerung) von dem des „Sakrilegs“ (Handlung). Auch der semantische Ursprung des Phänomens wird klar umrissen. Ein Blick in die Geschichte scheint jedoch nahezulegen, dass es sich bei „Blasphemie“ respektive „Gotteslästerung“ um einen ganz speziellen Fall bzw. Typus von „Blasphemie“ handelt, der keineswegs alle „blasphemischen“ Dimensionen einschließt<sup>110</sup>. Offenbar existieren Fälle wie die Beleidigung des Papstes oder der Religion, die keine Gotteslästerung im engeren Sinn darstellen und dennoch als „Blasphemie“ bezeichnet werden. *Heinrich Schmidt* definiert das Phänomen daher wie folgt:

Blasphemie – die auch außerhalb von Flüchen vorkommen kann – liegt vor, wenn Gott (oder einem ihm nahen Wesen oder Ding) Eigenschaften, die ihm zukommen, abgesprochen werden, oder Eigenschaften, die er nicht besitzt (wie ‚Sterblichkeit‘, ‚Ohnmacht‘) zugesprochen werden,

108 D. Lawton, *Blasphemy*, 1.

109 B. Rox, *Schutz religiöser Gefühle*, 14-15.

110 Vgl. in etwa die Studien von A. Cabantous, *Geschichte der Gotteslästerung*; J.-P. Wils, *Gotteslästerung*; R. v. Dülmen, *Wider die Ehre Gottes*, G. Schmied, „Du sollst den Namen des Herrn nicht verunehren“, 28 ff.

wenn Gottes Name, die Schrift, die Sakramente etc. missbräuchlich genannt werden, auch Absagen an Gott oder Anrufungen eines anderen Gottes (Donner, Blitz) oder des Teufels sind Blasphemie.<sup>111</sup>

Schmidt erwähnt in seinem Lösungsversuch auch die Möglichkeit, dass „Blasphemie“ das Beleidigen oder Ablehnen *elementarer religiöser Bestandteile* bedeuten könne, Gott zu widersagen, sich anderen Göttern zuzuwenden oder den Teufel anzurufen. Dabei könne beispielsweise „Fluchen“ oder „Schwören“ und Ähnliches durchaus unter „Blasphemie“ subsumiert werden, müsse aber nicht zwangsläufig dazu zählen<sup>112</sup>.

Im Prinzip sollten Fluchen und Schwören immer als gotteslästerlich gelten, weil definitionsgemäß ein Kriterium für *Blasphemie* erfüllt ist. Nach den Berner Ordnungen sind sie dies aber nicht immer. Sie werden das erst, wenn eine Absicht (der *dolus malus*), Gott zu lästern und den Nächsten zu schädigen, sowie volles Bewusstsein vorliegen – schon 1481: Schwer ist jeder Flucher zu strafen, der zu *sinnlicher vernunft und jaren* [kommen und] *mit verdachtem mut* [verdacht = bewusst] *ungewonlich swur bruchte und darinn den schöpfer aller ding oder siner heiligen muter ir glieder oder heilige marter uffhub*. Die Zurechnungsfähigkeit und Absicht sind Grundbedingungen, von einem schweren Delikt auszugehen.<sup>113</sup>

Hier sind also Intention und Zurechnungsfähigkeit des „Blasphemikers“ von Belang. Obgleich beiden Aspekten gerade in juristischen Fällen eine entscheidende Rolle zukommt, wirkt sich das nicht zwangsläufig darauf aus, was als „Blasphemie“ gewertet wird. Viele Faktoren und Umstände entscheiden darüber, ob das Phänomen zu Stande kommen kann<sup>114</sup>. Der atheistische Medienwissenschaftler und Journalist Roland Seim hingegen betont einen ganz anderen Aspekt von „Blasphemie“. Er erklärt:

111 H. R. Schmidt, Die Ächtung des Fluchens, 87.

112 Vgl. auch G. Schmied, „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren“, 31 ff.

113 H. Schmidt, Die Ächtung des Fluchens, 87.

114 Im 3. Kapitel werden die Konditionen, die bedingen, dass „Blasphemie“ zu Stande kommt, besonders ausführlich im Fall „Thomas Aikenhead“ diskutiert und analysiert.

Blasphemie stellt als eine Art sakraler Majestätsbeleidigung den vermutlich ältesten Zensurgrund dar, wobei die Vernichtung des angeblich gemeinschaftsschädigenden (Gedanken-)Guts eine magische Bedeutung im Sinne einer Versöhnung mit den Göttern gehabt haben dürfte.<sup>115</sup>

Hier wird besonders der Aspekt eines *crimen laesae maiestatis*<sup>116</sup> hervorgehoben, der mit einer Zensur „blasphemischer“ Äußerungen einhergeht. Für *John Wright*, einen Unitarier des 19. Jahrhunderts, sei „Blasphemie“ daher keineswegs negativ konnotiert, im Gegenteil, für ihn sei das Phänomen der Anfang fortschrittlichen, mit Vernunft besetzten Gedankenguts, das sich archaisch gewordenen Vorstellungen widersetze:

In those periods of the Christian Church when Priestly domination triumphed over the rights of conscience, and the Scriptures were kept from the people, the promulgation of knowledge was Blasphemy. The attempt to expose priestcraft was Blasphemy. To say the doctrine of transubstantiation was an absurdity, was Blasphemy. To deny that a woman was the mother of the Infinite and Eternal Jehova, was Blasphemy. To say the worship of images is unscriptural, was Blasphemy. To refuse to pay homage to the Sainthood of being canonized by the Church, was Blasphemy. In the days of William and Mary it was blasphemy to oppugn the doctrines of the Trinity, and the proper deity of Jesus Christ, who was born a babe, grew to manhood, and was put to a cruel and ignominious death at Jerusalem.<sup>117</sup>

Nach diesem Abriss unterschiedlicher Definitionsversuche und Wertungen bzgl. „Blasphemie“ bleibt festzuhalten: Zum Tatbestand „Blasphemie“ zählten, je nach gesellschaftlichen Strukturen und Kontext, Zeit und Ort, gänzlich unterschiedliche Dinge. „Blasphemie“ konnte, wie schon eingangs erwähnt, alles und nichts sein: Ehebruch, Abweichen von der Orthodoxie, Häresie und Ketzerei, Suff, Spielsucht, die

115 R. Seim, *Kirche-Kunst-Kontrolle*, 25.

116 Vgl. H.-P. Mathys, *Blasphemie im Alten Testament*, 122-123. Vgl. auch: J. de Saint Victor, *Blasphemie*, 29 ff.

117 J. Wright, *A sermon delivered at the Long Room*, 26.

Beleidigung des Klerus, Verweigerung des Gehorsams, Verstöße gegen die Vorschriften der Bibel<sup>118</sup>, ein Jude zu sein (aus christlicher Sicht), Christ zu sein (aus jüdischer Sicht), ein reformatorischer Christ zu sein, ein katholischer Christ zu sein, Satire, Karikaturen uvm. Allen „blasphemischen“ Fällen gemeinsam ist, dass „Blasphemie“ immer als abweichend von etablierten orthodoxen Vorstellungen bzw. der gesellschaftlichen etablierten Ordnung betrachtet wird.

Der „Blasphemiker“ begeht in einer ganz spezifischen Weise einen *Fauxpas*, da er gegen das, was als „tabu“, als „heilig“, als unantastbar definiert wird, vorgeht. Ganz gleich, ob intendiert oder nicht. Dort, wo empört und energisch auf „Blasphemie“ rekurriert wird, scheint sich somit immer ein gedanklicher Umbruch finden zu lassen<sup>119</sup>, der die bisherige gesellschaftliche Ordnung in Gefahr oder zumindest ein klein wenig ins Wanken bringt. Hat *George Bernard Shaw* also Recht? Manifestieren sich in dem Phänomen „Blasphemie“ in der Tat neue, bedeutende Wahrheiten? Dies wird in den folgenden Kapiteln diskutiert. Abgesehen von der o. g. Gemeinsamkeit „blasphemischer“ Phänomene, sich bestimmten geltenden Vorstellungen zu widersetzen, bleibt offenbar das Problem bestehen, definieren zu können, was „Blasphemie“ im Allgemeinen bedeuten soll. Das nächste Kapitel wird sich mit der Lösung dieses Problems auseinandersetzen.

### 1.3 Der Versuch einer Definition von „Blasphemie“

Eine möglichst präzise, umfassende Definition ist eine elementare Voraussetzung wissenschaftlicher Untersuchungen. „Blasphemie“ dagegen zeichnet sich, wie in den vorhergehenden Kapiteln aufgezeigt wurde, prinzipiell dadurch aus, ein subjektiv wahrnehmbares Phänomen<sup>120</sup>

118 M. Buddich, Gotteslästerung, 12.

119 Vgl. dazu auch: Vgl. M. Mayordomo, Jesus als Gotteslästerer, 127-147.

120 Vgl. H. Schroeter-Wittke, Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7), 62: „Blasphemie ist ausschließlich ein Rezeptionsphänomen, so lautet meine Beobachtung. Blasphemie lässt sich nicht auf der Werkebene, sondern nur auf der Wahrnehmungsebene festmachen. Menschen betrachten etwas als blasphemisch. Es gibt also nichts, von dem sich einwandfrei behaupten ließe, es sei an und für sich blasphemisch.“

zu sein, das hauptsächlich auf Kommunikation in einem bestimmten Umfeld unter spezifischen Voraussetzungen basiert<sup>121</sup>. Es weist einen notwendigen religiösen Bezugspunkt auf (so lautet zumindest die These der vorliegenden Dissertation) und hängt fundamental von den gegebenen Umständen bzw. dem jeweiligen Kontext ab<sup>122</sup>. Die Subjektivität des Phänomens und der wissenschaftliche Anspruch einer möglichst objektiven, sachlichen Betrachtungsweise stellen zunächst offenbar einen logischen Widerspruch dar, den es im besten Fall aufzulösen gilt.

Es ist notwendig, auch ein polydimensionales Phänomen wie „Blasphemie“ definieren zu können<sup>123</sup>, um eine sachliche Diskussion auf wissenschaftlicher und damit, im Idealfall, möglichst neutraler Basis führen zu können. Dies impliziert überdies auch ein besseres Verständnis des Phänomens. Die Crux dabei ist: Viele Wissenschaftler sind sich einig, dass es schlicht unmöglich sei, „Blasphemie“ umfassend kategorisieren zu können. So erklärt *Schroeter-Wittke*, es sei nicht umsetzbar, „Blasphemie“ definieren zu können. Es sei eine Tatsache, dass „Blasphemie“ nie eindeutig bestimmt werden könne, sondern sich „[...] in den unterschiedlichen Lernprozessen nur immer als vorläufige herausstellen kann, so dass es unmöglich ist, einen objektiven blasphemischen Aussagegehalt feststellen zu können.“<sup>124</sup>

Einige Wissenschaftler haben nichtsdestotrotz die Herausforderung angenommen und gerade in den letzten Jahren versucht, sich dem Problem mit neuen Denkpfaden zu nähern. So nahmen einige Unterstützung von sprachphilosophischer Seite aus zur Hilfe, um das Definitionsproblem lösen zu können. Dafür boten sich vor allem zwei Möglichkeiten an: die sogenannten *Sprechakttheorien* und die sich davon unterscheidenden *Sprechhandlungstheorien*<sup>125</sup>. Die besonderen Aspekte beider Mög-

121 Es spielt keine Rolle, ob es sich dabei um eine verbal geäußerte „Blasphemie“ handelt, um „blasphemische“ Bilder eines Films, eines Kunstwerks oder ähnliches.

122 Vgl. T. Laubach, Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?, 51-52: „Damit gibt sich Blasphemie als nicht allein als theologisches Problem zu erkennen. Blasphemie wirft zudem moralische Fragen nach Legitimität und Normativität auf.“

123 Vgl. A. Cabantous, Geschichte der Blasphemie, 11.

124 H. Schroeter-Wittke, Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7), 72.

125 Vgl. F. Loetz, Mit Gott handeln, 71: „Diese Arbeit hingegen sucht gezielt zwei zentrale sprachphilosophische Grundpositionen zu nutzen. Die eine geht davon aus, dass jegliche verbale Darstellung von Welt sprachlich verfasst und daher ‚Text‘ ist. Die andere postuliert, dass Gotteslästerer mit ihrem Wort polyvalent handeln.“

lichkeiten hat u. a. *Franziska Loetz* in ihrer Habilitationsschrift „Mit Gott handeln“ umfassend herausgearbeitet. So erklärt *Loetz*: „Blasphemie sui generis existiert nicht, sondern wird erst zu einer solchen gemacht.“<sup>126</sup>

Damit ist gemeint, dass ohne „[...] das Wissen der Sprecher wie auch der Adressaten um die Verletzung der illokutionären, propositionalen und perlokutionären Normen [...]“<sup>127</sup> eine Äußerung nicht als „blasphemisch“ „entschlüsselt“<sup>128</sup> werden könne. So betrachtet, muss „Blasphemie“ hauptsächlich als „sprachliches Agieren im Kontext von Sprachkonventionen“<sup>129</sup> und damit prinzipiell als *sozio-kulturelles* und gerade *nicht* als zumindest rein *theologisches* Phänomen verstanden werden<sup>130</sup>. Die französische Ethnologin *Jeann Favret-Saada* schlägt einen offenbar innovativen Weg auf dem Gebiet der Definitionsversuche „blasphemischer“ Phänomene ein. Mit ihrem „Vorschlag zur Auswertung blasphemischer Redeweisen nach einem Modell Roman Jakobsons“<sup>131</sup> beschreibt sie neue Wege. *Favret-Saada*, die das Phänomen „Blasphemie“ aus rein anthropologischer und historischer Perspektive betrachtet und nicht theologisch-philosophisch, stellt zunächst fest:

Jedes Kunstwerk religiösen Inhalts kann von den Wortführern derer, die man früher einmal die *parti dévôt* genannt hat, zur Blasphemie erklärt werden.<sup>132</sup>

Der bereits des Öfteren angesprochene subjektive Charakter von „Blasphemie“ wird hier noch einmal deutlich. Auch *Favret-Saada* bemängelt das Fehlen einer möglichst präzisen, allgemeingültigen Definition, als sie den Fall „*Salman Rushdie*“ genauer analysiert<sup>133</sup>. Die Ethnologin

126 Ebd., 73.

127 Ebd., 73.

128 Vgl. ebd., 73.

129 Ebd., 73.

130 Y. Sherwood, *Blasphemie*, 18; 19. Vgl. auch: T. Laubach, *Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?*, 53-54.

131 F. Loetz, *Mit Gott handeln*, 72.

132 J. Favret-Saada, *Rushdie und Co.*, 267.

133 Vgl. ebd., 269: „In der Folge machte man sich nicht die Mühe, dasjenige, über das man so gelehrt sprach, zu definieren: Was ist das eigentlich, ‚Blasphemie‘? Wurde ihnen diese Frage gestellt, antworteten die Experten mit einer bunt zusammengewürfelten Liste an Sprechakten, die von der jeweiligen Religion prinzipiell verurteilt werden: Verspottung oder

geht von einer Beschreibbarkeit des Phänomens als reinem Sprechakt aus. Elementar sei das „Senden und Empfangen“ einer „blasphemischen“ Botschaft<sup>134</sup>. Deshalb könne, so *Favret-Saada*, prinzipiell jede Art von Kommunikationstransfer als „blasphemisch“ gewertet werden. Dabei spiele es keine Rolle, ob die Kommunikation „verbal, schriftlich oder oral, musikalisch, visuell...“<sup>135</sup> erfolge. Ein wesentlicher Aspekt des Phänomens sei die soziale Interaktion. Jedoch greift die Schlussfolgerung *Favret-Saadass*, dass der „Blasphemiker“ generell und prinzipiell ausschließlich „Opfer“ sei, der „Denunzierte“, der „Angeklagte“<sup>136</sup> und der Sender, der Sprecher dagegen „Täter“, „Ankläger“, „Denunziant“<sup>137</sup>, m. E. zu kurz.

Die These der vorliegenden Dissertation lautet, dass in der „blasphemischen“ Kommunikation der Sender jeweils auch der Empfänger und umgekehrt ist. „Blasphemische“ Kommunikation verläuft offensichtlich wechselseitig. Das bedeutet, dass auch der vermeintliche „Blasphemiker“ sich selbst häufig als wahren „Blasphemisch Beleidigten“<sup>138</sup> und damit als Opfer betrachtet. „Täter“ und „Opfer“ wechseln sich in ihrer Rolle ab bzw. schreiben sie sich gegenseitig zu. Diese Vorstellung wird später anhand eines Kommunikationsmodells genauer erläutert. Hierbei können (müssen aber nicht) Intentionen und Motivationen des „Blasphemikers“ wie auch des „Blasphemisch Beleidigten“ von zentraler Bedeutung sein<sup>139</sup>.

*Gerd Schwerhoff* knüpft an *Favret-Saadass* Erkenntnisse bzgl. „blasphemischer“ Kommunikation an. Er erklärt, dass die Unsicherheit des „Blasphemiebegriffs“ „[...] aus der Grundeigenschaft des Begriffs ‚Blasphemie‘ als Stigma zur Bezeichnung von gegnerischen oder unlieb-

gezielte Beleidigungen bezüglich göttlicher Gestalten („Gott ist ein faules Ei“, „Jesus war ein Homosexueller“); häretische Äußerungen („Mohammed hat den Koran nicht geschrieben“); atheistische Affirmationen („Gott ist nichts“); absichtlich religiöse Flüche; und Zwischenrufe banaler („Um Gottes willen!“), euphemistischer („Name des Namens!“), oder entsemantisierter Natur, die eher die Emotion als ein religiöses Anliegen der Sprechenden anzeigen.“

134 Vgl. ebd., 269.

135 Ebd., 269.

136 Vgl. ebd., 278.

137 Vgl. ebd., 278.

138 Dieser Ausdruck wurde von der Verfasserin zum Zwecke eines besseren Verständnisses „blasphemischer“ Kommunikation eingeführt und wird unter Punkt 1.5 präzise erklärt.

139 Vgl. Kapitel 4, Die psychologische Dimension von „Blasphemie“.

samen Äußerungen [...]”<sup>140</sup> resultiere. „Blasphemie“ bezeichne somit prinzipiell nicht eine „[...] Selbstzuschreibung des eigenen Verbalverhaltens, sondern eine abwertende Fremdzuschreibung”<sup>141</sup> Trotz oder gerade aufgrund der relativ beliebigen Einsetzbarkeit<sup>142</sup> von „Blasphemie“ plädiert auch *Schwerhoff* für eine möglichst genaue sachliche Definition des Phänomens<sup>143</sup>. Diese könne nur dann erfolgen, wenn man sich strikt an die Termini „Blasphemie“ bzw. „Gotteslästerung“ und ihre „zeitgenössischen Synonyme”<sup>144</sup> halte. Dabei sei keine Begriffsgeschichte im engeren Sinn intendiert<sup>145</sup>.

Der Terminus [Gotteslästerung] erscheint nützlich zur Kennzeichnung einer Gruppe von Äußerungen zu einem bestimmten Thema (Gotteslästerung), die im Rahmen bestimmter Gattungen von Schriftquellen (Summen, katechetische Schriften, Predigten) von einem spezifischen Autorenkreis gemacht werden, wobei diese Äußerungen voneinander abhängig sind bzw. sich aufeinander beziehen.<sup>146</sup>

Nur unter dieser Voraussetzung erscheint es *Schwerhoff* möglich, den „Blasphemie“ –Begriff präzisieren zu können und einen Kernbereich des Phänomens quasi „herauszudestillieren“ und wissenschaftlich nutzbar zu machen<sup>147</sup>. *Alain Cabantous* warnt indes eindrücklich vor der Wandlungsfähigkeit des Phänomens, die einen Zugriff auf selbiges unmöglich machen würde<sup>148</sup>. *Quid nunc?*

Es erscheint unerlässlich, einen Ansatz für eine Definition ausfindig zu machen, die einem möglichst umfassenden Anspruch gerecht wird. Um der charakteristischen Subjektivität „blasphemischer“ Phä-

140 G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 13.

141 Ebd., 13.

142 Vgl. ebd., 14.

143 Vgl. ebd., 13; 14.

144 Ebd., 14.

145 Vgl. ebd., 14.

146 Ebd., 14.

147 Vgl. ebd., 14.

148 A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 11: „Sowohl aufgrund der Wandelbarkeit ihrer Definitionen und Betrachtungsweisen als auch aufgrund der unterschiedlichen Befürchtungen, die das politische, rechtliche und vor allem religiöse Denken mit ihr in Verbindung bringen, entzieht sich die Blasphemie dem Zugriff des Historikers.”

nomene adäquat begegnen und dennoch sachliche, objektive Kriterien zur Bestimmung von „Blasphemie“ hinzuziehen zu können, scheint ein Kommunikationsmodell sinnvoll, das auf eingängigen Sprechakttheorien basiert<sup>149</sup>. Damit dieses Modell effizient funktionieren kann, bietet es sich an, konkrete elementare Faktoren zu bestimmen, die für „Blasphemie“ prinzipiell konstitutiv zu sein scheinen. Einer dieser Faktoren besteht in dem Aspekt des sog. „Heiligen“, dem in der hier erarbeiteten Definition von „Blasphemie“ eine tragende Funktion zukommt. Im folgenden Kapitel wird erläutert, weshalb das „Heilige“ als bedeutender Faktor betrachtet werden kann und warum sich seine Verwendung in diesem Fall explizit anbietet. Im Anschluss daran wird das definitivische Kommunikationsmodell zur Bestimmung von „Blasphemie“ schematisch dargestellt und erläutert.

## 1.4 „Blasphemie“ und der Aspekt des „Heiligen“

Alles Bedeutende im Menschenleben, und besonders in der Geschichte des Geistes, steht in Beziehung zur Gottesverehrung. Denn das Reich des Wirklichen, des Wahren, Guten und Schönen ist immer zugleich das Reich des *Heiligen*. Ohne religiösen Untergrund gibt es kaum eine Philosophie, keine Sittlichkeit, keine Kunst und auch kein Recht.<sup>150</sup>

*Werner Schilling* summiert hier kurz die besondere Bedeutung des „Heiligen“ für die menschliche Gesellschaft. Das sog. „Heilige“ charakterisiert demgemäß alles, was im Zusammenhang mit christlichen Gottesvorstellungen einhergeht: das Reich des *Wirklichen, Wahren, Guten und Schönen*. „Blasphemie“ dagegen scheint als Angriff auf jenes Wirkliche, Wahre, Gute und Schöne betrachtet zu werden. Ein „Blasphemiker“ wird als solcher etikettiert, wenn er das sog. „Heilige“ angreift, attackiert oder zumindest anzweifelt, ablehnt<sup>151</sup>. Wenn, wie *Yvonne*

149 Basis des hier vorgestellten Kommunikationsmodells bilden folgende Werk: J. L. Austin, *How to do things with words*; J. Searle, *Sprechakte*; Ders., *Ausdruck und Bedeutung*.

150 W. Schilling, *Gotteslästerung strafbar?*, 13.

151 Vgl. T. Laubach, *Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?*, 53.

*Sherwood* es so bildhaft ausdrückt, die „Familienwerte“ in Frage gestellt, abgelehnt, attackiert werden:

Viele Christen dagegen definieren sich als Verteidiger der von ihnen als ein Übergut empfundenen „Familienwerte“. Blasphemien werden erst zu Blasphemien, wenn solche Schlüsselkonflikte auf prägnante und provokante Weise zugespitzt werden. Schwule Jesusse und sexualisierte Darstellungen anderer religiöser Figuren haben seit den 1960er Jahren Hochkonjunktur, weil der Konflikt zwischen der Religion und dem Kampf für die sexuelle Freiheit und LGBTQ-Rechte zu einem zentralen Brennpunkt der modernen Gesellschaft geworden ist.<sup>152</sup>

Exakt das ist es, was den brisanten Charakter von „Blasphemie“ ausmacht<sup>153</sup>. Das „Heilige“ steht also für das „Wahre“, „Gute“ und „Schöne“ oder nach *Sherwood* eben: die „Familienwerte“. Der „Blasphemiker“ stelle sich als „*vicious agent*“<sup>154</sup> auf eine Seite, die allem, was der jeweiligen religiösen Gemeinschaft als erstrebenswert, bedeutend und (überlebens-)wichtig erscheine, widerspreche und widersage. Damit würden die Grundfesten der jeweiligen betroffenen religiösen Gesellschaft erschüttert. Häufig geht es bei „Blasphemie“ faktisch nicht oder zumindest nicht ausschließlich um Gotteslästerung, um eine direkte Beleidigung des Höchsten, sondern um Orthodoxie, um Wahrheit, um Identität, um eine bestimmte bestehende soziale, religiöse Ordnung, die auf spezifischen religiösen Normen und Werten basiert. Bringt nun ein „Blasphemiker“ diese Ordnung ins Wanken, indem er „neue Wahrheiten“ verkündet, wird er als gefährlich und gefährdend eingestuft. Man kann es wiederum auf die Formel *Shaws* bringen: „*All great truths begin as blasphemies*“. Ob der „Blasphemiker“ wirklich eine bedeutende Wahrheit verkündet, sei für den Moment zurückgestellt. Aber die geäußerte „Blasphemie“ bewirkt und markiert den Beginn einer neuen Ära, eine Änderung im Denken, eine so tiefgreifende Änderung, dass sie das bisherige soziale Gefüge möglicherweise ernsthaft in Gefahr bringt.

152 Y. Sherwood, *Blasphemie*, 17.

153 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 27.

154 J. Hacker-Wright, *Blasphemy and Virtue Ethics*, 41.

Dabei werden eben die sog. „Familienwerte“, bzw. der bisherige Glaubenskerne, das „Heilige“ einer religiösen Gemeinschaft in Frage gestellt, attackiert oder abgelehnt. Es ist also das „Heilige“, bzw. die Nichtakzeptanz dieses „Heiligen“, was „Blasphemie“ so unerhört, so schändlich, so verabscheuungswürdig für seine Anhänger macht. Die elementare Bedeutung des „Heiligen“ als Bezugspunkt „blasphemischer“ Phänomene entdeckten u. a. beispielsweise der französische Historiker *Alain Cabantous*, sowie *René Pahud des Mortanges*, Professor für Rechtsgeschichte und Kirchenrecht an der *Université de Fribourg* in der Schweiz. Beide arbeiteten explizit heraus, wie sie das „Heilige“ in seinem jeweiligen Zusammenhang verstehen. *Cabantous* erklärt in seiner „Geschichte der Blasphemie“:

Die Blasphemie ist an sich Bestandteil jeder gesellschaftlichen Organisation, die auf der Bezugnahme zu einem Heiligen basiert bzw. sich hierdurch legitimiert, weil dieses Heilige sowohl für die Ordnung der Welt als auch für deren Verständnis als notwendig angesehen wird.<sup>155</sup>

„Blasphemie“ sei *Cabantous* zufolge somit ein Bestandteil einer gesellschaftlichen Ordnung, die durch die Bezugnahme auf etwas „Heiliges“ konstituiert werde. Was als „heilig“ empfunden werde, bestimme damit wesentlich, was als unbedingt notwendig erachtet werde, damit die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten werden könne. In dieser Erkenntnis scheint der Schlüssel zum Verständnis „blasphemischer“ Phänomene zu liegen. Was aber ist das „Heilige“? Das fundamentale Werk über das „Heilige“ von *Rudolf Otto* soll in der vorliegenden Arbeit als Grundlage für eine begriffliche Bestimmung dienen, da sich *Otto* bekanntermaßen auf intensive Weise mit der komplexen Thematik des „Heiligen“ auseinandersetzt. Ihm zufolge sei das „Heilige“ zunächst „eine eigentümliche Bewertung“, „die so nur auf religiösem Gebiet vorkommt.“<sup>156</sup>

Daraus ergibt sich eine erste Modifikation für das Phänomen „Blasphemie“. Unter der Prämisse, dass das „Heilige“ ausschließlich in einem

155 A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 4.

156 R. Otto, *Das Heilige*, 5: „Etwas als ‚heilig‘ erkennen und anerkennen ist in erster Linie eine eigentümliche Bewertung, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt. [...] Sie hat als solche ein völlig artbesonderes Moment in sich, das sich dem Rationalen im oben angekommenen Sinne entzieht und das ein arrêton, ein ineffabile ist sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist.“

religiösen Rahmen stattfindet und als konstitutiv für das Phänomen „Blasphemie“ angesehen werden kann, lässt sich die Schlussfolgerung ableiten, dass „Blasphemie“ notwendigerweise einen religiösen Bezug haben muss. Daraus wiederum ergibt sich eine zweite Konklusion<sup>157</sup>: Als „Blasphemie“ kann nur etwas bezeichnet werden, das sich gegen etwas „Heiliges“ richtet, das sich innerhalb eines religiösen Rahmens befindet. Man kann jedoch nicht von „Blasphemie“ sprechen, wenn etwas, das zwar als „heilig“ empfunden wird (beispielsweise Fußball), sich aber außerhalb eines religiösen Rahmens befindet, in beleidigender Weise attackiert wird<sup>158</sup>.

Nach *Otto* bezieht sich das „Heilige“ generell auf etwas „Transzendentes“, wie eben „Gott“, „Götter“, „Nirvana“ usw. *Otto* präzisiert den Begriff des „Heiligen“ weiter als eben jenes Moment, das in seiner Bedeutung als das „Heilige minus seines sittlichen Momentes und [...] minus seines rationalen Momentes überhaupt“<sup>159</sup> zu verstehen sei, auch wenn er modifizierend hinzufügt: „Denn ohne die rationalen besonders ohne die klaren sittlichen Momente wäre das Heilige nicht das Heilige des Christentums.“<sup>160</sup>

Was hier explizit für das Christentum festgesetzt wird, lässt sich jedoch für jede Religion bzw. alles, was religiös ist, als elementar annehmen<sup>161</sup>. Nach *Otto* kann die Bedeutung des „Heiligen“ prinzipiell nicht als z. B. nur etwas „Gutes“ oder „Ethisches“ betrachtet werden. Seinen Erläuterungen zufolge existiere quasi etwas ontologisch Elementares (etwas Transzendentes), welches den Begriff des „Heiligen“ kennzeichne, und als solches die Grundlage dessen bilde, was unter den Begriff „heilig“ subsumiert werden könne<sup>162</sup>. Es wurde bereits erwähnt,

157 Vgl. <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/holy-idea>, 16.02.2024.

158 Vgl. im Gegensatz zu der obig vertretenen Meinung: J. Hacker-Wright, *Blasphemy and Virtue Ethics*.

159 R. Otto, *Das Heilige*, 5.

160 Ebd., 134.

161 Vgl. ebd., 5: „Das wovon wir reden und was wir versuchen wollen einigermaßen anzugeben, nämlich das Gefühl zu bringen, lebt in *allen* Religionen als ihr Innerstes und ohne es wären sie gar nicht Religion.“

162 Vgl. ebd., zum Begriff des „Numinosen“ (der in dieser Arbeit allerdings nicht verwendet wird), 5-7.

dass „Blasphemie“ aufgrund der Ablehnung, Anzweiflung oder Attakierung des sog. „Heiligen“ als unerhörtes Vergehen eingestuft wird. Das ist nachvollziehbar, denn gelten bestimmte (Glaubens-)Überzeugungen in einer Gemeinschaft als „heilig“, bilden sie die Basis gemeinsamer Werte und Normen.

Daher sei es *tabu*<sup>163</sup>, „Heiliges“ in Frage zu stellen, abzulehnen oder anzugreifen. Der Gedanke des *tabus* ist sehr alt und stammt aus dem Bereich der Naturvölker, die magischen Religionen anhängen<sup>164</sup>. Der Begriff entstammt ursprünglich dem Polynesischen und meint etwas, das zugleich als „heilig“, wie auch als „verboten“ gekennzeichnet wird<sup>165</sup>. Prinzipiell kann alles mit einem *tabu* versehen werden: „Gegenstände, Personen und Orte können ‚tapuiert‘ werden, d. h. es wird ein *kollektiv verpflichtender Meidungsbann* über sie verhängt.“<sup>166</sup>

Dabei ist der transzendente Bezug des *tabu*<sup>167</sup> zu einer übernatürlichen Macht von Bedeutung. Diese Macht, „Mana“, vermag sich in positiver oder negativer Weise gegenüber dem Menschen zu äußern<sup>168</sup>. Dessen sei sich der Mensch bewusst und darum bemühe er sich, möglichst die positiven Seiten der Macht ihm gegenüber zu bestärken. Daraus resultiere eine entsprechende Ehrfurcht des Menschen gegenüber „Mana“. Bei Verletzung bestimmter Regeln, die beispielsweise einer „primitiven Sittlichkeit“ geschuldet seien, wie das „Verbot der Berührung bestimmter Dinge, Meidung bestimmter Orte“<sup>169</sup>, drohten (göttliche) Strafen katastrophalen Ausmaßes, wie z. B. „Ausbrechen von Seuchen, Niederlage im Kampf, Unheil in jeder Form, Tod, Krankheit, Unfruchtbarkeit.“<sup>170</sup>

Hier herrscht das Konzept der Kollektivschuld. Eine Vorstellung, die auch im *Alten Testament* geläufig ist. Wird der göttliche Zorn herausgefordert, wird nicht nur der Tabubrecher selbst gestraft, sondern die

163 Vgl. B. Rox, Schutz religiöser Gefühle, 15 f.

164 Vgl. ebd., 15.

165 Vgl. ebd., 16; W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 17 f.

166 W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 17.

167 Vgl. ebd., 18.

168 Vgl. ebd., 18.

169 Ebd., 18.

170 Ebd., 18.

ganze Gemeinschaft<sup>171</sup>. Um dem göttlichen Zorn zu entgehen, muss der Tabubrecher von der Gemeinschaft selbst zur Rechenschaft gezogen werden: „Damit wird das Verschulden des Einzelnen gegen die geahnte Macht zu einer Verschuldung gegen die Interessen der Gesamtheit, d. h. ein öffentliches Verbrechen.“<sup>172</sup> „Blasphemie“ sei somit von den frühesten Anfängen her immer ein öffentliches Vergehen gewesen, kein privates<sup>173</sup>. Das sei auch der Grund, so Schilling, weshalb sich „Blasphemie“ bereits früh zu einem rechtlichen Delikt entwickelt hätte, weil die gesamte Gemeinschaft betroffen sei<sup>174</sup>. Wie auch im *Alten Testament* folge häufig die Todesstrafe auf das Verbrechen „Blasphemie“<sup>175</sup>. Speziell auf das Christentum bezogen, kann mit dem so bezeichneten „Heiligen“, das sich hauptsächlich dadurch auszeichnet, tabu zu sein, „Gott“ gemeint sein, aber auch etwas, das mit ihm in engerem oder weiterem Sinn konnotiert wird. Zum Beispiel die christliche Religion, der Papst, die kirchliche Obrigkeit, die religiöse Gemeinschaft, die Gottesmutter usw. Von besonderer Bedeutung sei in der christlichen Religion jedoch der Name Gottes<sup>176</sup>. Der Name Gottes spiele bereits im Judentum eine wichtige Rolle, die im Christentum fortgesetzt werde. Schilling erklärt die enge Liaison zwischen dem Namen Gottes und der damit einhergehenden besonderen Heiligsprechung desselben dadurch, dass „[...] der Name der Gottheit ursprünglich als Eigenschaftswort konzipiert ist.“<sup>177</sup>

Den Namen der Gottheit zu kennen bedeute, Macht über ihn gewinnen zu können. Daher gehe oft mit dem Wissen um den Namen Gottes, wie z. B. *Jahwe*, auch ein Verbot des Aussprechens jenes Namens einher. Begriffe wie „Gott“, „Name Gottes“, „Religion“, „Mutter Gottes“, „heilige Kirche“, „Papst“ usw. stellen so betrachtet *einzelne Aspekte des Heiligen*

171 Vgl. ebd., 18.

172 Ebd., 18-19.

173 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 6; 11; 15; 31-32.

174 Vgl. C. Lung, *Blasphemie*,

175 Vgl. W. Schilling, *Gotteslästerung strafbar?*, 19.

176 Vgl. F. Hartenstein, *Personalität Gottes im Alten Testament*, 31.

177 Ebd., 25.

dar<sup>178</sup>. Der Begriff „Gott“ ist im Christentum unbezweifelbar die erste und bedeutendste Instanz des „Heiligen“.

Dennoch scheint es sinnvoll, den allgemeiner gehaltenen Begriff des „Heiligen“ für eine möglichst umfassende Definition von „Blasphemie“ zu verwenden. Damit wird die semantische Intension des „Blasphemie“-Begriffs<sup>179</sup> über den Begriff „Gott“ hinaus erweitert. Das „Heilige“ wird in der vorgestellten Definition zu einem relativ variabel besetzbaren, noch nicht näher Bezeichneten. Dagegen stellt z. B. „Gott“ in Abgrenzung zu anderen Göttern oder dem Begriff „Göttin“ usw. ein erstes näher Bezeichnetes, näher Bestimmtes dar, was die Definition bereits enger, spezifischer werden lässt. Dergleichen gilt für alle weiteren Begriffe bzw. singulären Aspekte des „Heiligen“<sup>179</sup>, die die Definition von „Blasphemie“ auf semantischer Ebene einengen. Das „Heilige“ wird hierbei als konstitutiv für „Blasphemie“ betrachtet, da „Blasphemie“ sich offenbar genau dadurch vom „Heiligen“ unterscheidet, dass es als „unheilig“ gewertet wird. Nach Klärung der notwendigen Prämissen erfolgt nun die Präsentation eines Kommunikationsmodells von „Blasphemie“, das im Rahmen dieser Arbeit entstanden ist.

## 1.5 Ein Kommunikationsmodell zur „Blasphemie“

Im vorhergehenden Kapitel wurde erläutert, weshalb das „Heilige“ in der vorliegenden Arbeit für eine Definition von „Blasphemie“ als konstitutiv betrachtet wird. Es stellt den elementaren Bezugspunkt „blasphemischer“ Phänomene dar. Bei einer genaueren Betrachtung unterschiedlicher „blasphemischer“ Phänomene lassen sich folgende weitere elementare Faktoren ausmachen:

178 Vgl. R. Otto, *Das Heilige*, 8-133: Otto stellt diverse Momente des von ihm so bezeichneten „Numinosen“ in aller Ausführlichkeit dar. Deshalb wird auf eine solch ausgeprägte Darstellung des „Heiligen“ in dieser Arbeit verzichtet, da sie sich vorwiegend auf „Blasphemie“ konzentrieren soll.

179 Vgl. ebd., 134-136; U. Preuß, *Krieg, Verbrechen, Blasphemie*, 120-126; G. Schmied, „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren“, 70-72. (Hierbei ist jedoch fraglich, ob „säkularisierte Heiligtümer“ neue „Blasphemien“ kreieren können. In dieser Arbeit tendiert die Meinung eher dazu, diese Auffassung zu verneinen, da „Blasphemie“ offenbar ein Phänomen ist, das einen engen Bezug zu Religiösem aufweist).

Parameter 1 ( $P_1$ ): der „*Blasphemiker*“, bzw. einer, der „*Blasphemie*“ *ausübt* (B).  $P_1$  bzw. B kann eine Person oder mehrere sein, oder etwas, das die betroffenen Personen unter einer gemeinsamen Bezeichnung vereint, wie z. B. eine Institution, eine Religion usw. Das handelnde Subjekt, der „Blasphemiker“, attackiert das „Heilige“ in Wort, Schrift, Bild oder Tat. Doch B ist nicht nur handelndes Subjekt bzw. „Sender“, sondern ebenso passives Objekt bzw. „Empfänger“. Weshalb  $P_1$  nicht nur handelndes Subjekt, sondern auch passives Objekt ist, wird im Anschluss an die Beschreibung der Parameter ersichtlich.

Parameter 2 ( $P_2$ ): der „*Blasphemisch Beleidigte*“ (BB), bzw. einer, der sich durch „Blasphemie“ beleidigt bzw. angegriffen fühlt.  $P_2$  bzw. BB kann eine Person oder mehrere sein, oder etwas, das die betroffenen Personen unter einer gemeinsamen Bezeichnung vereint, wie z. B. eine Institution, eine Religion usw. Der „Blasphemisch Beleidigte“ BB ist Ziel der Übergriffe des „Blasphemikers“ B, erklärt aber zugleich  $P_1$  zum „Blasphemiker“ und startet damit einen Gegenangriff. BB ist somit „Sender“, wie auch gleichzeitig „Empfänger“.

Parameter 3 ( $P_3$ ): der „*Blasphemische Bezugspunkt*“ BBP ist das „*Heilige*“. Festgesetzt, bestimmt wird das „Heilige“ durch BB, wodurch ein geschützter Bereich, ein Tabubereich entsteht, der nicht belangt werden darf. BBP fungiert als Bezugspunkt sowohl für  $P_1$  als auch  $P_2$ , ist aber variabel besetzbar von  $P_1$ . Es kann mit religiösen Begriffen bzw. Entitäten wie „Gott“ besetzt werden, mit „Kirche“, „Papst“, „Heilige“, „Mutter Gottes“ usw.

Zwischen den genannten Prämissen entsteht eine Kommunikations – Dreiecksbeziehung<sup>180</sup> zwischen  $P_1$ ,  $P_2$  und  $P_3$  bzw. B, BB und BBP, die den Definitionsbereich von „Blasphemie“ festsetzt, ein- bzw. abgrenzt. Sobald  $P_1$   $P_3$  bestimmt hat,  $P_2$   $P_3$  zur Kenntnis genommen hat und  $P_3$  anzweifelt, ablehnt oder angreift, treten  $P_1$  und  $P_2$  in eine kommunikative Beziehung, B und BB stehen sich diametral gegenüber. Dadurch entsteht „Blasphemie“, der „Blasphemiebereich“ wird definiert. Allerdings gibt es eine Einschränkung: während der Korrekturphase der vorliegenden Dissertation wurde die berechnete Frage gestellt, was geschehen würde, wenn ein Schiffbrüchiger auf einer fernen, einsamen

180 Vgl. zur Wichtigkeit des kommunikativen Kontexts von „Blasphemie“ G. Vogel, Blasphemie, 272. Siehe dazu auch: A.-K. Gässlein, Das Recht, Gott zu lästern?, 7.

Insel Gott lästern würde. Wie sollte das hier vorgestellte Kommunikationsmodell in so einem Fall funktionieren? Die Antwort lautet schlicht: gar nicht. Auf einer einsamen Insel wäre niemand anwesend außer dem, der Gott lästert oder verflucht und möglicherweise Gott selbst als Adressat der Lästerung bzw. Verfluchung. Niemand würde den Gotteslästerer als einen solchen bezeichnen und wenn nicht Gott höchstpersönlich ihn bestrafen würde, dann gäbe es auch keine möglichen Folgen dieser Tat. Ob Gott den Gotteslästerer in so einem Fall bestraft, muss hier offen bleiben. Tut er es jedoch nicht, verbleibt diese „Blasphemie“ wirkungslos, der potentielle Gotteslästerer muss keine Konsequenzen für sein Vergehen fürchten, da es niemanden gibt, der ihn als solchen bezeichnen würde. Wo kein Kläger, da kein Richter.

Von dieser Ausnahmesituation abgesehen, scheint die vorgestellte Definition jedoch funktionsfähig zu sein. Der „Blasphemische Bezugspunkt“, das „Heilige“, ist dabei variabel mit religiösen Begriffen besetzbar: „Nichts ist willkürlicher als das Heilige; nichts ist diesem Wandel, diesen Schwankungen mehr ausgeliefert als die heiligen Heimsuchungen.“<sup>181</sup> So beschreibt *René Girard* die Komplexität des von ihm so bezeichneten *sacré*. Das „Heilige“ ist einer begrifflichen Veränderung unterworfen. Durch die daraus resultierende Variabilität von  $P_3$  aber kann sich auch das Verständnis von „Blasphemie“ verändern. In der „Blasphemie“ – Forschung<sup>182</sup> lassen sich verschiedene Bereiche von „Blasphemie“ ausmachen. In der vorliegenden Arbeit wird die Annahme vertreten, dass drei große Dimensionen von „Blasphemie“ existieren. Sie werden folgendermaßen unterschieden und eingeteilt:

1. Die Theologische Dimension von „Blasphemie“. Hier steht „Blasphemie“ als Gotteslästerung im Fokus.
2. Die Ideologiekritische Dimension von „Blasphemie“: Hier steht „Blasphemie“ als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator im Fokus.
3. Die Psychologische Dimension von „Blasphemie“: Hier steht „Blasphemie“ als Verletzung religiöser Gefühle im Fokus.

181 R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, 465.

182 Vgl. u. a. G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*; ders., *Verfluchte Götter*; L. Levy, *Blasphemy*; Y. Sherwood, *Blasphemy*; J.-P. Wils, *Gotteslästerung*; A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*; F. Loetz, *Mit Gott handeln u.v.m.*

Die in dieser Arbeit bisher aufgestellten Thesen werden im Folgenden anhand eines Schemas veranschaulicht:

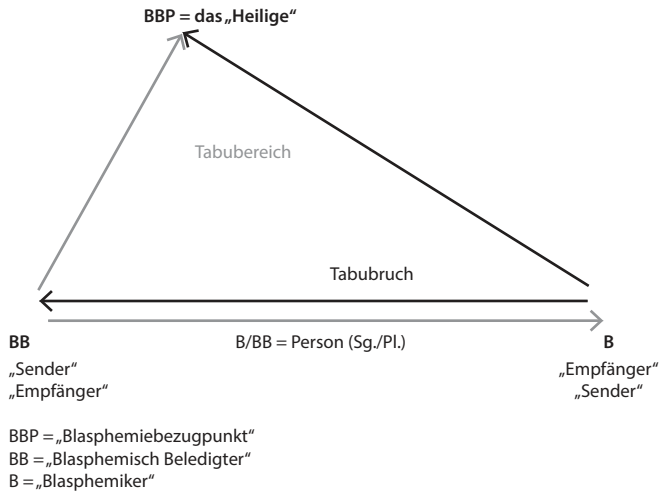


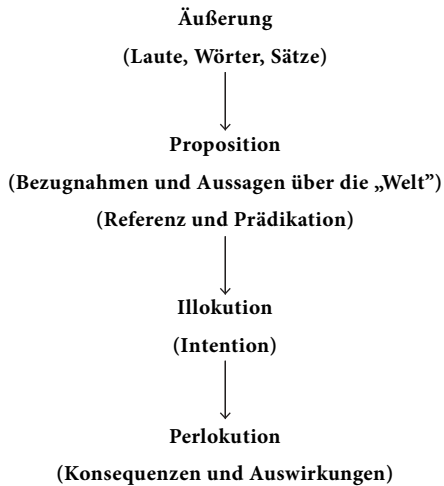
Abb.1: „Blasphemie“ im Allgemeinen

An dem obigen Schema wird deutlich, dass „Blasphemie“ prinzipiell ein Kommunikationsmodell darstellt, in dem beide Kommunikationspartner, der „Blasphemisch Beleidigte“ und der „Blasphemiker“ wechselseitig „Sender“ und „Empfänger“ darstellen. „Blasphemie“ ereignet sich faktisch erst dann, wenn die kommunikative Dreiecksbeziehung zwischen BB, B und BBP zustande kommt. Eine Grundvoraussetzung dieses Kommunikationsmodells ist, dass B nachvollziehen kann, was unter dem jeweiligen „Heiligen“ verstanden wird. Das Grundschema „blasphemischer“ Kommunikation läuft wie folgt ab: BB bestimmt BBP, worauf B reagiert, indem B etwas über BBP kommuniziert (verbal, bildhaft, durch Gesten usw.), das von BB als zumindest ablehnend, abweisend und/oder abwertend empfunden wird. Die Intention von B spielt hier zunächst keine große Rolle, d. h., ob die Äußerungen von B tatsächlich abwertend gemeint sind oder nicht. Zunächst ist allein die Äußerung von B entscheidend, die von BB als ablehnend oder abwertend *empfunden* wird. Die Äußerung von B richtet sich nicht ausschließlich gegen das „Heilige“ (von BB definiert), sondern zugleich gegen BB selbst, da

BB sich in spezifischer Weise mit BBP identifiziert oder zumindest sehr verbunden fühlt<sup>183</sup>. BB reagiert (beleidigt, betroffen, verletzt) auf die „blasphemische“ Äußerung von B. Durch den Tabubruch wird der Tabubereich von BB bzgl. BBP deutlich markiert.

„Blasphemie“ kann selbstverständlich auch als Mittel zum Zweck benutzt werden; dann sind die Gefühle von BB nur vorgetäuscht. An dem grundlegenden Schema ändert sich aber nichts, die Kommunikationsstruktur bleibt gleich. Da es sich hierbei um ein Kommunikationsmodell handelt, wurde in der vorliegenden Arbeit anhand eines bereits existierenden Modells nach *John Austin* bzw. *John Searle* ein Schema für „blasphemische“ Kommunikation entwickelt:

### **„BLASPHEMISCHES KOMMUNIKATIONSMODELL“**



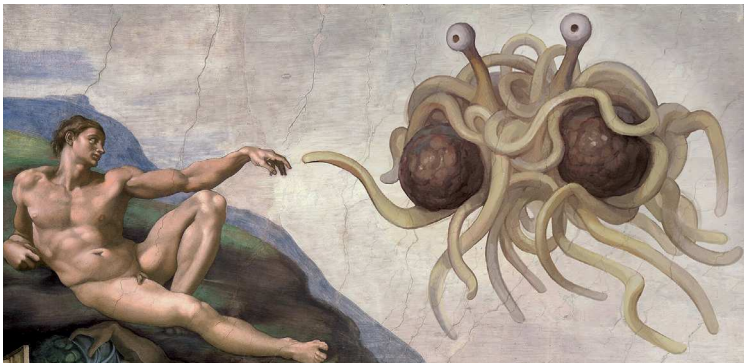
In den folgenden Kapiteln wird sich erweisen, ob das Kommunikationsmodell auch tatsächlich auf „blasphemische“ Phänomene anwendbar und sinnvoll ist.

<sup>183</sup> Das Schema, basierend auf dem Grad der individuellen Identifikation mit dem Gegenstand der Beleidigung, funktioniert bei allen Beleidigungen gleich. Daher wird oft gern die Mutter, die Herkunft oder eben das, was einem wichtig ist, beleidigt.

## Zweiter Akt: Die theologische Dimension von „Blasphemie“

“If you wake up tomorrow morning thinking that saying a few Latin words over your pancakes is going to turn them into the body of Elvis Presley, you have lost your mind. But if you think more or less the same thing about a cracker and the body of Jesus, you’re just a Catholic.”

*Sam Harris*<sup>1</sup>



<sup>1</sup> <https://twitter.com/SamMakingSense/status/1356778257107083264>, 20.02.2024.

<sup>2</sup> <https://welcher-tag-ist-heute.org/aktionstage/tag-der-blasphemie>, 19.02.2025.

## 2.1 „Blasphemie“ als Gotteslästerung

### 2.1.1 Was ist „Blasphemie“ als Gotteslästerung?

Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, ein Kommunikationsmodell zu erstellen, das „Blasphemie“ als vielschichtiges, subjektiv geprägtes Phänomen umfassend berücksichtigt. Hier wird die These vertreten, dass zu der Definition von „Blasphemie“ auch drei große semantische Bereiche, die hier „Dimensionen“ genannt werden, zählen.

Zunächst soll „Blasphemie“ als theologische Dimension anhand des Kommunikationsmodells zum besseren Verständnis schematisch dargestellt werden:

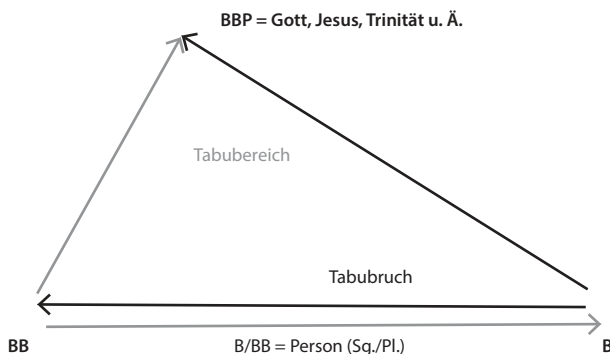


Abb. 2: „Blasphemie“ als theologische Dimension

Die erste Dimension, die hier als sog. „Theologische Dimension von „Blasphemie““ bezeichnet wird, soll im Folgenden ausführlicher dargestellt werden. Zunächst jedoch scheint es sinnvoll, zu präzisieren, was darunter verstanden wird: Die „Theologische Dimension“ von „Blasphemie“ bezieht sich fundamental und exklusiv auf den Aspekt „Gotteslästerung“. Damit wird auf einen elementaren Aspekt des Phänomens Bezug genommen. Die häufig synonym gebrauchte Wiedergabe des Ausdrucks „Blasphemie“ mit dem Terminus „Gotteslästerung“ sollte daher mit Bedacht gebraucht werden. Eine allzu leichtfertige synonyme Verwendung beider Begriffe kann schnell zu einer relationalen

Unschärfe beider Termini führen. Um etwaige Konfusionen und Konfliktsituationen entschärfen bzw. vermeiden zu können, scheint es angebracht, den Terminus „Blasphemie“ möglichst adäquat und präzise zu verwenden. Es mag spitzfindig erscheinen, „blasphemische“ Phänomene, die z. B. von der Verletzung religiöser Gefühle handeln, und die somit einen markanten psychologischen Charakter aufweisen, klar von „Blasphemie“ als „Gotteslästerung“ zu trennen. Betrachtet man jedoch den semantischen Gehalt beider Kommunikationsstrukturen genauer, dann wird deutlich, dass eine derartige präzise Unterscheidung sinnvoll ist, um der charakteristischen Schwammigkeit des Begriffs entgegenzusteuern. Umgekehrt scheint nicht jede Verletzung des religiösen Gefühls eine Gotteslästerung darzustellen. Ungeachtet dessen wird die Verletzung religiöser Gefühle aber häufig als „Blasphemie“ bezeichnet. Im letzten Kapitel wird diese Thematik ausführlicher behandelt. Doch zunächst soll hier „Blasphemie“ als Gotteslästerung analysiert werden. Was ist faktisch unter „Blasphemie“ als *direkter und expliziter Gotteslästerung* zu verstehen? *Ricky Gervais*, ein bekannter britischer Comedian und Schauspieler twitterte am 24.9.2013: “Blasphemy: A law to protect an All-Powerful, supernatural Deity from getting its feelings hurt.”<sup>3</sup> Obgleich die aufgeworfene Definition keine theologisch fundierte Aussage darstellt, daher auch keinen allgemeingültigen, wissenschaftlichen Anspruch vertritt, so trifft sie doch einen elementaren Kern des Phänomens, der einige Fragen aufwirft:

1. Was bedeutet „Gotteslästerung“ konkret?
2. Kann Gott überhaupt gelästert und beleidigt werden?
3. Vorausgesetzt, Gott kann tatsächlich gelästert bzw. beleidigt werden, muss er dann vor Gotteslästerung geschützt werden?

Um eine Antwort auf die gestellten Fragen zu finden, ist es sinnvoll, sich zunächst die biblischen Ursprünge der Gotteslästerung vor Augen zu führen. Gemeint ist damit das Namensmissbrauchsverbot in *Ex* 20,7 und *Dtn* 5,11 und das Verbot, Gott zu beleidigen in *Ex* 22,27. Da dies keine historische, sondern eine systematische Arbeit ist, stehen nicht

3 <https://twitter.com/rickygervais/status/382406178183335936?lang=de>, 15.02.2018.

ausführliche historische Untersuchungen im Fokus, sondern vielmehr der systematische Zusammenhang, der sich aus historischen Untersuchungen ergibt<sup>4</sup>.

Vordergründig geht es zunächst um die Diskussion der Frage, ob Gott prinzipiell beleidigt bzw. gekränkt werden kann. Dabei scheint es angemessen zu sein, vorerst einige dafür notwendige Prämissen zu präzisieren. Darunter fallen beispielsweise christliche Glaubensüberzeugungen. Auch die Begriffe „Kränkung“ und „Kränkungsanfälligkeit“ sind in diesem Zusammenhang von gravierender Bedeutung, wobei hier insbesondere aktuelle Forschungsergebnisse in Psychologie und Soziologie Eingang finden. Eine weitere Rolle spielt die Klärung der Frage, ob das Verständnis von „Kränkung“ und „Kränkungsanfälligkeit“ analog oder überhaupt in irgendeiner Weise auf Gott übertragen werden kann bzw. darf.

Die Beleidigung der Person Gottes durch Lästerung sei „[...] an eine Grundvoraussetzung gebunden, die in den abstrakten und teils depersonalisierten Gottesvorstellungen der Gegenwart nicht länger sichtbar ist [...]“<sup>5</sup>, behauptet *Wils* in seinem Werk „Gotteslästerung“. *Wils*‘ Beobachtung der „abstrakten und teils depersonalisierten Gottesvorstellungen der Gegenwart“ scheint zuzutreffen<sup>6</sup>. Das bedeutet nicht, dass *jede* Rede von Gott als abstrakt oder depersonalisiert gewertet werden kann. Entscheidend ist, dass *Wils* einen engen Zusammenhang sieht zwischen „Blasphemie“ und der Annahme, dass Gott Person sei.

„Person-Sein“ ist faktisch ein konstitutiver Faktor für das christliche Gottesverständnis, auch wenn genau ausformuliert werden muss, was darunter jeweils verstanden wird. Dass Gott „Person“ sei, prägt zumindest einen großen Teil der christlichen Tradition. Im Zusammenhang mit „Blasphemie“ ist von Bedeutung, dass in der präsäkularisierten Gesellschaft offenbar weitgehend die Auffassung überwog, Gott ver-

4 Für ausführlichere historische Untersuchungen gibt es herausragende Arbeiten wie u. a.: F. Loetz, *Mit Gott handeln*; G. Schwerhoff, *Verfluchte Götter*; ders., *Zungen wie Schwerter*; D. Lawton, *Blasphemy*; L. Levy, *Blasphemy*, D. Nash, *Blasphemy in the Christian World*; A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*.

5 J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 58.

6 Nicht alle Gottesvorstellungen der Gegenwart sind abstrakt und depersonalisiert, so vgl. z. B. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 240 ff. u. 257 ff.

füge über einen „Affekthaushalt“<sup>7</sup> und er besäße so etwas wie „Ehre“, die gekränkt und beleidigt werden könne, so dass sie vom Menschen geschützt, gehütet und verteidigt werden müsse<sup>8</sup>. Ungeachtet dessen, dass ein derartig verstandener „personaler“ Gottesbegriff anthropomorph wirkt, da Attribute wie „Affekte“ und „Ehre“ auf den ersten Blick zutiefst menschlich konnotiert sind, bedarf die Glaubensüberzeugung eines personal verstandenen Gottesbilds einer intensiven Auseinandersetzung, um das Phänomen „Blasphemie“ besser verstehen zu können. Das Hauptaugenmerk dieser Untersuchung liegt dabei vor allem in der Frage begründet, ob ein personaler Gottesbegriff notwendigerweise prinzipiell die Konsequenz nach sich ziehen muss, dass Gott gekränkt werden kann. In den folgenden Kapiteln wird zunächst untersucht, worin entsprechende *conditiones sine qua non* bestehen könnten. Anschließend wird diskutiert werden, ob sie notwendigerweise mit einem personalen Gottesbild kongruieren. *Schwerhoff* sieht den Ursprung der Gotteslästerung in christlichen präsäkularen Gesellschaften hauptsächlich in dem Affekt „Zorn“ begründet:

So oder so reflektieren diese Überlegungen aber die gemeinsame Überzeugung der Zeitgenossen, dass es sich bei der Blasphemie um ein Kind des Zorns handele: *Blasphemiam ... esse filiam irae.*<sup>9</sup>

„Blasphemie“, so resümiert *Schwerhoff*, werde also besonders durch Zorn ausgelöst, sie sei eine „Tochter des Zorns“. „Blasphemische“ Lästerungen treffen demgemäß die göttliche Ehre<sup>10</sup>. Diese Vorstellung mutet zumindest aus heutiger Sicht an, als werde hier die Vorstellung menschlicher Ehrbegriffe oder Emotionen einfach auf Gott übertragen. Die Voraussetzung einer Kränkung aber scheint einen emotionalen Haushalt vorauszusetzen. Die entsprechende Analyse bzw. Diskussion darüber erfolgt in den späteren Kapiteln. An dieser Stelle könnte nun berechtigterweise eingewendet werden, dass es doch überflüssig

7 Vgl. Laktanz, Vom Zorne Gottes, eingeleitet, hrsg., übertragen und erläutert von H. Kraft und A. Wlosok, XIX-XXV.

8 Vgl. J.-P. Wils, Gotteslästerung, 58.

9 Ebd., 256.

10 Vgl. ebd., 256.

sei, eine potentielle Kränkungsanfälligkeit Gottes zu diskutieren, wenn das Kommunikationsmodell zeigt, dass „Blasphemie“ ausschließlich aufgrund einer Kommunikation zwischen B und BB zustande kommt, weil sie als solche von BB gewertet wird. Das ist selbstverständlich korrekt.

Was das Kommunikationsmodell angeht, spielt es keine Rolle, ob Gott „blasphemisch“ beleidigt und gekränkt werden kann. Doch die Frage danach ist von immanent wichtiger theologischer Bedeutung. Ob Gott prinzipiell durch „Blasphemie“ beleidigt und gekränkt werden kann, ist von theologischer Relevanz. Um diese Problematik also wird es nun in den folgenden Kapiteln gehen. Vorerst jedoch wird in Kürze skizziert, was unter „Blasphemie“ als Gotteslästerung prinzipiell verstanden werden kann.

## 2.1.2 Das Namensmissbrauch-Verbot in Ex 20,7 / Dtn 5,11 und das Verbot der Gotteslästerung in Ex 22,27

Ex 20,7 / Dtn 5,11: „Du sollst den Namens des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen; denn der Herr lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen missbraucht.“

Das biblische Dekalog-Verbot *Ex 20,7 / Dtn 5,11* bildet neben dem Eintrag zur Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung im „Bundesbuch“ *Ex 22,27*<sup>11</sup> einen elementaren Verweis auf „Blasphemie“ im *Alten Testament*<sup>12</sup>. In *Ex 20,7* und *Dtn 5,11* wird das *Verbot des allgemeinen Missbrauchs des Jahwe-Namens* festgehalten. Der Name Gottes sei von eminenter Bedeutung. Aus diesem Grund werde seine Missachtung bzw. sein Missbrauch vehement verboten. Die Bedeutung des Namens speise

<sup>11</sup> Vgl. L. Levy, *Blasphemy*, 7; vgl. dazu auch C. Lung, *Strafbare Blasphemie*, 7-8; *Ex 22,27*: „Du sollst Gott nicht verächtlich machen und den Fürsten deines Volkes nicht verfluchen.“ Betitelt ist diese Aussage in der Einheitsübersetzung mit „Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung“. In der Jerusalemer Ausgabe der Bibel steht hingegen wie folgt: „Gott darfst du nicht lästern und einen Fürsten deines Volkes nicht verwünschen.“

<sup>12</sup> Vgl. dazu: J. de Saint Victor, *Blasphemie*, 15 ff.

sich vordergründig aus seinem „*besonderen Gegenstandsbezug*“<sup>13</sup>. Der Eigenname trägt zur Identifizierung<sup>14</sup> bei, fungiert also als besondere Kenntnisnahme des Gegenübers.

Ihm eignet eine deiktische, die sprachliche Bezeichnung und den bezeichneten individuellen Gegenstand raumzeitlich verortende Funktion, die durch keinen anderen Akt der Bezeichnung ersetzt werden kann.<sup>15</sup>

Des Weiteren ergeht eine Ankündigung Gottes an sein Volk, dass derjenige nicht ungestraft bleiben dürfe, der dieses Verbot nicht achtet. Gottes Beziehung zu seinem Volk werde wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass es ein wechselseitiges Beziehungsgeschehen sei. Dabei sei der Name Gottes eben deshalb von entscheidender Bedeutung, da erst die direkte wie auch indirekte Anrede einer Person mit Hilfe des Eigennamens eine wechselseitige Kommunikation im Vollsinn ermöglichen würde<sup>16</sup>. Typisch altorientalischen Ursprungs sei daher die Auffassung, dass der Eigenname so eng mit der Person verknüpft sei, dass er selbige an ihrer statt verkörpern kann<sup>17</sup>. Der Name steht somit nicht nur symbolisch, sondern faktisch für seinen Träger. Es bestand die Annahme, dass das An- bzw. Ausrufen eines Eigennamens etwas von der jeweiligen Person „anwesend sein“ lasse. Dies gelte insbesondere für die sonst eher medial vermittelte Präsenz von Gottheiten, beispielsweise durch Kultbilder<sup>18</sup>. Aufgrund der ihm zugeschriebenen Transzendenz sei der Name Gottes von höchster Bedeutung. Denn wie anders werde Gott „greifbar“, als eben durch seinen Namen? Diese grundlegende alttestamentliche Glaubensüberzeugung zeigt, wie ungeheuer der Missbrauch des „heiligen“ göttlichen Namens anmutet.

Es wird allerdings relativ offen gelassen, welche Vergehen konkret darunter subsumiert werden. Dergleichen, worin die genauen Konsequenzen eines Vergehens bestehen. Einen etwas konkreteren Hinweis

13 Vgl. F. Hartenstein, *Personalität Gottes im Alten Testament*, 31.

14 Vgl. ebd., 31.

15 Vgl. ebd., 31.

16 Vgl. ebd., 31.

17 Vgl. ebd., 31-32.

18 Ebd., 32.

findet man in der Aussage, dass der Name des Herrn [Jahwe], nicht für „Nichtiges“<sup>19</sup> verwendet werden darf<sup>20</sup>. Ex 22,27 dagegen verlangt ausdrücklich, weder Gott<sup>21</sup> zu lästern, noch schlechte Rede über einen „Oberen“<sup>22</sup> des eigenen Volkes zu führen<sup>23</sup>. Hier wird für das Wort „lästern“ nicht das Wort *blásphemeo* verwendet, sondern das Lexem *kakologéo*, das jedoch die gleiche Grundbedeutung innehat. Bei der Suche nach der ursprünglichen Bedeutung der ausgewählten Textpassagen sind die verschiedenen *Dekalog*-Übersetzungen zu beachten: während sich die griechischsprachige *Septuaginta* sehr eng an die hebräische Vorlage hält und damit kein konkretes Delikt erkennen lässt<sup>24</sup>, weicht die lateinische Fassung der *Vulgata* von der synoptischen Univocität beider *Dekalog*- Fassungen erheblich ab<sup>25</sup>. D. h. konkret, dass in der lateinischen Fassung die „[...] wortwörtliche Übereinstimmung [...] die in der hebräischen Vorlage zu konstatieren ist, zwischen beiden Dekalogfassungen nicht mehr existiert.“<sup>26</sup>

Die Übersetzung der *Vulgata* lässt nach *Thomas Elßner* zwei Deutungsmöglichkeiten zu, die eventuell zu einer Einengung des Delikts auf bestimmte Bereiche tendiert. Eine solche Einengung ließe sich anhand der jeweiligen Verwendung der lateinischen Termini „*frustra*“ und „*vanus/vanum*“ festmachen, die hier in synonyme Weise gebraucht und verstanden würden. Der griechische Terminus „*mátaios*“ in der *Septuaginta* solle zwei unterschiedliche Ausdrücke zur Sprache bringen, womit auch zwei verschiedene Vergehen bezeichnet werden<sup>27</sup>. Unter Berücksichtigung des Aussagegehalts nennt *Elßner* zwei Delikte,

19 Weitere Übersetzungsmöglichkeiten für das griechische *mátaios* sind: eitel, unnützlich, vergeblich, zwecklos, frevelhaft, erlogen.

20 Vgl. *Septuaginta Deutsch*, 75, Ex 20,7/Dtn 5,11: „Du sollst nicht den Namen des Herrn, deines Gottes, für Nichtiges verwenden, denn keineswegs würde der Herr den für rein erklären, der seinen Namen für Nichtiges verwendet.“

21 Das hebräische *elohim* wird in der *Septuaginta* wörtlich mit *theous*, also „Götter“ übersetzt.

22 Die *Septuaginta* verwendet das Wort *arxontas*.

23 Vgl. *Septuaginta Deutsch*, 78, Ex 22,28 [27]: „Götter sollst du nicht lästern, und von den Anführern deines Volkes sollst du nicht übel reden.“

24 Vgl. T. Elßner, *Das Namensmißbrauch-Verbot*, 6-7.

25 Ebd., 6 f. u. 9.

26 Ebd., 9.

27 Vgl. ebd., 11.

von denen mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, dass sie die vom Verfasser beabsichtigte Bedeutung erfüllen:

1. Das Verbot des unüberlegten Aussprechens des Gottesnamens. (*frustra*)
2. Das Verbot des Verwendens des Gottesnamens zu lügenhaften Zwecken/ Geschehen, Taten. (*vanus/vanum*)

Die unterschiedliche Akzentuierung des Verbots beruhe hier jeweils auf einer divergenten Definition des zu Grunde liegenden Tatbestands. Eine weiterführende Untersuchung des sog. *Targum Onkelos* und der *Peschitta* scheinen *Elßners* Urteil zu bestätigen, da hier bereits „[...] ein sehr deutlicher Prozeß der Stenose, eine Verengung von Interpretationsmöglichkeiten eingesetzt hat bzw. auch schon zu einem Resultat gekommen ist.“<sup>28</sup>

Auf dieser Erkenntnis aufbauend, nimmt *Elßner* auch in seinen folgenden Untersuchungen Bezug zu den Quellen des *Targum Onkelos* und *Peschitta*. Der Text des *Targum Onkelos* definiert präzise zwei Delikte: zum einen das Verbot des Nichtigkeitsschwurs und zum anderen das Verbot des Falschschwurs<sup>29</sup>. In der *Peschitta* wird ausdrücklich das „Verbot des Namens Gottes bei lügenhaften Schwüren“<sup>30</sup> festgehalten. In der Forschung gibt es verschiedene Tendenzen, das allgemein gehaltene Verbot von *Ex* 20,7 / *Dtn* 5,11 zu deuten. In Betracht kommen dabei offenbar hauptsächlich zwei Möglichkeiten<sup>31</sup>:

1. Ein allgemein gehaltenes Verbot, dass sich nicht auf ein oder mehrere bestimmte Vergehen bezieht.
2. Ein spezielles Verbot, dass sich auf ein präzise formuliertes Vergehen bezieht.

28 Ebd., 11.

29 Vgl. ebd., 8; 11.

30 Ebd., 11.

31 T. Elßner plädiert für drei Möglichkeiten; ich subsumiere unter das „allgemein gehaltene Verbot“ sein vorgeschlagenes „abstraktes und variables Verbot“. Vgl. dazu T. Elßner, Das Namensmißbrauch-Verbot, 12 f.

Die genaue Zuordnung erweise sich als schwierig, da sich für beide Möglichkeiten plausible Erklärungen ergeben würden. Vertreter der ersten Möglichkeit erachten die Eingrenzung auf ein ganz bestimmtes Delikt für problematisch<sup>32</sup>. Sie scheinen sich dabei hauptsächlich auf die Erkenntnis zu stützen, die Intention des dekalogischen Namensmissbrauchs-Verbots liege v. a. darin begründet, Gottes Namen und Macht vor *jedem potenziellen* Missbrauch schützen zu wollen<sup>33</sup>.

Vertreter der zweiten Auffassung hingegen plädieren für eine bestimmte, präzise Deutung der dekalogischen Verbotsform, die sich auf ein ganz konkretes Vergehen bezieht<sup>34</sup>, da ein genau definiertes Verbot ihrer Meinung nach mehr Sinn ergäbe. Allerdings gibt es auch bei einem klar umrissenen Verbot mehrere Möglichkeiten der Deutung, die in Betracht kämen und die Meinungen bzgl. dessen, was konkret gemeint sein könne, geht in der Forschung auseinander. Im Rahmen der Deutungsmöglichkeiten werden folgende Vergehen nach *Elfßner* in Betracht gezogen<sup>35</sup>:

1. Falscheid/ Falschschwur bzw. Meineid;
2. magische Handlungen;
3. Wahrsagerei;
4. Gotteslästerung;
5. gedankenloses Aussprechen des Gottesnamens;
6. Falschprophetie

Für das Thema „Blasphemie“ als Gotteslästerung ist die Klärung des Sachverhalts von Bedeutung, inwiefern mit dem *Dekalog*-Verbot tatsächlich Gotteslästerung gemeint sein kann. In der Aufzählung, die *Elfßner* aus den gängigen Forschungsberichten zusammengestellt hat, wird deutlich, dass Gotteslästerung lediglich als ein mögliches Delikt unter einigen weiteren aufgelistet wird, und dass z. B. Falscheid/Falschschwur bzw. Meineid nicht zwangsläufig generell unter das Vergehen

32 Vgl. F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit*; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*; F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog*; W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*.

33 Vgl. T. Elfßner, *Das Namensmißbrauch-Verbot*, 26.

34 Vgl. ebd., 29 f.

35 Vgl. ebd., 29 f.

der Gotteslästerung subsumiert werden können. Dennoch können sie u. U. dazu gerechnet werden, da z. B. ein falscher Schwur, der auf Gottes Namen geleistet wird, durchaus zu einer Lästerung des Höchsten gerechnet werden kann. Da über die Frage nach dem genauen Inhalt des Namensmissbrauchsverbots in der Forschung kein Konsens besteht, unterzieht *Elßner* die Semantik des Verbots noch einmal einer genaueren Analyse<sup>36</sup> und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen:

1. Bei dem Satzgefüge *Ex 20,7/ Dtn 5,11* handele es sich eindeutig um ein *Ver*-bot, weniger um ein *Ge*-bot.<sup>37</sup>
2. Syntaktisch besehen bilde die Sanktion im hebräischen Text die Mitte des Verbots, auf jedem Teil des Satzgefüges liege eine eigene Betonung. Das Verständnis des Satzes leite sich von dem Kontext des Dekalogs her.<sup>38</sup>

*Elßner* orientiert sich bei der Frage nach der Semantik nicht an der diachronen, sondern an der synchronen Methode, d. h. er untersucht insbesondere die syntagmatische Relation des Satzgefüges und fragt hauptsächlich nach den Verbindungen einzelner Wörter und Satz-teile, wie sie im biblischen Hebräisch verwendet werden und welche Bedeutung sie dadurch erhalten. Seine Analyse beinhaltet die Untersuchung der Lexeme und Wendungen<sup>39</sup>, der Etymologie<sup>40</sup>, der unterschiedlichen Bedeutung in anderen biblischen Kontexten<sup>41</sup>. Er kommt zu dem Schluss, dass das hebräische Nomen stark kontextabhängig sei und je nachdem dessen Bedeutungsmodus variere. Bei der Frage, ob und inwieweit mit dem Namensmissbrauchsverbot ein konkretes Delikt gemeint ist, schließt sich *Elßner* weitgehend der Meinung *Jepsens* an, der die Bedeutungsvielfalt des Nomens und seine kontextuelle Abhängigkeit betont<sup>42</sup>. Es darf also durchaus davon ausgegangen wer-

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 33 f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 33.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 34.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 36 f.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., 46 f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 48 f.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 63 f.

den, dass das Namensmissbrauchsverbot in der Tat bewusst allgemein und abstrahiert formuliert wurde, um auf diese Weise einen möglichst weiten Bereich potentieller Vergehen gegen den JHWH – Namen abzudecken zu können<sup>43</sup>.

### 2.1.3 Die Lästerung wider den Heiligen Geist in Mk 3,28f; Mt 12,31f; Lk 12,10 nach Evald Lövestam

Drei Textstellen der Synoptiker im *NT* sind von besonderer Bedeutung für „Blasphemie“: *Mk* 2,28 f.; *Mt* 12,31 f. und *Lk* 12,10<sup>44</sup>. Alle drei Textstellen stimmen darin überein, dass „Blasphemie“ resp. Lästerung gegen den *Heiligen Geist* eine Sünde sei, die niemals vergeben werden könne<sup>45</sup>. Dabei lege *Mk* den Fokus auf den Gegensatz zwischen allgemeinen Sünden und Lästerungen, die Menschen begehen und der spezifischen Sünde und Lästerung, die gegen den *Heiligen Geist* gerichtet werde<sup>46</sup>.

*Lk* hingegen kontrastiert „Blasphemie“ wider den Menschensohn, die vergeben werden könne und „Blasphemie“ wider den *Heiligen Geist*, die nicht vergeben werden könne<sup>47</sup>. *Levy* deutet dies wie folgt: “Matthew

43 Ebd., 65.

44 Vgl. dazu die griechischen Versionen: E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia*, 7. Die Version in der Einheitsübersetzung lautet: <sup>31</sup>Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben. <sup>32</sup>Auch dem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden; wer aber etwas gegen den heiligen Geist sagt, dem wird nicht vergeben, weder in dieser, noch in der zukünftigen Welt. [*Mt* 12,31 f.]

<sup>28</sup>Amen, das sage ich euch: Alle Vergehen und Lästerungen werden den Menschen vergeben werden, so viel sie auch lästern mögen; <sup>29</sup>wer aber den Heiligen Geist lästert, der findet in Ewigkeit keine Vergebung, sondern seine Sünde wird ewig an ihm haften. [*Mk* 3,28 f.]

<sup>10</sup>Jedem, der etwas gegen den Menschensohn sagt, wird vergeben werden; wer aber den Heiligen Geist lästert, dem wird nicht vergeben. [*Lk* 12,10]

45 Im Gegensatz dazu betont beispielsweise C. Lung die „neutestamentliche Milde“ in dem Gleichnis *Mt* 13,30. Vgl. dazu C. Lung, *Strafbare Blasphemie*, 8: „Milderung erfahren diese archaisch und brutal anmutenden Handlungsanweisungen [in *Lev* 24,14-16] hingegen im Neuen Testament, etwa im weithin bekannten Gleichnis aus *Matthäus* 13,30, in dem Jesus seinen Jüngern aufgibt, das Unkraut wie den Weizen, beides wachsen zu lassen bis zur Ernte. Damit ist der christlich motivierten Herangehensweise in Bezug auf Gotteslästerungen eine schwer aufzulösende Dialektik eigen, der eine praktische Bewährungsprobe in Ermangelung von Macht und Einfluss zunächst aber erspart bleiben sollte.“

46 Vgl. L. Schick, *Blasphemie und der Glaube*, 13.

47 Vgl. E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia*, 7.

12:31-32 makes blasphemous the attribution of evil or immoral inspiration to any work of God or of the Holy Spirit that moved Jesus.<sup>48</sup> *Lk* 12,10 dagegen deutet alle bösen Sprechakte als „blasphemisch“, die sich gegen den *Heiligen Geist* richten<sup>49</sup>. „Blasphemie“ bestand somit darin, *Jesus* selbst oder seine Lehren und Taten zu leugnen<sup>50</sup>.

*Mt* hingegen scheint beide Textarten zu einer einzigen Version zu verschmelzen: „*Mt* 12,31 repräsentiert in seiner Substanz die bei *Mk* vorliegende Form des Logions, während V. 32 der Gestalt der Aussage in der von *Lk* vertretenen Überlieferung entspricht.“<sup>51</sup> Auch der Kontext der Lesarten ist ein grundlegend verschiedener. So ist bei *Lk* „[...]“ der Spruch in eine Reihe von Jesusworten eingefügt, die die Jünger auffordern, bei Verfolgungen beständig zu bleiben. Ihm gehen voraus die Logia über Bekenntnis bzw. Verleugnung *Jesu* vor den Menschen (12,8f) und es folgt ihm die Verheißung von dem Beistand des *Heiligen Geistes*, wenn die Bekenner *Jesu* vor Gericht gestellt werden (V. 11f).<sup>52</sup> Bei *Mt* und *Mk* dagegen werden die Textstellen jeweils kontextuell an die vorausgehende Beelzebulgeschichte angeschlossen. Bei *Mt* und *Mk* geht es somit um die vorgehende Problematik, ob *Jesus* durch Gottes- oder Dämonenmacht handle: „Jesus wird von seinen Gegnern angeklagt, er treibe die bösen Geister durch den Fürsten der Geister (einen Fürsten der Geister) aus, doch geschieht es vielmehr ‚durch Gottes Finger‘ (‚durch Gottes Geist‘).“<sup>53</sup>

Nach *Lövestam* herrscht ein deutlicher Bezug von *Mt* 12,31 f. und *Mk* 3,28 f. zur Exodusgeschichte vor: die Aussage von der Lästerung wider den *Heiligen Geist* sei demgemäß „[...]“ seit ältester Zeit von einer Konfliktproblematik her verstanden worden, die klare Linien zurück zu den Verhältnissen bei dem ersten Exodus zeigt.<sup>54</sup> So besehen, stellt sich für *Lövestam* die Frage, ob beide Logia von diesem Kontext her verstanden werden müssen, ob die „[...]“ Rede vom Lästern oder Sprechen

48 L. W. Levy, *Blasphemy*, 33.

49 Vgl. ebd., 33.

50 Levy verweist in diesem Zusammenhang auf Apg 26,9-11 und 1Tim 1,13. Vgl. L. W. Levy, *Blasphemy*, 33.

51 E. Lövestam, *Spiritus Blasphemia*, 7.

52 Ebd., 8.

53 Ebd., 11.

54 Ebd., 14.

wider den heiligen Geist an ein ‚pattern‘ anknüpft, das sich in den alttestamentlichen und altjüdischen Schilderungen von der Widerrede des Wüstengeschlechts gegen Gott und Mose bei dem Auszug aus Ägypten deutlich abzeichnet.<sup>55</sup>

In Zusammenhang mit dem Phänomen „Blasphemie“ ist die Klärifizierung des Terminus „Heiliger Geist“ von besonderem Interesse. *Lövestam* kommt zuerst auf die Bedeutung des göttlichen Geistes für Israel und den Exodus zu sprechen. Gottes Geist wirke in *Moses*, als „erstem Erlöser“ Israels<sup>56</sup>. Der göttliche Geist sei im *AT* von großer Bedeutung, denn in und durch ihn wirke *Jahwe* und sei bei seinem Volk persönlich anwesend<sup>57</sup>. Der Geist Gottes bedeute somit nicht nur seine Anwesenheit, das Sichtbarwerden seiner Taten und Werke und auch letztendlich die Affirmation seiner Existenz. Ein Zuwiderhandeln gegen den göttlichen Geist ist also ein Zuwiderhandeln Gottes. Dies wird deutlich an der Tatsache, dass der Widerstand des israelitischen Volkes gegenüber *Mose* und seinen Mithelfern, die „[...] beim ersten Exodus am Geiste Gottes teilhatten und unter der Führung Gottes standen und in Gottes Kraft handelten [...]“<sup>58</sup>, einen Widerstand gegenüber Gott selbst und sein Heilshandeln darstelle. *Lövestam* sieht hier einen Zusammenhang zwischen der Widerspenstigkeit des Volkes, die sich gegen *Jahwe* und dessen Heilshandeln richte und einer damit assoziierten Kränkung des Heiligen Geistes. Er bezieht sich dabei u. a. auf *Jes* 63,10: „Sie waren widerspenstig und kränkten seinen heiligen Geist.“<sup>59</sup> Terminologisch betrachtet, stellt *Lövestam* fest, dass das hebräische Wort *ruach* für „Geist“ häufig separat gebraucht werde<sup>60</sup>. Dabei

55 Ebd., 14.

56 Ebd., 23: „Moses Auftrag, Israel aus der Unterdrückung zu befreien, war ja nicht selbstgewählt, und er erfüllte ihn nicht nach eigenem Wissen und Vermögen. Er war von Gott gesandt, und in seinem Befreiungswerk handelte er nach Gottes Befehlen und in der Kraft Gottes.“

57 Vgl. ebd., 25.

58 Ebd., 26.

59 Vgl. ebd., 26 und zur weiteren Ausführung und Belegung seiner These ebd., 26 f.

60 Vgl. ebd., 35: „*Rūah* bezeichnet in seiner Grundbedeutung Luft, Wind, Hauch. „JHWH’s *rūah*“ lässt sich neben die ähnlich formulierten anthropomorphen Metaphern „JHWH’s Angesicht“, „JHWH’s Mund“, „JHWH’s Hand“ stellen. Alle diese Begriffe drücken irgendeine Art göttlicher Offenbarung aus. Genau wie die *rūah* eines Menschen im Unterschied zu Gesicht, Mund, Hand auch vom Körper getrennt noch weiterwirkt, erscheint auch die

bezeichnet der Geist, *ruach*, besonders das Handeln Gottes. Der Aktivitätsaspekt sei hier zentral, so Lövestam<sup>61</sup>. Dieser Umstand gelte auch insbesondere für das *Neue Testament*: „In den Fällen, in denen bei den Synoptikern vom Geist Gotte die Rede ist, ist der Geist-Begriff im allgemeinen alttestamentlich orientiert.“<sup>62</sup>

Die drei synoptischen Lesarten setzen voraus, dass die Erlösungstaten *Jesu* durch den heiligen Geist, nicht durch Dämonenkraft, geschehen<sup>63</sup>. Nach Lövestam sei die Bedeutung des heiligen Geistes in der *Beelzebul*-Geschichte und der Kontroverse um die Geist-Lästerungsthematik offensichtlich die gleiche<sup>64</sup>. Als Resultat hält er fest, dass der heilige Geist, von dem in den drei *Logia* die Rede ist, „[...] nicht aus dem Gesichtswinkel von Personalität oder Substantialität oder dgl. gesehen wird. Der Geist-Begriff ist alttestamentlich orientiert und geprägt. Ebenso wie mit den Metaphern ‚JHWH’s Finger, Hand, Arm‘ wird auch mit dem Ausdruck ‚der heilige Geist‘ (‚der Geist Gottes‘) Gottes (eschatologisches) *Eingreifen* und *Handeln* in den Blickpunkt gestellt – sein Handeln zum Heil der Menschen am Ende der Zeiten. Der Geist-Begriff verleiht der (eschatologischen) Heilsaktivität des transzendenten Gottes auf Erden Ausdruck.“<sup>65</sup>

Die Unterscheidung zwischen einer Lästerung wider den Menschensohn und einer Lästerung wider den heiligen Geist, wobei erstere vergeben werden könne, letztere aber nicht, sei eine Version des *Matthäus*- und des *Lukasevangeliums*<sup>66</sup>. Neben vielen Fragen bestehen wohl zwei elementare Probleme darin, dass unklar sei, weshalb und was hier für eine Grenze in puncto Lästerung gezogen werde<sup>67</sup>. Auch im *Markus*-

*rūah* von JHWH in anderer Weise als sein Antlitz, Mund, Hand als eine Grösse, die von ihm separabel ist und ausserhalb seiner wirkt. Das bedeutet indes nicht, dass sie ein selbständiges Dasein neben JHWH führt. Sie hat weder eine Existenz noch eine Wirkung, die in der Realität von denen Gottes geschieden wären.“

61 Vgl. ebd., 35.

62 Ebd., 40.

63 Vgl. dazu ebd., 41-42.

64 Vgl. dazu ebd., 42.

65 Ebd., 43.

66 Vgl. ebd., 44.

67 Vgl. ebd., 44: „Warum wird eine so entscheidende Grenze gezogen, je nachdem, ob ein Wort gegen den Menschensohn gesagt oder der heilige Geist gelästert wird? Wie ist es möglich, eine solche Grenze zu ziehen? Beruht der Spruch in seiner jetzigen Form wohl

*evangelium* wird diese Distinktion vollzogen, zwischen allen Lästerungen i. A., die den Menschen vergeben werden und der einen Lästerung wider den Heiligen Geist, die nicht vergeben werden könne. Der Fokus im *Markusevangelium* allerdings ist ein anderer, da hier weder der Menschensohn, noch die Menschen als Objekt einer Lästerung aufgeführt werden. *Lövestam* versucht herauszufinden, ob Gott selbst in diesem Zusammenhang als Objekt von Lästerung in Frage kommt<sup>68</sup>.

Er kommt zu dem Schluss, dass – folgt man dem alttestamentlichen Hintergrund – Gott nicht persönlich in seiner „Erhabenheit und Heiligkeit“<sup>69</sup> im Fokus stehe. Stattdessen werde in dem *Logion* Gottes eschatologisches Heilshandeln in den Vordergrund gerückt. Gleiches gelte auch für *Mt* 12,31 f. und *Lk* 12,10. Denn wenn es möglich und sinnvoll sei, „in der erwähnten Weise zwischen lästerlicher Rede gegen Gott und Lästerung des heiligen Geistes zu unterscheiden“<sup>70</sup>, dann sei es auch angebracht, zwischen einer Lästerung wider den Menschensohn und einer Lästerung wider den Heiligen Geist zu differenzieren<sup>71</sup>. Durch diese Differenzierung werde die soteriologische Dimension in den Vordergrund gerückt<sup>72</sup>. Dadurch, so *Lövestam*, werde deutlich, dass „es sich um eine Stellungnahme zu Gottes eschatologischen Ein-

gar auf einem Missverständnis? Hat er sich aus einem Spruch entwickelt, dessen Inhalt war, dass jede Sünde den Menschensohnen (ursprünglich ‚dem Menschensohn, d. h. den Menschen) vergeben werden kann, nur nicht die Lästerung gegen den heiligen Geist? Oder war sein ursprünglicher Inhalt der, dass demjenigen, welcher lästerlich gegen einen Menschen redet, vergeben werden wird, nicht aber dem, der den heiligen Geist schmätzt? Oder wird Jesus als Mensch von dem durch ihn wirkenden Geist unterschieden? Ist das Charakteristikum der Lästerung wider den heiligen Geist somit, dass sie sich gegen das Göttliche richtet und nicht gegen den Menschensohn? Oder bezieht sich die Rede gegen den Menschensohn auf Widerspruch gegenüber Jesus in seinem irdischen Wirken, d. h. im Stande der noch zweideutigen Niedrigkeit, während Lästerung des Geistes eine Sünde ist, die der Zeit nach Jesu Erhöhung angehört, da er sich im Geist offenbart (in seiner Gemeinde und in seinen Bekennern)? Oder gilt die Distinktion auf der einen Seite Schmähungen des Menschensohnes durch die Heiden, die ihn nicht näher kennen gelernt haben, und auf der anderen der Lästerung des heiligen Geistes durch getaufte Gemeindeglieder, die gleichbedeutend wäre mit Abfall?“

68 Vgl. dazu ebd., 46-50.

69 Ebd., 48.

70 Ebd., 48.

71 Vgl. ebd., 48.

72 Ebd., 49.

greifen zum Heil der Menschen handelt.“<sup>73</sup> Das Stichwort laute „Verstockung“<sup>74</sup> des Herzens. Damit sei gemeint, dass das Volk Israel als das von Gott erwählte Volk, sich bereits zu *Moses* Zeiten gegenüber Gottes Heilshandeln verschlossen hätte. Ein Umstand, der sich bei *Jesus* wiederhole<sup>75</sup> und die mangelnde Einsicht der Menschen bzgl. der Sendung und des Werks des Menschensohns<sup>76</sup> beschreibe. Die Folge der „Verstockung“, dem Verschließen des Herzens gegenüber Gottes Heilswerk, die Lästerung des Heiligen Geistes, laute „Gericht“:

Für den, der sich in Unglauben und Verstockung dem Geschehen verschliesst und widespensig gegen den Geist Gottes redet, bleibt nur das Gericht.<sup>77</sup>

*Lövestam* plädiert für eine Deutung, die besagt, dass die Lästerung des Heiligen Geistes ausschließlich eine Angelegenheit des göttlichen Gerichts ist. Der Mensch vermag hier keinen Urteilsspruch zu fällen. Diese neutestamentliche Auffassung widerspricht der alttestamentlichen Strafnorm, die in *Lev* 24,16 vertreten wird und eine Vergeltung der Gotteslästerung durch die Hand des Menschen (durch sakrifizielle Steinigung) verlangt.

### 2.1.4 Warum „Blasphemie“ nicht nur Sünde, sondern Delikt ist

Wird „Blasphemie“ unter der Prämisse eines Delikts untersucht, so stellt sich zunächst die elementare Frage, warum Gotteslästerung über-

<sup>73</sup> Ebd., 49.

<sup>74</sup> Vgl. dazu ebd., 51-57.

<sup>75</sup> Vgl. dazu ebd., 48 f.: „Alle Lästerung, so viel Menschen auch lästern mögen, wird vergeben werden. Wenn dem die Lästerung des heiligen Geistes entgegengestellt wird, die nicht vergeben wird, hat das seinen Grund nicht in irgendeiner Superiorität des Gegenstandes der Lästerung – etwas derartiges ist vor dem erwähnten Hintergrund nicht möglich. Es erklärt sich vielmehr daraus, dass der Ausdruck ‚der heilige Geist‘ (‚der Geist Gottes‘) ebenso wie die Metaphern ‚Gottes Finger, Hand, Arm‘ primär die Vorstellung vom *Eingreifen* und *Handeln* Gottes hervorruft.“

<sup>76</sup> Ebd., 49; vgl. dazu auch: L. Schick, *Blasphemie und der Glaube*, 13.

<sup>77</sup> E. Lövestam, *Spiritus Bosphemia*, 64.

haupt als Verbrechen geahndet wurde. Historisch besehen, so erklärt *Dietrich Forrer*, sei die sog. „Gotteslästerungsnovelle“, die Novelle 77<sup>78</sup>, die Kaiser Justinian im Jahr 538 erließ<sup>79</sup>, die erste gesicherte Quelle, in der Gotteslästerung tatsächlich in einem Strafgesetzbuch verankert wurde. In dieser Novelle stand auf das Verbrechen der Gotteslästerung die Todesstrafe. „Blasphemie“ würde Gottes Zorn heraufbeschwören und Hungersnöte, Erdbeben und Krankheit verursachen. Daher wurde sie als ungeheures Verbrechen eingestuft<sup>80</sup>. Dabei herrschte das Prinzip der Kollektivschuld<sup>81</sup>: wegen eines oder mehrerer einzelner Gotteslästerer stand die gesamte Gemeinschaft auf dem Spiel und konnte dem Zorn Gottes zum Opfer fallen<sup>82</sup>.

Die Behauptung, dass es sich bei Gotteslästerung um Sünde handelt, erscheint nicht nur offensichtlich, sondern trivial. Mit „Sünde“ ist i. A.

78 Vgl. D. Forrer, *Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung*, 10.

79 Vgl. B. Rox, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat*, 17; J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 87 f., G. Schwerhoff, *Gott und die Welt*, 266 f.

80 Vgl. D. Forrer, *Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung*, 10: „Blasphemie wird darin [in der Novelle 77] mit dem Tode bedroht, weil sie Gott ‚ad iracundiam‘ reize, und ‚propter talia enim delicta et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt.“

81 Vgl. H. R. Brittnacher, *Am Kreuz. Praktiken der Andacht und der Lästerung*, 35.

82 „Das Corpus juris Civilis ins Deutsche übersetzt von einem Vereine Rechtsgelehrter und hrsg. v. C. E. Otto, B. Schilling und C. F. Sintenis“, 7. Bd.: *Novellae* (übers. v. R. Schneider), Leipzig 1833, zit. nach S. Leutenbauer, *Das Delikt der Gotteslästerung in der bayrischen Gesetzgebung*, 5-6: „Da aber Einige, durch teuflische Einwirkung befangen, sich in die gröbsten Ausschweifungen stürzen und Dinge, welche selbst der Natur zuwider sind, vornehmen, so rufen Wir auch ihnen zu, dass sie die Furcht vor Gott und den künftigen Urtheilsspruch desselben im Sinne haben und von solchen teuflischen und unerlaubten Ausschweifungen abstehen sollten, damit sie nicht wegen solcher frevelhafter Handlungen den gerechten Zorn Gottes erfahren und nicht die Städte mit ihren Bewohnern zu Grunde gehen. Denn wir werden durch die heiligen Schriften belehrt, dass wegen solcher frevelhaften Handlungen mit den Menschen zugleich auch die Städte vernichtet worden sind. §1. Da aber Einige ausser dem Angegebenen auch noch gotteslästerliche Reden führen und Eide bei Gott schwören, wodurch sie Gott zum Zorne auffordern, so rufen Wir auf gleiche Weise auch diesen zu, dass sie sich solcher gotteslästerlicher Reden und des Schwörens beim Haar und Haupt und solcher ähnlicher Reden enthalten solen. Denn wenn Lästerungen, welche gegen Menschen geschehen, nicht ungeahndet gelassen werden, so verdient noch vielmehr Der eine Strafe zu erleiden, welcher Gott selbst lästert. Darum ermahnen Wir alle Diese, dass sie sich der genannten Vergehen enthalten, und die Furcht vor Gott im Herzen haben, und denen nachstreben sollen, welche sittlich gut leben. Denn wegen solcher Vergehen entstehen Hungersnoth, Erdbeben und Pest, und darum ermahnen Wir sie, sich der angegebenen unerlaubten Handlungen zu enthalten, damit sie nicht ihr Seelenheil verlieren. Denn wenn auch nach dieser Unseren Verordnung

gemeint, dass gegen die von Gott geoffenbarte Gesetzesordnung, gegen die als orthodox betrachteten Normen und Werte verstoßen wird. In diesem Sinne macht sich der Gotteslästerer vor Gott schuldig, wenn er z. B. gegen das Namensmissbrauchsverbot verstößt.

Überdies ist Gotteslästerung ein Delikt, da sich „Blasphemie“ im öffentlich-rechtlichen Raum ereignet<sup>83</sup>. Daraus resultiert eine Störung der öffentlichen Ordnung. Dieser Umstand sorgte dafür, dass das Phänomen von Anfang an ebenso als Delikt identifiziert wurde und nicht als rein theologische Thematik<sup>84</sup>. Auf ein Delikt aber stehen Sanktionen<sup>85</sup>. So steht nicht zuletzt in der *Thesiana*<sup>86</sup>, einem Strafgesetzbuch *Maria Theresias* von 1768, zu lesen: „Unter den Lastern ist das erste und ärgste die Gotteslästerung“<sup>87</sup>. Mit der *Thesiana* im 18. Jhd. endet nach *Forrer* die mittelalterliche Epoche des Strafrechts, um fortan unter dem Banner der Aufklärung unter anderen Gesichtspunkten neu konzipiert zu werden<sup>88</sup>.

sich noch Solche finden sollten, welche bei eben denselben Vergehen beharren, so werden sie erstlich sich selbst der Liebe Gottes unwürdig machen, sodann aber auch die in den Gesetzen ausgesprochenen Strafen erleiden.

§2. Wir haben nämlich den ... Präfecten ... beauftragt, Diejenigen, welche bei den angegebenen unerlaubten und frevelhaften Handlungen auch nach dieser Unserer Verordnung beharren, fesseln zu lassen und der höchsten Strafe zu unterwerfen, damit nicht in Folge des Übersehens solcher Vergehen sowohl die Stadt als der Staat durch solche frevelhafte Handlungen Schaden erleide. Denn wenn auch nach dieser Unserer Warnung Jemand solche Menschen finden und verbergen sollte, so wird er auf gleiche Weise von Gott, dem Herrn, verdammt werden. Auch der Praefectus selbst wird, wenn er Jemanden finden sollte, welcher so Etwas begeht, und die Strafe gegen ihn nach Unseren Gesetzen nicht vollzieht, erstlich dem Unheil Gottes unterliegen, sodann aber auch Unsern Unwillen erfahren.“

83 Vgl. ebd., 26.

84 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 10: “Dictionary definitions of blasphemy as ‘speaking sacrilegiously’ about ‘God or sacred things’ suggest that blasphemy is somehow a purely religious crime. But this seems inaccurate, as many prosecuted crucifixions have targeted politics, nationalism, and complicity between religions and the state.”

85 Vgl. H.-P. Mathys, *Blasphemie im Alten Testament*, 101-125; M. Mayordomus, *Jesus als Gotteslästerer*, 127-150.

86 Vgl. D. Forrer, *Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung*, 11: Forrer teilt die Bestrafungsmethoden der Gotteslästerung in zwei „Idealtypen“ ein, wobei der erste unter dem Einfluss spätmittelalterlichen Strafrechts steht (er bezeichnet dies als „theokratisches Strafrecht“) und der zweite unter dem Banner der Aufklärung („aufgeklärtes Strafrecht“).

87 Zit. nach M. Pawlik, *Der strafrechtliche Schutz des Heiligen*, 31.

88 Vgl. D. Forrer, *Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung*, 11.

Biblische Grundlage der juristischen Gesetzgebung bildete u. a. das Zeugnis des *Levitikus*-Textes 24,10-16<sup>89</sup>, der wiederum eine weiterführende Erläuterung zu dem Namensmissbrauchsverbot im *Dekalog* darstellte. Der Tod durch Steinigung sei jedoch in der Praxis nicht oft zur Anwendung gekommen: „Die mosaische Norm hat die meisten bisherigen Studien zu dem irreführenden Urteil geführt, Gotteslästerung sei seit biblischer Zeit im jüdisch-christlichen Kulturkreis immer und überall strafbar gewesen.“<sup>90</sup>

Für *Schwerhoff* beginnt der eigentliche Feldzug gegen „Blasphemie“ nicht in jüdischer oder frühchristlicher Zeit, sondern erst im 13. Jahrhundert. „Bis auf wenige Ausnahmen existierte zuvor keine Gesetzgebung gegen Gotteslästerung.“<sup>91</sup>

Papst *Gregor IX.* führte den entscheidenden Schritt zur öffentlichen Erhebung des Tatbestands der Gotteslästerung in den strafrechtlichen Bereich herbei. Seine Dekretale c.2 X de maledicis V. 26, die er zwischen 1227 und 1234 verfasste, bildete die Voraussetzung und Basis für alle folgenden Bestimmungen des Kirchenrechts<sup>92</sup>. Beide Instanzen, die weltliche wie die kirchliche Obrigkeit, befürchteten den Gotteszorn in Form von furchtbaren Strafen<sup>93</sup>. Somit war in den Augen des Papstes eine effektive Bekämpfung „blasphemischer“ Delikte notwendig, um die Bevölkerung zu schützen, „[...] was die Qualifikation der Gotteslästerung als ‚crimen mixtum‘ mit sowohl religiösen als auch weltlich relevanten Anteilen beförderte.“<sup>94</sup>

89 Lev 24,10-16: „<sup>10</sup>Der Sohn einer Israelitin und eines Ägypters ging unter die Israeliten. Im Lager geriet er in Streit mit einem Mann der Israelit war. <sup>11</sup>Der Sohn der Israelitin schmähte den Gottesnamen und fluchte. Da brachten sie ihn zu Mose. Der Name der Mutter war Schelomit; sie war die Tochter Dibris aus dem Stamm Dan. <sup>12</sup>Man nahm ihn in Gewahrsam, um auf einen Spruch des Herrn hin zu entscheiden. <sup>13</sup>Der Herr sprach zu Mose: <sup>14</sup>Lass den, der den Fluch ausgesprochen hat, aus dem Lager hinausführen! Alle, die es gehört haben, sollen ihm ihre Hände auf den Kopf legen; dann soll ihn die ganze Gemeinde steinigen. <sup>15</sup>Sag den Israeliten: jeder, der seinem Gott flucht, muss die Folgen seiner Sünde tragen. <sup>16</sup>Wer den Namen des Herrn schmäht, wird mit dem Tod bestraft; die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Der Fremde muss ebenso wie der Einheimische getötet werden, wenn er den Gottesnamen schmäht.“

90 G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 118.

91 Ebd., 118.

92 Vgl. G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 118.

93 Vgl. M. Pawlik, *Der strafrechtliche Schutz des Heiligen*, 31.

94 B. Rox, *Schutz religiöser Gefühle*, 19.

In der Regel wurde unter dem Verbot der Gotteslästerung neben Gott auch die Muttergottes *Maria* und alle Heiligen subsumiert<sup>95</sup>. Schließlich wurde eine Neuerung von der katholischen Kirche unter der Leitung Papst *Leos X.* auf dem *Laterankonzil* 1514 eingeführt. Hier wurde eine Differenzierung zwischen einer „*blasphemia immediata*“ und einer „*blasphemia mediata*“ vorgenommen, die konkrete Konsequenzen im Strafmaß nach sich zogen<sup>96</sup>. Unter dem Delikt der Gotteslästerung fasste man zumeist folgende Handlungen zusammen:

1. *Blasphemia immediata*: unmittelbare Lästerung Gottes, beinhaltet die Beschimpfung Gottes, *Christi* und der Jungfrau *Maria*. Die Sanktionierung gestaltete sich wie folgt: Das erste Mal mit einer Geldstrafe, das zweite Mal mit einer Körperstrafe, das dritte Mal mit Körper- und Galeerenstrafe.
2. *Blasphemia mediata*: Die mittelbare Gotteslästerung stellt die Beschimpfung von Heiligen unter eine sog. „arbiträre“ Strafe.

Die präzise Umsetzung der auf dem *Laterankonzil* festgesetzten Differenzierungen erfolgte nicht sofort, sondern nach und nach. So erklärt *Forrer*, dass in der „[...] RPO von 1530 [...] noch nichts von kirchlichem Einfluss auf die deutsche Reichsgesetzgebung zu spüren [...]“<sup>97</sup> gewesen sei. Im vorsäkularen Staat wiegt das Delikt der Gotteslästerung als Sünde schwer und wird dementsprechend geahndet. Dies hängt u. a. mit der Tatsache zusammen, dass Kirche und Staat als Einheit funktionierten und Gott die oberste Stelle in der Hierarchie der Gesellschaft einnahm. Immer noch ist das biblische Gottesverständnis präsent, welches von einer unmittelbar erfolgenden Strafmaßnahme Gottes gegenüber der ganzen Gemeinschaft ausgeht, was durch die entsprechende Rechtsordnung verhindert werden soll<sup>98</sup>.

Es wäre jedoch ein Irrtum, anzunehmen, dass der Einfluss des biblischen Gottesverständnisses, insbesondere des alttestamentlichen, zu

<sup>95</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>96</sup> Vgl. P. Hinschius, *Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, 700.

<sup>97</sup> D. Forrer, *Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung*, 31. Zur genaueren Entwicklung vgl. ebd., 31 f.

<sup>98</sup> Ebd., 38.

einem Prinzip der Vergeltung im Strafrecht geführt hätte. Doch ein Zuwiderhandeln der von Gott gegebenen Orthodoxie verlangt nach einer entsprechenden Ahndung, um zu verhindern, dass die gesellschaftliche Ordnung ins Wanken gerät. Dementsprechend nennt die *Justinianische Novelle 77* zwei Motive, weshalb es notwendig sei, die Lästerung Gottes zu strafen: zum einen sei dies die Bewahrung des Seelenheils des „Blasphemikers“ und zum anderen solle der betroffene Staat „[...] seiner Säumigkeit wegen nicht von Gott durch Unglück aller Art bestraft werden.“<sup>99</sup> Besonders gefürchtet unter den göttlichen Strafen war im Spätmittelalter die Pest<sup>100</sup>. Doch die Eindämmung der Gotteslästerung war nicht sonderlich erfolgreich. So wurde dazu angehalten, den Strafzwang zu statuieren und „Blasphemie“ anzuzeigen<sup>101</sup>.

Gemäß *Lev 24,10-16* erklärte bereits die *Novelle 77*, dass Gotteslästerung mit dem Tod zu strafen sei<sup>102</sup>. Diese Entwicklung setzte sich seit der *Königlichen Satzung 1495* fort, wurde aber erweitert<sup>103</sup>: Gefordert wurde neben der Bestrafung der „Blasphemiker“ auch die Anzeige derselben, wodurch dem Denunziantentum Tür und Tor geöffnet<sup>104</sup> wurde.

Voraussetzung für den rechtlichen Zugriff auf das Phänomen der Gotteslästerung war der theologische Diskurs, der im 13. Jahrhundert, einer Epoche der „Intensivierung der christlichen Kultur“, begann und die Sünden der Sprache (*peccata verborum*) erstmals einer umfassenden Konturierung und Kategorisierung zuführte.<sup>105</sup>

Ein weiterer juristischer Meilenstein in der Geschichte der „Blasphemie“ stellte der *Wormser Reichsabschied* von 1495 dar, infolgedessen ein Gebot im gleichen Jahr erlassen wurde, welches „[...] die erste reichsweite Regelung gegen Blasphemie darstellte und in erster Linie ein Schwörverbot enthielt.“<sup>106</sup>

99 Ebd., 43.

100 Vgl. ebd., 44-45.

101 Vgl. ebd., 46.

102 Vgl. ebd., 46.

103 Vgl. ebd., 46-49.

104 Ebd., 48.

105 B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat, 19.

106 Ebd., 20.

Dabei wurde das Delikt „Blasphemie“ jeweils unterschiedlich gehandhabt. Es gab zwar allgemeine Vorgaben – doch die ließen sich je nach Bedarf ändern und konnten enger oder weiter gefasst werden, so dass mitunter der Eindruck einer sozialen Disziplinierungsweise entstand<sup>107</sup>. Dabei spielte nicht zuletzt die Tatsache eine gewichtige Rolle, dass die Kirche sich gezwungen sah, gegen Ketzer vorgehen zu müssen:

Die Formierung einer christlichen Orthodoxie, die sich ihrer Grundlagen vergewisserte und gleichzeitig mögliche Gegenpositionen konsequent auszugrenzen versuchte, bewirkte offenbar auch für das Vorgehen gegen die Gotteslästerer einen entscheidenden Schub.<sup>108</sup>

Bis in die Frühe Neuzeit hinein erhielt sich der Status des „blasphemischen“ Tatbestandes als *crimen mixtum*. Die Gewichtsverteilung der jeweiligen Institution stand jedoch, so *Schwerhoff*, klar zugunsten der weltlichen Gerichtsbarkeit<sup>109</sup>. Es gab zwar durchaus Ausnahmen<sup>110</sup> und die Kirche war nicht bereit, „Blasphemie“ vollkommen der weltlichen Gerichtsbarkeit zu überlassen, aber die insgesamt geringe Zahl einschlägiger Normen und Bestimmungen von Kirchenversammlungen sei ein deutlicher Hinweis dafür<sup>111</sup>. Im Hinblick auf das eher mäßige kirchliche Engagement bzgl. Sanktionen gegenüber „Blasphemikern“ stimmen *Gerd Schwerhoff* und *Alain Cabantous* nicht überein. Während *Cabantous* die zunehmende Entmachtung der kirchlichen Gerichtsbarkeit als hierfür verantwortlich sieht<sup>112</sup>, so stellt sich dieser Fall für *Schwerhoff* weitaus komplexer dar. Er ist der Auffassung, dass die Kirche die weltliche Gerichtsbarkeit durchaus begrüßte, da sie offenbar

107 Vgl. ebd., 20 und G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 126.

108 G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 125-126.

109 Vgl. ebd.: „Waren theoretisch also weltliche und geistliche Gerichte gleichermaßen für die Gotteslästerung zuständig, so scheint die Gewichtsverteilung auf der Ebene des angewandten Rechts eindeutig: Überreichlich fließende Quellen für die weltliche Gerichtsbarkeit stehen kärgliche Gelegenheitsfunde für den kirchlichen Bereich gegenüber.“

110 Vgl. ebd., 129.

111 Ebd., 129.

112 Vgl. A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 73.

effektiver zu arbeiten vermochte<sup>113</sup>. *Schwerhoffs* Begründung für diese Annahme lautet wie folgt:

Die Blasphemie gehörte nicht zu den klassischen Akkusationsdelikten, bei denen ein Kläger aus persönlicher Betroffenheit jemanden vor Gericht brachte. Es bedurfte der Denunziation von Gotteslästerern bei Gericht, um ex officio gegen sie vorgehen zu können.<sup>114</sup>

Gewiss, so schlussfolgert *Schwerhoff*, war ein bischöfliches Offizialatsgericht kaum in der Lage, notwendige personelle Ressourcen zu mobilisieren<sup>115</sup>. Insofern überrasche es nicht, dass die Kirche derlei Angelegenheiten bereitwillig der weltlichen Gerichtsbarkeit überlassen hätte. Dies gehe seiner Ansicht nach aus der historischen Faktenlage eindeutig hervor. Das sogenannte „Sendgericht“, das über Synodalzeugen, die über Vergehen der Bevölkerung informierten<sup>116</sup>, verfügte, wäre noch am ehesten befähigt gewesen, gerichtlich gegen Gotteslästerer vorgehen zu können<sup>117</sup>.

## 2.2 Ist Gott kränkungsanfällig?

### 2.2.1 Wie von Gott reden?

Das Sujet „Blasphemie“ resp. Gotteslästerung impliziert insbesondere auch die Thematik, ob Gott prinzipiell durch „Blasphemie“ beleidigt und gekränkt werden kann. M. E. hängt die Beantwortung dieser Frage grundsätzlich davon ab, von welchen Glaubensüberzeugungen ausgegangen wird<sup>118</sup>. Um nun ein Phänomen wie „Blasphemie“ einer effizienten Analyse unterziehen zu können, erscheint es unvermeid-

113 G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 130.

114 Ebd., 130.

115 Ebd., 130.

116 Ebd., 130.

117 Ebd., 130.

118 Während der Entstehung dieser Dissertation wurde des Öfteren behauptet, dass die Idee, Gott könne im wörtlichen Sinne beleidigt und gekränkt werden, einen unerhörten Anthropomorphismus darstelle. Eine solche Behauptung hängt jedoch eng damit zusammen, was unter den jeweiligen Begrifflichkeiten verstanden wird.

lich, „Gott“<sup>119</sup> in gewisser Weise zum Gegenstand theologisch-philosophischen Denkens zu machen. Diese Vorgehensweise ist nicht immer unumstritten, und zieht bisweilen Kritik nach sich<sup>120</sup>.

Gott zu einem Gegenstand reiner Vernunft machen zu wollen, wäre demgemäß nahezu „blasphemisch“<sup>121</sup>, führe zu einer Konstruktion eines „Abgotts“<sup>122</sup>, zu einer Depotenzierung der göttlichen Wirklichkeit auf einen endlichen Götzen, so *Walter Kasper*. Doch nicht nur *Kasper*, sondern zahlreiche Theologen warnen eindringlich vor einer unangebrachten Rationalisierung des Gottesbegriffs. „Eine Theologie,“ konstatiert *Kasper*, „die Gott begriffen hätte, hätte sich an ihm vergriffen, ihn seiner Göttlichkeit beraubt und ihn zu einem endlichen Götzen depotenziert. Eine Theologie, die sich einem alles, auch Gott begreifen wollenden Rationalismus verschriebe, könnte den Aberglauben, gegen den auszuziehen sie vielleicht vorgibt, nicht austreiben, sie wäre selbst finsterster Aberglaube.“<sup>123</sup>

Aufgrund der Tatsache, dass allgemein von Gott ausgesagt wird, er sei ein „transzendentes“ und damit zumindest kein diesseitiges „Wesen“, scheint es faktisch unmöglich, Gott empirisch bzw. rational erkennen oder begreifen zu können. Dennoch bleibt es in einer theologischen Arbeit unausweichlich, über „Gott“ sprechen zu müssen. *Armin Kreiner* gibt zu bedenken, dass die Behauptung, die Beschreibbarkeit Gottes ziehe automatisch seine *ontologische* Depotenzierung nach sich, nur unter der Prämisse plausibel wäre, wenn die Beschreibbarkeit Gottes auch seine Begreifbarkeit implizieren würde<sup>124</sup>. Theologie will nicht einfach nur über und von Gott sprechen, sondern „[...] ihn vielmehr

119 Vgl. zu dem Begriff „Gott“ K. Ward, *What do we mean by „God“?*; vgl. auch A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 17-33.

120 Vgl. W. Hasker, *An Adequate God*, 215. So auch A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 111: Ein Teil der Einwände, die gegen die Möglichkeit einer wahren Rede von Gott erhoben werden, kreist um die Behauptung, eine solche Rede führe zwangsläufig zu einer *Vergegenständlichung* Gottes oder einer Aufhebung seiner *Geheimnisthaftigkeit* und *Transzendenz*. Wer demnach behauptet, in menschlichen Begriffen wahrheitsfähige Aussagen über Gott machen, der degradiere Gott zu einem Gegenstand und hebe dadurch seine Geheimnisthaftigkeit und Transzendenz und somit seine Göttlichkeit auf.

121 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 112.

122 Vgl. ebd., 115.

123 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 26.

124 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 116.

wissenschaftlich, und das heißt kontrolliert, zu einem Thema menschlicher Aussagen machen.<sup>125</sup>

Gerade aber die häufig postulierte radikale Differenz von Schöpfer und Schöpfung führt zu erheblichen Problemen theologischer Rede. „Thoughtful theists“, so stellt *William Alston* fest, “have long felt a tension between the radical ‘otherness’ of God and the fact that we speak of God in terms drawn from our talk of creatures.”<sup>126</sup>

Gott ist das, worüber hinaus sich Größeres nicht denken lässt<sup>127</sup>, das maximal vollkommene Wesen, „*perfect being*“<sup>128</sup>, „Sein-Selbst“<sup>129</sup> und Ähnliches. Offenbar also nicht nur paradox, widersprüchlich, maßlos unangemessen und auch sinnlos, Gott zum Gegenstand menschlichen Denkens und menschlicher Rede machen zu wollen. Jeder Mensch, und somit auch jeder Wissenschaftler, ist bekanntermaßen unwiderruflich an seinen Denk- und Erkenntnishorizont gebunden<sup>130</sup>. Theologen bilden in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Aus diesem Grund, so *Bründl*, bezeichne das Wort ‚Gott‘ prinzipiell zunächst weder Person noch Sache, sondern vielmehr ein *Sujet*, dessen „[...] hermeneutische und pragmatische Bedeutung nicht für sich alleine, sondern nur für die Menschen in der Welt erhoben werden kann. Der irdische Verständnishorizont Gottes und die Probleme, die sich aus seinem Koordinatensystem ergeben, dürfen also nicht übergangen werden, wenn Rede von Gott wahrheitsfähig sein soll.“<sup>131</sup>

Aber wie soll die Rede von Gott wahrheitsfähig sein, wenn dieser den menschlichen Erkenntnishorizont transzendiert, weder durch Sinne noch durch reine Vernunft erfahrbar bzw. verstehbar ist?

Bekanntermaßen bildet die Bibel das christliche Offenbarungszeugnis von Gott. Sie schildert Gottes Handeln und seinen Umgang mit den Menschen und den Umgang der Menschen mit ihm. Das *AT* berichtet von der Beziehung Gottes zu seinem Volk Israel, das *NT* erzählt von

125 J. Bründl, *Blasphemische Offenbarung*, 93.

126 W. P. Alston, *Functionalism and Theological Language*, 21.

127 Vgl. A. von Canterbury, *Proslogion*, 91.

128 Vgl. T. V. Morris, *Our Idea of God*, 35.

129 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 120.

130 Vgl. T. Nagel, *What is it like to be a Bat?*, 165-180; J. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge 2002.

131 J. Bründl, *Blasphemische Offenbarung*, 93.

der einmaligen und unüberbietbaren Menschwerdung Gottes in *Jesus Christus* zur Erlösung der Menschheit. Und doch ist insbesondere auch die Bibel Gotteswort *in Menschenwort* – ein Dilemma, aus dem es offensichtlich kein Entrinnen gibt, nicht einmal (oder vor allem) dann, wenn man sich auf die biblische Offenbarung beruft. Es mutet daher nicht allzu verwunderlich an, wenn *William Alston* scharfsinnig schlussfolgert, dass es keine Möglichkeit gebe, der menschlichen Perspektive und Sprache entkommen zu können, auch dann nicht, wenn man es mit möglichst abstrakten Begriffen versucht:

Suppose that we do carry out so heroic a renunciation and restrict ourselves to speaking of God in such terms as 'being-itself', 'ground of being', 'supreme unity', and the like. Even so we would not be avoiding all terms that apply to creatures, for example 'being' and 'unity'. The notion of a 'ground' is presumably derived from the notion of *causality*, or perhaps the notion of a *necessary condition*, and both these terms apply to creatures. So long as we say anything at all, we will be using terms, that apply to creatures, or terms derivative therefrom.<sup>132</sup>

Wie also von Gott reden? Einige Theologen und Philosophen versuchten die Lösung des Problems durch die *via negativa* zu überwinden. Ein Weg, der jedoch, konsequent zu Ende gedacht, offenbar zu mehr Problemen führt, als er löst<sup>133</sup>. Gleiches gilt für den Lösungsvorschlag in Form ausschließlich figurativ behaupteter Gottesrede<sup>134</sup>. *Kreiner* konstatiert diesbezüglich: „Entweder setzt eine nicht-wörtliche Rede die übliche Bedeutung wenigstens einiger darin verwendeter Ausdrücke voraus, oder sie läuft letzten Endes doch auf die Unbeschreibbarkeit Gottes hinaus.“<sup>135</sup>

132 W. P. Alston, *Functionalism and Theological Language*, 22.

133 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 34-73.

134 Vgl. ebd., 111.

135 Ebd., 111.

Eine radikal postulierte Unbeschreibbarkeit des Göttlichen jedoch führt zum Aus jeder sinnvollen plausiblen Gottesrede<sup>136</sup>. Genauso eine radikal postulierte Vielfältigkeit einander widersprechender Gottesvorstellungen. Daher scheint die Annahme *Kreiners* gerechtfertigt zu sein, dass es bestimmter Kriterien bedarf, um einen zumindest in rationaler Hinsicht gerechtfertigten theologischen Diskurs führen zu können. Doch auch die Auswahl der Kriterien ist nicht einfach. Wie *Hasker* zu bedenken gibt, ist es möglicherweise nicht angebracht, von einer adäquaten Gottesrede auszugehen:

The theme of this essay is “an adequate God.” But does that make sense? Is God merely “adequate”? Do we really want to say that the “creator of heaven and earth, of all things visible and invisible,” is “adequate”? Clearly, it is *our conceptions* of God that must be evaluated as adequate or inadequate, not God himself.<sup>137</sup>

Dabei gewinnt besonders die Erkenntnis an elementarer Bedeutung, dass Theologen Gott nicht *per se* zum Gegenstand ihres Denkens und Redens machen, sondern die *Überzeugungen von ihm*. Menschen bilden bestimmte *Überzeugungen (beliefs)* von Gott. Prinzipiell gewinnen Theologen spezifisch christliche Überzeugungen hauptsächlich durch das biblische Zeugnis der Offenbarung Gottes, durch die Tradition und das kirchliche Lehramt<sup>138</sup>.

136 Vgl. ebd., 177 f.: Kreiner beschreibt hier die Notwendigkeit eines plausiblen Gottesbegriffs durch angelegte Kriterien, da unübersehbare Widersprüche nicht für den Wahrheitsgehalt sämtlicher Gottesvorstellungen sprechen. „Möglicherweise sind sämtliche Gottesvorstellungen unzutreffend, weil Gott entweder ganz anders oder überhaupt nicht ist. Aber es ist kaum möglich, dass alle Vorstellungen gleichermaßen zutreffend sind. Wem nun daran liegt, nicht nur irgendeine Gottesvorstellung zu haben, sondern eine, die berechnete Chancen hat, angemessen bzw. zutreffend zu sein, und wer sich dabei nicht allein auf sein Glück verlassen will, dem kann die Kriterienfrage nicht gleichgültig sein. Gerade in einem pluralen Kontext sollte er Rechenschaft ablegen können, warum er diesem und keinem anderen Gottesverständnis den Vorzug gibt oder warum er angesichts der zahllosen konkurrierenden Alternativen bei seiner Entscheidung bleibt. [...] Soll über diese Vielfalt ein rationaler Diskurs möglich sein, bedarf es bestimmter Kriterien.“ (178).

137 Vgl. W. Hasker, *An Adequate God*, 215.

138 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 179 f.

Das Problem liegt in der (bereits für die Tradition wie auch für das kirchliche Lehramt bestehenden) Frage, wie biblische Aussagen konkret zu interpretieren sind. Eine höhere Einigkeit besteht darin, dass eine buchstäblich wörtliche Interpretation eher wenig plausibel anmutet. Was aber sind die möglichen Alternativen? Damit ist man (schon) wieder am Ausgangspunkt des Problems angelangt. Denn wie kann man beispielsweise von Gott denken und sagen, er handle, liebe, wisse und intendiere, wenn er doch der radikal Andere ist<sup>139</sup>?

Deuten nicht bereits Annahmen und Aussagen dieser Art einen bloßen und damit möglicherweise nichtssagenden Anthropomorphismus an? Der Vorwurf des Anthropomorphismus besagt, „[...] Gott werde unweigerlich als *menschlich* vorgestellt, wenn von ihm *personale* Eigenschaften in univoker Weise prädiert werden. Anthropomorph in einem pejorativen Sinn wären danach nicht erst Aussagen, die Gott Körperlichkeit oder Leidenschaften zuschreiben, sondern bereits Aussagen, in denen mentale Eigenschaften wie z. B. Erkennen, Intendieren, Lieben, von Gott ausgesagt werden.“<sup>140</sup>

Dennoch bieten sich trotz unübersehbarer Schwierigkeiten einige unterschiedliche Möglichkeiten zur Lösung des Dilemmas an. Eine Option besteht z. B. in einer postulierten *Ähnlichkeit* bestimmter göttlicher Attribute bzw. Eigenschaften, trotz der implizierten unangefochtenen größeren *Unähnlichkeit* mit dem Menschen. Dieses Postulat kann sich auf die biblische *Ebenbildlichkeit Gottes*<sup>141</sup> berufen. Gerade Aussagen über die Eigenschaften und Attribute Gottes, die erklären, dass Gott intendiert, handelt, weiß usw. sind schwerlich aufrechtzuerhalten, wenn Gott in *allen* Eigenschaften radikal anders gedacht wird. Faktisch werden Gott bestimmte Fähigkeiten, wie z. B. Erkennen, Handeln und Lieben zugesprochen. “Wouldn’t that imply”, so fragt sich *Alston* zu Recht, “that God shares features with creatures and hence is not ‘wholly other’?”<sup>142</sup>

139 Vgl. W. P. Alston, *Functionalism and Theological Language*, 21.

140 A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 117.

141 Gen 1,27. Vgl. zur Ebenbildlichkeit A. Brandenburg, *Das menschliche Wort als Ausdruck der Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Dreipersonlichen Gott. Versuch einer Begründung der Theologie des menschlichen Wortes, dargestellt im Anschluss an die Lehre des Hl. Thomas von Aquin*, Bd. 1; 2, München 1948.

142 W. P. Alston, *Functionalism and Theological Language*, in: T. Morris (Hg.), *The Concept of God*, 21.

Die Antwort hängt davon ab, bestimmen zu können, worin genau der Unterschied zwischen Gott und Mensch besteht und davon, was für Eigenschaften auf welche Weise von ihm ausgesagt werden können<sup>143</sup>. Tatsächlich führt die Interpretation des biblischen Offenbarungshandelns zu offenbar unterschiedlichen Erkenntnissen und zu Überzeugungen häufig eher divergierender Couleur, überdies sogar zu einigen gravierenden Widersprüchlichkeiten<sup>144</sup>. Das scheint dafür zu sprechen, den allgemeinen Anspruch einer unanfechtbaren Gültigkeit, einer absoluten Wahrheit bestimmter Überzeugungen aufgeben zu müssen. Wenn aber Überzeugungen nicht generell den Immunitätsstatus absoluter Wahrheit genießen, dann sind Theologen nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet, gegenwärtig bestehende Überzeugungen von Gott regelmäßig hinsichtlich ihrer Relevanz zu überprüfen. Die Relevanz aber hängt von dem Wahrheitsgehalt der jeweiligen Überzeugung ab. Das setzt die Möglichkeit voraus, dass bestimmte Aussagen über Gott wahrheitsfähig formuliert werden können. Daraus resultiert jedoch nicht zwangsläufig, *welche* Aussagen über Gott der Wahrheit entsprechen.

Wie hilfreich ist nun die Erkenntnis, dass *Überzeugungen prinzipiell Wahrheitsträger sein können*? Optimistisch betrachtet, besteht somit durchaus eine gewisse Hoffnung darauf, die Wahrheit getroffen zu haben, skeptizistisch betrachtet, eher nicht. Das gesamte menschliche Wissen, basierend auf Überzeugungen, ist von dieser Tatsache betroffen.

Ein Großteil dessen, was in der Vergangenheit als erkannt und verstanden galt, hat sich im weiteren Verlauf als falsch herausgestellt. Die Art und Weise, wie menschliche Erkenntnis zustande kommt, garantiert offenbar nicht ihre Wahrheit. Sie ist mit „radikalem Irrtum“ vereinbar. Wie kein anderer hat Karl Popper betont, dass unser so genanntes „Wissen“ im Wesentlichen aus nichts anderem bestehe als aus Vermutungen bzw. Hypothesen, deren Wahrheit nicht mit definitiver Sicherheit festgestellt werden kann und die aus diesem Grund irrturnsanfällig blei-

143 Vgl. ebd., 21.

144 Vgl. z. B. Positionen des sog. „Klassischen Theismus“ mit den Werken „Non-klassischer“ Theisten wie u. a. Charles Hartshorne und dessen Ausführungen in seinem Werk „Omnipotence and other Theological Mistakes“.

ben. Auch mit der Anerkennung dieser Grenzen hat der Realismus keine Schwierigkeiten. Im Gegenteil, die Pointe des Realismus besagt, dass über Wahrheit und Falschheit nicht die Relation entscheidet, die wir zu unseren Überzeugungen einnehmen, sondern die Relation, in der unsere Überzeugungen zur Wirklichkeit stehen. Wahrheitsträger sind zwar unsere Überzeugungen, aber es sind die Tatsachen, die eine Überzeugung wahr machen, nicht wir, und somit weder soziale Konvention, noch politische Macht oder subjektive Gewissheit.<sup>145</sup>

Ein solch fallibilistisches Wahrheitsverständnis verlangt weder *per se* die Aufgabe der Annahme, dass es so etwas wie *Wahrheit* gibt, noch, dass sie generell erkannt werden kann. Jedoch sollte, so *Kreiner*, aus der fallibilistischen Erkenntnis die Bereitschaft folgen, die eigenen fehlbaren Überzeugungen im argumentativen Diskurs mit konkurrierenden Überzeugungen immer wieder und wieder unter Beweis zu stellen<sup>146</sup>.

Eine Annäherung an die Wahrheit scheint prinzipiell möglich zu sein. Wer zumindest einen rationalen sachgemäßen Diskurs führen möchte, der kommt um gewisse Kriterien zur Überprüfung bestimmter Wahrheitsgehalte von Überzeugungen nicht herum. Aus guten Gründen empfiehlt es sich, nicht nur auf traditionsimmanente Kriterien zu bauen<sup>147</sup>. Ein „traditionsexternes“<sup>148</sup>, weil universal geltendes Prinzip besteht z. B. in dem elementaren Kriterium der logischen Konsistenz und Kohärenz wissenschaftlicher Aussagen. Die vorliegende Dissertation bietet allerdings keinen Raum, um das Für und Wider universal

145 A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes, 139-140.

146 Vgl. ebd., 140.

147 Vgl. ebd., 179 f.

148 Vgl. ebd., 183 f.: „Unter ‚traditionsexternen‘ Kriterien werden im Folgenden Kriterien verstanden, denen idealerweise alle Menschen und alle Überzeugungen entsprechen sollten, sofern diese auf eine irgendwie rationale Weise akzeptiert und vertreten werden. Wenn es solche Kriterien gibt und wenn sie auch für religiöse Überzeugungen gelten, würde daraus folgen, dass religiöse Überzeugungen außer den traditionsimmanenten auch noch anderen Kriterien unterliegen, und zwar universalen Kriterien, die für alle und alles gelten. Für den Glauben an Gott könnte in dieser Hinsicht kein genereller *epistemologischer Sonderstatus* in Anspruch genommen werden. Wie andere Überzeugungen hätte er bestimmte Bedingungen bzw. Kriterien zu erfüllen, die sich nicht ausschließlich traditionsimmanent begründen und auch nicht durch Rekurs auf die eigene Tradition unterlaufen ließen. Würden diese Bedingungen von einem bestimmten Gottesverständnis nicht erfüllt, so spräche dies gegen dessen Akzeptanz.“ (183)

Kriterien, und auch nicht die Frage nach der Möglichkeit von Universalität ausdiskutieren zu können.

Relevant für den spezifisch theologischen Diskurs über „Blasphemie“ und die Frage nach Gottes Kränkungsanfälligkeit, unter Verwendung der Kriterien Konsistenz und Kohärenz, ist die klare Unterscheidung zwischen begrifflicher Rede von Gott und Gott selbst als maximal unüberbietbar vollkommener Wirklichkeit und Wahrheit<sup>149</sup>. Basale Voraussetzung bildet die Annahme, dass eine Aussage über Gott niemals den vollen Wahrheitsgehalt bzgl. der ihr zugrunde liegenden Wirklichkeit zu treffen vermag. Wenn aber Gott selbst und die Rede von ihm drastisch unterschieden werden müssen und diese Unterscheidung unweigerlich Konsequenzen bzgl. des Wahrheitsgehalts von Aussagen über Gott nach sich zieht, dann könnte man zu Recht einwenden, ob theologische Rede nicht als vollkommen obsolet betrachtet werden muss.

Die korrekte Antwort auf diesen nicht ganz unberechtigten Einwand muss wohl lauten: *It depends*. Ob theologische Rede tatsächlich nutzlos ist, hängt davon ab, ob und inwiefern letztendlich die Vernunft als menschliche Erkenntnismöglichkeit und verbindliche Instanz gelten kann resp. muss. Fest steht, dass keineswegs nur, wenn auch in einer besonderen Weise, theologische Glaubensfragen von diesem Problem betroffen sind<sup>150</sup>. Zweifellos nimmt die Theologie eine besondere Rolle im wissenschaftlichen Diskurs ein. Sie beruft sich als religiöse Disziplin auf einen Urgrund, der nicht empirisch einholbar ist. Und als spezifisch christliche Theologie beruft sie sich auf Annahmen, wie die Menschwerdung Christi, die nicht empirisch beweisbar sind. Ihre Annahme setzt den freien Glaubensakt voraus, auf dessen Grundlage theologisch-wissenschaftliche Arbeit geleistet werden kann. *Thomas Schärtl-Trendel* plädiert daher, wie eine Reihe von Philosophen und

149 J. Bründl, *Blasphemische Offenbarung*, 93-94: „Demnach unterscheidet die systematische Theologie vor allem anderen zwischen den menschlichen Begriffen *von* Gott, die ihren Forschungsgegenstand ausmachen, und der Wirklichkeit Gottes *selber*, die an sich weder objektiviert noch angemessen zur Sprache gebracht werden kann. D. h., *nichts* von dem, was ein Theologe denkt, sagt oder schreibt, darf mit Gottes eigenem Denken, Sagen oder Schreiben verwechselt werden, und dies umso weniger als sich jede Behauptung, dass Gott selber in menschlicher Weise etwas denkt, sagt oder schreibt, dem Verdacht einer blasphemischen Vermenschlichung Gottes ausgesetzt sieht.“

150 Vgl. dazu H. Tetens, *Gott denken*, Kap I und IV.

Theologen, für eine Sichtweise, die den Glauben als „Grundphänomen und Instinkt“ ansieht:

Die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum kommt erst da ins Spiel, wo es um *Theorie* geht, also um ein Gefüge behauptender Sätze. Doch die Wurzeln des religiösen Glaubens reichen in etwas hinab, das noch vor dieser Unterscheidung liegt und was nicht als *theoretisch* gekennzeichnet werden kann – nämlich in ein elementares menschliches Verhalten und in den Bereich grundsätzlicher Einstellungen, die sich aus bestimmten existenziellen Erfahrungen speisen, die zum Leben des Menschen gehören wie Atmen, Essen, Schlafen etc. Die Vernunft kann nicht über diese Erfahrungen „zu Gericht sitzen“, auch nicht über ihre genuinen Ausdrucksformen, sondern nur über *Behauptungen*, die mit solchen Erfahrungen verbunden werden.<sup>151</sup>

Die Grundvoraussetzung für die Annahme bestimmter Überzeugungen, über deren Wahrheitsgehalt sich diskutieren lässt – z. B. unter der Voraussetzung, dass sie konsistent und kohärent sein sollen – ist aber in der Theologie faktisch der Glaubensakt. Nur durch die Voraussetzung eines Glaubensakts, dessen Wahrheitsgehalt selbst nicht empirisch bewiesen werden kann, ist Theologie als Wissenschaft möglich. Das lässt sich kaum leugnen. Damit aber ist der Ausgangspunkt der Schwierigkeit theologischer Rede erneut eingeholt. Wie kann man adäquat von Gott reden, wenn er sich jeder empirischen Erkenntnis entzieht? Kann man den Wahrheitsgehalt theologischer Rede zuverlässig ermitteln und wenn ja, wie? Neben dem Kriterium der logischen Konsistenz und Kohärenz ist es empfehlenswert, sich einer angemessenen Sprache, einer angemessenen Semantik zu bedienen. *William Alston* fasst einige Optionen adäquater Gottesrede zusammen<sup>152</sup>. *Alston* geht

151 T. Schärftl-Trendel, *Wahrheit und Gewissheit*, 15-16.

152 W. P. Alston, *Functionalism and Theological Language*, 22-23: “But of course there are various ways in which creaturely terms can be used in speaking of God; and some of these may be ruled out by a certain form of otherness, and not others. These ways include: Straight univocity. Ordinary terms are used in the same ordinary senses of God and human beings. Modified univocity. Meanings can be defined or otherwise established such that terms can be used with those meanings of both God and human beings.

davon aus, dass Aussagen wie „Gott weiß, handelt und liebt“ auf die Überzeugung zurückzuführen ist, dass er Schöpfer, Richter und Erlöser ist<sup>153</sup>. Weitere Annahmen, die Gottes radikale Differenz zur Schöpfung betonen, sind folgende: (A) Unkörperlichkeit, (B) Unendlichkeit, (B<sub>1</sub>) Die unbegrenzte Verwirklichung von jeder „Perfektion“, (B<sub>2</sub>) Die Exemplifikation von allen „Perfektionen“; d. h., über alle Eigenschaften zu verfügen, über die es besser ist zu verfügen als nicht zu verfügen, (C) Timelessness<sup>154</sup>.

*Alston* lehnt die Punkte „(D) Absolute Einfachheit. Keine Zusammensetzung jedweder Art“ und „(E) Gott ist nicht *ein* Wesen. Er ist vielmehr ‚Sein-Selbst‘“<sup>155</sup> ab. In der Tat scheint die Überzeugung (D) mehr Probleme zu schaffen, als sie zu lösen vermag. Geht man von den genannten Annahmen bzgl. Gottes Sein und Wesen aus, so lässt sich in der Tat unschwer eine Unähnlichkeit Gottes mit dem Menschen feststellen. *Alston* geht davon aus, dass trotz einer größeren göttlichen Unähnlichkeit mit seiner Schöpfung dennoch ein „[...] common core of meaning in terms for human and divine psychological states [...]“<sup>156</sup> festgestellt werden könne. Überdies gelte: “If ordinary terms already carry just that meaning, so much the better. But whether or not that is the case, it will at least be possible to speak univocally, in an abstract fashion, of divine and human knowledge and purpose.”<sup>157</sup>

Special literal meanings. Terms can be given, or otherwise take on, special technical senses in which they apply only to God.

Analogy. Terms for creatures can be given analogical extensions so as applicable to God.

Metaphor. Terms that apply literally to creatures can be metaphorically applied to God.

Symbol. Ditto for ‘symbol’, in one or another meaning of that term.”

153 Vgl. ebd., 23: “As creator, governor, and redeemer of the world God acts in the light of his perfect knowledge to carry out his purposes and intentions, and as an expression of his love for his creation. As is implicit in this last sentence, the divine psychology comes into our religious dealings with God as an essential background to divine action. God impinges on our lives primarily as an agent, as one who does things – creates, guides, enjoins, punishes, redeems, and speaks. But action is an outgrowth of knowledge, purpose, and intention; unless we could credit these to God we would not be able to think of him as acting in these ways or in any other ways.”

154 An dieser Stelle weiche ich von der Formulierung *Alstons* ab. Hier lautet es wörtlich: „B<sub>2</sub>. The exemplification of all perfections, every thing else equal to be better than not to be.” (W. P. Alston, *Functionalism and Theological Language*, 23.)

155 Vgl. ebd., 23-24.

156 Vgl. ebd., 24.

157 Ebd., 24.

Das bedeutet konkret, dass es für Gott zwar etwas vollkommen anderes bedeutet, beispielsweise etwas *zu erschaffen*, als für einen Menschen. Doch sei die Annahme legitim, dass der menschliche Terminus "erschaffen" in beider Hinsicht über ein abstraktes gemeinsames Merkmal verfügen kann, hier z. B. bestünde das gemeinsame abstrakte *feature* in der Bedeutung: *durch das Ausüben einer Handlung entsteht etwas*<sup>158</sup>. Eine solche Vorgehensweise wird als "Funktionalismus" bezeichnet<sup>159</sup>. Es soll im Folgenden nicht diskutiert werden, ob und wie Funktionalismus einen generellen Erklärungswert aufweist, auch nicht die Vor- und Nachteile, sondern lediglich, inwiefern er bei theologischer Rede hilfreich sein kann. Ob bestimmte funktionale Eigenschaften sowohl von Gott als auch dem Menschen ausgesagt werden können, hängt von der Definition des ontologischen Unterschieds ab<sup>160</sup>.

Eine univoke Anwendung von Eigenschaften wird häufig als unangemessen charakterisiert. Die „funktionalistische Deutung“ soll dem Problem anthropomorpher Gottesrede vorbeugen. So könne man ebenso wenig die Behauptung aufstellen, von einem Computer in anthropomorpher Weise zu sprechen, wenn man über ihn in funktionalistischer Hinsicht aussage, er verfüge wie ein Mensch über ein „Gedächtnis“<sup>161</sup>. Eine solche Annahme provoziert die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen und menschlichen „Funktion“, oder anders ausgedrückt: Ob und auf welche Weise Aussagen von Gott und Mensch möglich sind, ohne Gott zu vermenschlichen oder völlig äquivok und damit unverständlich zu werden<sup>162</sup>.

*Alston* plädiert für die Annahme einer gewissen Univozität von bestimmten Begriffen, die auf Gott angewandt werden und die seine

158 Vgl. ebd., 24.

159 Vgl. ebd., 25: "Functionalism has been propounded as a theory of the meaning of psychological terms in ordinary language and as a theory of the nature of psychological states and processes, whatever we mean by our ordinary terms for them. [...] The basic idea, the source of the name, is that the concept of a belief, desire, or intention is the concept of a particular *function* in the psychological economy, a particular 'job' done by the psyche. A belief is a structure that performs that job, and what psychological state it is – that is a belief and a belief with that particular content – is determined by what that job is."

160 Vgl. ebd., 30.

161 A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes, 117.

162 Vgl. ebd., 118.

radikal postulierte Andersheit angemessen berücksichtigen<sup>163</sup>. Trifft die Behauptung des Funktionalismus zu, so läge es durchaus im Bereich des Möglichen, bestimmte Begriffe auf Gott in univoker Weise anzuwenden, Begriffe, die *hinsichtlich ihrer Funktion univok* verwendet werden, auch wenn das Konzept auf Subjekte und Objekte mit vollkommen unterschiedlichem ontologischen Status angewendet wird. Funktionalistische Aussagen seien eben deshalb nachvollziehbar, weil sie sich in einem bestimmten sprachlichen Kontext ereignen. Tätigt man also eine Aussage wie „Gott sei transzendent oder ein Schöpfer“, so beinhaltet diese Aussage zumindest in Ansätzen bestimmte Wissensinhalte über Gott. Damit ist *nicht* geklärt, was z. B. konkret darunter zu verstehen sei, wenn von Gottes Liebe oder Intention gesprochen wird. Es zeigt lediglich, dass die Aussagen „Gott intendiert“ und „Person X intendiert“ insoweit eine Ähnlichkeit aufweisen, die die Verwendung des Terminus „intendieren“ in beiden Fällen rechtfertigt<sup>164</sup>.

Somit kann auch nicht absolut gewiss definiert werden, was man nun genau unter der Aussage, dass Gott transzendent ist oder ein Schöpfer oder dass er liebt usw. verstehen muss. Selbstverständlich könnte man sich an dieser Stelle erneut auf die Geheimnishaftigkeit des göttlichen Charakters beziehen und behaupten, es könnten also doch letztendlich keinerlei (wahre) Aussagen über ihn getroffen werden oder es wäre z. B. nicht angemessen, überhaupt von Gott zu sprechen oder darüber, was in Bezug auf das Göttliche adäquat sei<sup>165</sup>. In einem solchen Fall erübrigt sich jedoch generell jegliche theologische Rede von Gott und mithin auch eine Diskussion über die Frage, ob Gott beleidigt werden kann. Allerdings würde damit auch jegliches Offenbarungshandeln Gottes vollkommen unsinnig. Schließlich muss sich Gott so offenbaren, dass es für Menschen zumindest ansatzweise nachvollziehbar ist, das erstens eine göttliche Offenbarung stattfindet und zweitens, dass es tatsächlich Gott ist, der sich offenbart.

163 Vgl. W. P. Alston, *Functionalism and Theological Language*, 29.

164 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 118: „Um also sinnvollerweise sagen zu können, dass Gott erkennt und intendiert, muss nicht unbedingt auch verstanden werden, wie Gott erkennt und intendiert. Die Behauptung, dass Gott erkennt oder intendiert, impliziert nicht die Behauptung, dass er auf menschliche Weise erkennt oder intendiert.“

165 Vgl. W. Hasker, *An Adequate God*, 215 ff.

Es ist unerlässlich, über Gott zu sprechen und die komplexen Sachverhalte, die sich aus den verschiedenen Überzeugungen von ihm ableiten, zumindest soweit möglich verständlich zu machen. Ein solcher Umstand aber sorgt dafür, dass nicht nur Begriffe wie Beleidigungen und „Blasphemie“, sondern ebenso die Frage nach Gottes Wesen, seiner Existenz und Eigenschaften wie Liebe und Mitgefühl, sowie sein Sein als Schöpfer der (menschlichen) Natur nicht obsolet werden. Nicht über Gott zu sprechen, scheint somit keine angemessene Lösung zu sein. Die Gründe sind offensichtlich: Zum einen würde sich die Ausübung von Religionen erübrigen, da sich über ihren Urgrund nichts aussagen ließe. Wie sollte ein Wesen verehrt und angebetet werden können, von dem man nicht einmal weiß, ob es überhaupt verehrungswürdig ist und wie sollte man wissen, in welcher Weise es verehrt werden möchte? Oder, in diesem Fall: ob es beleidigt werden kann? „Blasphemisch“ belangt werden kann? Nach dieser Defensio der Vorgehensweise theologischer Rede über Gott in der vorliegenden Arbeit soll nun im Folgenden der Frage nachgegangen werden, ob Gott beleidigt bzw. gekränkt werden kann.

### 2.2.2 Kann Gott gekränkt werden?

In „*Life of Brian*“ der *Monty Pythons* kommt eine Szene vor, in der ein alter Mann, er wird *Matthias*, „*son of Deuteronomy of Gath*“ genannt, zu Tode gesteinigt werden soll, weil er „Blasphemie“ begangen habe, indem er den Namen des Herrn, nämlich „Jehova“, ausgesprochen hat. *Matthias* wird von zwei römischen Wachen festgehalten, während ein jüdischer Hohepriester sein Verbrechen anhand einer Schriftrolle vorliest. Eine umherstehende Menge, sie wird als Mob bezeichnet, reagiert ungehalten und empört. *Matthias* versucht, sich zu rechtfertigen, er habe lediglich zu seiner Frau gesagt: „Look. I-I'd had a lovely supper, and all I said to my wife was, 'That piece of halibut was good enough for Jehovah.'“<sup>166</sup>

Der Hohepriester bezichtigt ihn daraufhin erneut der „Blasphemie“. Irgendjemand aus der Menge wirft einen Stein nach *Matthias*.

Der Hohepriester jedoch verweist den Steinwerfer wieder auf seinen Platz, da das Steinigen noch nicht offiziell mit seiner Einwilligung begonnen hat<sup>167</sup>. *Matthias* startet daraufhin erneut einen Versuch, sich zu verteidigen: „Look. I don't think it ought to be blasphemy, just saying 'Jehovah.'“<sup>168</sup>

Wiederum reagiert die Menge aufgebracht, da der Angeklagte schon wieder den Namen des Herrn ausspricht. Der Hohepriester erklärt, er würde damit alles nur noch schlimmer machen. *Matthias* entgegnet daraufhin verärgert: “Making it worse?! How could it be worse?! (*Starting to dance*) Jehovah! Jehovah! Jehovah!”<sup>169</sup>

Der Hohepriester verbietet *Matthias* wütend, “*Jehova*” noch einmal auszusprechen, worauf ein Stein aus der Menge nach ihm selbst geworfen wird. Nachdem er den Steinwerfer ausfindig gemacht hat, erklärt dieser, er habe den Stein geworfen, weil der Hohepriester eben “*Jehova*” ausgesprochen habe. Die Menge beginnt daraufhin, sich gegenseitig mit Steinen zu bewerfen. Der Hohepriester schreitet energisch ein: “STOP! Stop, will you?! Stop that! Stop it! Now, look! No-one is to stone anyone until I blow this whistle! Do you understand? Even—and I want to make this absolutely clear—even if they do say ‘Jehovah.’”<sup>170</sup>

So steinigt die Menge den Hohepriester zu Tode, weil er schließlich “Blasphemie” begangen hat. Die römischen Zenturionen schütteln die Köpfe in Unverständnis<sup>171</sup>. Was unter “Blasphemie” als Gotteslästerung verstanden wird, scheint auf den ersten Blick offensichtlich und eindeutig zu sein, nämlich eine Lästerung, eine Beleidigung und Kränkung Gottes. Doch zeigt die Szene aus dem Film “*Life of Brian*” auf groteske Weise, wie schwierig es sein kann, festzulegen, was nun genau als Gotteslästerung gelten soll und wer nun eigentlich der Gotteslästerer ist. *Matthias*? Der Hohepriester? Die Menge? Oder gar niemand? Somit empfiehlt es sich, einige Begriffe vorab präzise zu erläutern, um fundiert nachvollziehen zu können, worum es sich bei einer “Beleidigung” bzw. “Lästerung Gottes” eigentlich handeln soll.

167 Vgl. ebd., 12.02.2025.

168 Ebd., 12.02.2025.

169 Ebd., 12.02.2025.

170 Ebd., 12.02.2025.

171 Vgl. ebd., 12.02.2025.

Die Bedeutung des Begriffs ‐Lästerung‐ bezieht sich auf eine *Beschimpfung*, eine *Schmähung*, eine *Beleidigung*. Eine Beleidigung aber repräsentiert prinzipiell eine *herabwürdigende* oder *demütigende Aussage oder Handlung*<sup>172</sup>. Das deutsche Strafrecht enthält eine Norm, die eine Beleidigung sanktionieren kann. Eine Beleidigung ist nur dann strafbar, wenn das *Tatobjekt beleidigungsf hig* ist<sup>173</sup>. Bei einer Beleidigung kann es sich prinzipiell um eine *Tatsachenbehauptung* oder ein *Werturteil* handeln, die ehrverletzend sind<sup>174</sup>. Entscheidend bei einer Beleidigung ist die Kundgabe derselben<sup>175</sup>. Somit bleibt festzuhalten: Mit dem Terminus wird ein *spezieller Akt verbaler oder non-verbaler Kommunikation* charakterisiert, der von den Betroffenen i. d. R. als negativ und tendenziell als unangenehm empfunden wird<sup>176</sup>. Gott scheidet als Rechtsschutztr ger aus, weil er keine Person im eigentlichen Sinne ist. Damit wird er als nicht beleidigungsf hig charakterisiert<sup>177</sup>.

Aber kann Gott wirklich nicht beleidigt werden? Es liegt also nahe, nach den Voraussetzungen zu fragen, die prinzipiell vorhanden sein müssen, damit eine Beleidigung auch tatsächlich ihre Wirkung entfalten kann. So lautet die in dieser Arbeit vertretene These, dass *zwei elementare Prämissen* erfüllt sein müssen, damit eine Beleidigung als solche erfasst werden und ihre intendierte oder nicht intendierte Wir-

172 Vgl. G. Schwerhoff, Verfluchte Götter, 12 ff.

173 Vgl. <https://www.juracademy.de/strafrecht-bt1/beleidigung.html#:~:text=Definition%3A%20Beleidigung,289%3B%20BGHSt%2036%2C%20148.,13.02.2025>: ‐**Beleidigungsf hig** ist nach überwiegender Auffassung zunächst **jeder lebende Mensch**, unabhängig von seinem Alter, seinem Reifegrad und seiner geistigen oder körperlichen Verfassung.‐

174 Vgl. ebd., 13.02.2025: ‐Damit eine strafbare Beleidigung vorliegt, muss die Äußerung auch **ehrverletzend** sein, also eine Miss- oder Nichtachtung des Erklärungsempfängers darstellen. Hierher gehören typischerweise **Beschimpfungen**, die jeder Einzelne als beleidigend empfindet.‐

175 Vgl. ebd., 13.02.2025: ‐Für die Vollendung der Beleidigung ist wesentlich, dass der Täter die Beleidigung auch tatsächlich **kundtut**. Diese Kundgabe kann mündlich, schriftlich oder durch nonverbale Handlungen erfolgen, wie z.B. dem ‐Zeigen eines Vogels‐. Da die Beleidigung damit ein Kommunikationsdelikt ist, reicht die **Schaffung einer kommunikationsdeliktischen Sachlage** nicht aus.‐

176 Vgl. G. Schwerhoff, Verfluchte Götter, 13 ff.

177 Vgl. C Lung, Strafbare Blasphemie, 33 ff.

kung entfalten kann<sup>178</sup>. Eine Beleidigung (B) entfaltet nur dann ihre Wirkung, wenn (B)

- a. als eine solche kognitiv *verstanden* wird (wobei es keine Rolle spielt, ob verbal oder non-verbal, ob durch Ausdrücke oder Mimik und Gesten, wie z. B. Ausspucken). D. h., (B) kann nur von Kommunikationspartnern (K), die über ein gemeinsames Verständnis (VK) von verbaler oder non-verbaler Kommunikation verfügen, erfasst werden. Demnach würde die Beleidigung eines Goldfischs keine Wirkung zeigen, da dieser offenbar nicht in der Lage ist, menschliche verbale und nonverbale Kommunikation hinreichend kognitiv zu verstehen und den intendierten Sinn der Beleidigung zu erfassen.
- b. als solche „*geföhlt*“ werden kann. Wird die Beleidigung nicht emotional erfasst, trifft sie nicht, „verletzt“ sie nicht und hat somit keinerlei Wirkung. Auch wenn sie kognitiv erfasst und eingeordnet werden kann, entfaltet B nur dann ihre beleidigende Wirkung, wenn sie auch verletzt, i. e. als verletzend empfunden werden kann.

Somit scheint ein emotionaler Haushalt eine weitere elementare Voraussetzung dafür zu sein, dass Beleidigungen ihre Wirkung entfalten können. Die Wirkung einer Beleidigung kommt demgemäß nur in einem sowohl kognitiven als auch emotional bedingten Kontext zu Stande. Aufgrund der festgelegten Prämissen und der Klärung des Begriffs „Lästerung“, resp. „Beleidigung“ lässt sich die Frage genauer in Augenschein nehmen, ob eine Beleidigung *Gottes* eine Wirkung zeigen kann. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob Gott gekränkt werden kann. Eine Kränkung kann jedoch nach den obigen Voraussetzungen nur dann erfolgen, wenn die notwendigen kognitiven und emotionalen Dispositionen vorliegen. Wenn Gott über *All-Wissenheit*

178 Vgl. <https://www.tagesspiegel.de/wissen/die-kraft-der-beleidigung-5030035.html>, 13.02.2025: „Wir setzen andere herab, um Asymmetrien herzustellen, fasst Münkler die Essenz aus zwei Jahren Forschung zusammen. Beleidigt wird, um gesellschaftliche Ungleichheiten zu verfestigen, moralische oder persönliche. Um zu zeigen, wer dazu gehört und wer nicht. ‚Das funktioniert so gut, weil wir alle verletzlich sind,‘ sagt Münkler. Es sei ‚Teil des Menschseins‘, wenn nach einer Beleidigung beim Betroffenen die Scham einsetzt, das Gesicht rot wird und die Tränen in die Augen schießen. Man könne sich gegen die Erniedrigung nicht immunisieren.“

verfügt, dann scheint die Voraussetzung einer kognitiven Disposition hinreichend erfüllt. Die Voraussetzung einer emotionalen Disposition hingegen ist nicht so einfach feststellbar. Dieser Frage soll im folgenden Kapitel nachgegangen werden.

### 2.2.3 Ein emotionaler Gott?

Verfügt der christliche Gott über Emotionen? Das *Alte Testament* scheint durchaus zumindest einige göttliche Emotionen zu kennen. So empfindet *Jahwe* eine beruhigende, wohltuende Wirkung durch Brandopfergeruch (*Gen* 8,21; *Lev* 26,31; *Num* 28,2), er *hasst*, ist in der Lage, *verabscheuen* zu können (*Am* 5,21; *Am* 6,8), er ist *eifersüchtig* (*Ex* 34,14), *zornig*, *eifernd* und *rächend* (*Nahum* 1,2), aber auch *langmütig* (*Nahum* 1,3), gut (*Nahum* 1,7), *barmherzig*, *gnädig*, *treu* (*Ex* 34,6). *Jahwe begehrt* (*Hi* 23,13). In *Jes* 1,14 steht geschrieben: „<sup>14</sup>Eure Neumondfeste und Feiertage sind mir in der Seele verhasst, sie sind mir zur Last geworden, ich bin es müde, sie zu ertragen.“ *Ez* 5,13 berichtet: „So tobt sich mein Zorn aus und ich stille meinen Grimm an ihnen und verschaffe mir Genugtuung. Wenn ich meinen Zorn an ihnen auslasse, dann erkenne sie, dass ich, der Herr, mit leidenschaftlichem Eifer gesprochen habe.“ *Am* 9,1-6 demonstriert den Zorn und die Macht Gottes in besonders eindrücklicher Weise<sup>179</sup>. Es handelt sich hierbei um *Amos'* Gerichtsbotschaft im israelischen Nordreich um 760. Hier wird ein schreckliches Strafgericht Gottes angekündigt, welches von einem unermesslichen Zorn geleitet

179 *Am* 9,1-6: „Ich sah den Herrn am Altar stehen. Er sagte: Zerschlag den Knauf der Säule, sodass die Tragbalken zittern. Ich zerschmettere allen den Kopf. Was dann von ihnen noch übrig ist, töte ich mit dem Schwert. Keiner von ihnen kann entfliehen, keiner entrinnt, keiner entkommt. 2 Wenn sie in die Totenwelt einbrechen: meine Hand packt sie auch dort. Und wenn sie zum Himmel aufsteigen: ich hole sie von dort herunter. 3 Wenn sie sich auf dem Gipfel des Karmel verstecken: ich spüre sie dort auf und ergreife sie. Wenn sie sich vor mir auf dem Grund des Meeres verbergen, dann gebiete ich der Seeschlange, sie zu beißen. 4 Und wenn sie vor ihren Feinden her in die Gefangenschaft ziehen, dann befehle ich dort dem Schwert, sie zu töten. Ich habe meine Augen auf sie gerichtet zu ihrem Unheil, nicht zu ihrem Glück. 5 Gott, der Herr der Heere, er berührt die Erde, sodass sie vergeht und all ihre Bewohner voll Trauer sind, sodass die Erde sich hebt wie der Nil und sich senkt wie der Strom von Ägypten. 6 Er erbaut seine Hallen im Himmel und gründet sein Gewölbe auf die Erde; er ruft das Wasser des Meeres und gießt es aus über die Erde – *Jahwe* ist sein Name.“

und ohne jegliches Erbarmen ausgeführt wird<sup>180</sup>. Neben gewaltigem Zorn vermag *Jahwe* aber auch große Freude zu verspüren: „<sup>19</sup>Ich will über Jerusalem jubeln und mich freuen über mein Volk.“ (*Jes* 65,19)

*Jes* 62,5 berichtet: „Wie der Bräutigam sich freut über die Braut, so freut sich dein Gott über dich.“ *Jer* 32,41 verkündet ebenfalls *Jahwes* große Freude. Bei den beschriebenen Emotionen handelt es sich offenbar nicht um spezifisch göttliche Emotionen, sondern um typisch menschliche Emotionen wie Freude, Zorn, Eifersucht, Liebe, Verachtung usw. Im *Alten Testament* zeigt *Jahwe* eine respektable Bandbreite an diversen Gefühlen. *Melanie Köhlmoos* hat in ihrem Artikel über „Gottes Gefühle im Alten Testament“ sämtliche Gefühle übersichtlich tabellarisch aufgelistet<sup>181</sup>. Diese Tabelle soll der Einfachheit halber im Folgenden zur Veranschaulichung wiedergegeben werden:

JHWH	Gott/Mensch	Mensch
	Interesse/Anteilnahme	
		Leid/Kummer/Sorge
	Ablehnung/Widerwillen	
	Zorn	
	Freude	
		Scham
		Furcht
		Schuld
	Verachtung	
	Ekel	
	Mitleid	
	Reue	
	Begehren	
	Hoffnung	
	Hass	
	Eifersucht	

<sup>180</sup> Vgl. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 15.

<sup>181</sup> M. Köhlmoos, *Gottes Gefühle im Alten Testament*, 195 ff.

JHWH	Gott/Mensch	Mensch
	Wohlgefallen	
	Genugtuung	
		Neid
		Erstaunen
		Neugier

Faktisch empfindet bzw. fühlt Gott im alttestamentlichen Zeugnis<sup>182</sup>. Obgleich Gott erstaunlich viele Gefühle zugeschrieben werden, rechnet das AT einige bekannte Emotionen eindeutig *nicht* dem göttlichen Gefühlshaushalt als zugehörig an: Dazu zählen Leid/Kummer/Sorge, Scham, Furcht, Schuld und Neid<sup>183</sup>. Doch durch eine bloße Aufzählung vermeintlich göttlicher Gefühle ist noch nicht geklärt, ob Gott nach christlicher Glaubensüberzeugung tatsächlich über Emotionen verfügt. So erscheint es angebracht, an dieser Stelle zunächst eine Klärung und Präzisierung des nicht minder schwer greifbaren Begriffs „Emotion“ durchzuführen.

#### 2.2.4 What a feeling! Was ist eine Emotion?

Was ist eine „Emotion“? Zu dem Wortfeld zählen überwiegend synonym oder analog verwendete Begriffe wie „Gefühl“, „Passion“, „Leidenschaft“, „Empfindung“, „Affekt“, „Trieb“, „Stimmung“, „Laune“<sup>184</sup> und dergleichen.

Daher ist Klärungsbedarf angesagt, was konkret unter den Termini „Emotion“, „Gefühl“, oder „Affekt“ zu verstehen ist. Was die konkrete Beschreibung bzw. Einteilung von Emotionen betrifft, so existiert keine einheitliche Meinung<sup>185</sup>. Daher erfolgt zunächst eine begriffliche

<sup>182</sup> Noch werden die Begriffe „Emotion“, „Gefühl“ und „Empfinden“ synonym gebraucht. Später werden die Termini ab der Arbeitsdefinition differenziert angewendet.

<sup>183</sup> Vgl. M. Köhlmoos, Gottes Gefühle im Alten Testament, 195.

<sup>184</sup> Vgl. W. Rost, Emotionen, 51.

<sup>185</sup> Vgl. u. a. C. Darwin, Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren, Nördlingen 1986; D. E. Zimmer, Die Vernunft der Gefühle. Ursprung, Natur und Sinn der menschlichen Emotion, München 1988; S. S. Tomkins, Affect, imagery, consciousness. The positive affects, New York 1963; Ders., Affect, imagery, consciousness.

Bestimmung von „Emotion“. Im Anschluss werden die alttestamentlichen Vorstellungen göttlicher „Gefühle“ untersucht, um zumindest in Ansätzen ein Verständnis der biblischen Aussagen über göttliche Emotionen skizzieren zu können<sup>186</sup>. Dabei scheint es sinnvoll, eine Zuordnung bzw. Abgrenzung der Termini „Empfindung“, „Emotion“ und „Gefühl“ vorzunehmen<sup>187</sup>. Emotionen sind häufig Gegenstand von Literatur, Philosophie, Theologie und anderen Wissenschaften<sup>188</sup>. Beispielsweise beginnt die *Homerische Ilias* mit einer Reflexion über den Zorn<sup>189</sup>. Die Bedeutung der einzelnen Termini variiert im Lauf der Zeit, was eine umfassende präzise Bestimmung erschwert<sup>190</sup>. Dabei hängen die verschiedenen Definitionen stark von dem jeweiligen kulturellen, metaphysischen bzw. erkenntnistheoretischen Rahmen ab, innerhalb dessen sich die spezifischen Anschauungen vollziehen<sup>191</sup>. Heute ermöglicht der technologische und medizinische Fortschritt neue empirische Daten in der Emotionsforschung<sup>192</sup>. Der Erkenntnisgewinn empirischer Daten verdankt sich überwiegend einem naturalistischen Konzept, wird aber durch philosophische oder theologische Reflexionen ergänzt<sup>193</sup>. Eine

The negative affects, New York 1963; C. E. Izard, *Die Emotionen des Menschen. Eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie*, Weinheim 1994; L. Schmidt-Atzert, *Lehrbuch der Emotionspsychologie*, Stuttgart 1996; M. C. Nussbaum, *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin 2016; Dies., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2008.

**186** Vgl. dazu: K. Müller, *Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen*, 219-237.

**187** Vgl. M. Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, 55 ff.

**188** Vgl. M. Harbsmeier u. S. Möckel, *Antike Gefühle im Wandel*, 9: „Das Homerische Epos ist das erste überlieferte Zeugnis einer langen Tradition von künstlerischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit großen Gefühlen – einer Tradition, die bis in die Gegenwart hineinreicht und zweifelsfrei auch über sie hinausreichen wird.“

**189** M. Harbsmeier u. S. Möckel, *Antike Gefühle im Wandel*, 9: „Die europäische Literatur beginnt mit einer monumentalen Reflexion über Emotionalität. *Mênis*, was wir gewöhnlich mit „Zorn“ oder „Groll“ übersetzen, ist das erste Wort der Homerischen *Ilias* und zugleich das Thema des gesamten Epos.“

**190** Vgl. D. Perler, *Transformationen der Gefühle*, 8.

**191** Vgl. M. Köhlmoos, *Gottes Gefühle im Alten Testament*, 192 ff. u. M. Harbsmeier u. S. Möckel, *Antike Gefühle im Wandel*, 10: „Die antiken Ausdrucksformen, Beschreibungen, Bestimmungen und Einschätzungen von Emotionen unterlagen im Laufe ihrer Rezeptionsgeschichte mithin einem vielfachen Wandel.“

**192** Vgl. A. Damasio, *Descartes' Irrtum*; ders., *Strange Order of Things* u. a.

**193** Vgl. D. Perler, *Transformationen der Gefühle*, 11 f.

empirische Analyse ist notwendig, da sie zu besonderen Erkenntnissen im Bereich der Genese und Funktion von Emotionen führt.

Dazu zählen phänomenologische Beobachtungen des allgemeinen menschlichen, aber auch tierischen Verhaltens im physiologischen Bereich, wie z. B. in Mimik und Gestik. In den letzten Jahrzehnten hat sich in besonderer Weise die Neurowissenschaft um Erkenntnisse bezüglich der Genese und Funktion emotionaler Phänomene verdient gemacht<sup>194</sup>. Dennoch bleibt das Problem, Emotionen umfassend definieren zu können, bestehen<sup>195</sup>. So existieren in der deutschen Sprache keine klaren begrifflichen Ausdrücke, die präzise voneinander trennen, was unter „Emotion“, „Gefühl“, „Affekt“, „Stimmung“ „Leiden-schaft“ usw. zu verstehen sei<sup>196</sup>. Doch die Problematik geht weit über eine begriffliche Präzisierung hinaus:

Die Schwierigkeit beschränkt sich aber nicht auf die begriffliche Unschärfe der einzelnen Sprachen und auf die Inkommensurabilität der Begriffssysteme unterschiedlicher Sprachen. Es ist vielmehr fraglich, ob man in einer fremden Kultur, wie z. B. der griechisch-römischen überhaupt eine allgemeine Vorstellung vom Phänomen des Emotionalen hatte, die mit unserer Vorstellung vergleichbar wäre.<sup>197</sup>

Die Frage nach Gottes potentieller Kränkungsanfälligkeit ist demnach vor Berücksichtigung eines entsprechenden erkenntnistheoretischen Kontexts zu diskutieren und zu interpretieren. *Dominik Perler* sieht die Schwierigkeit der oben genannten Thematik bereits in einigen Grundfragen begründet, z. B. mit welcher Berechtigung der Begriff „Emotion“ auf eine ganze Reihe von Phänomenen angewendet wird, nach welchen Kriterien emotionale Phänomene von anderen abgegrenzt und wie sie klassifiziert werden können, wem sie zugeschrieben werden usw.<sup>198</sup>. Zur Klärung dieser und weiterer elementarer Fragen bzgl. der Definition

194 Vgl. ebd., 7.

195 Vgl. M. Harbsmeier u. S. Möckel, *Antike Gefühle im Wandel*, 10.

196 Vgl. ebd., 10.

197 Ebd., 10-11.

198 Vgl. D. Perler, *Transformation der Gefühle*, 7. Vgl. dazu auch: M. Harbsmeier u. S. Möckel, *Antike Gefühle im Wandel*, 10.

von Emotionen, ihrer Herkunft, ihren Auswirkungen u. Ä. ist aufgrund der semantischen Unschärfe eine sprachanalytische Untersuchung<sup>199</sup> und eine philosophische Diskussion sinnvoll. Hier geht es um mehr als die Frage nach der Verortung emotionaler Strukturen im Gehirn und wie selbige ausgelöst werden können oder sich äußern und in welchem Kontext eine Veränderung stattfindet. In einer philosophischen bzw. theologischen Emotionstheorie wird somit der Versuch unternommen, Begriffsprobleme zu klären, einen metaphysischen Rahmen zu schaffen, unter dessen Voraussetzung die gewonnenen empirischen Daten eingeordnet und ausgewertet werden können<sup>200</sup>.

Erst im Anschluss an die gewonnenen Erkenntnisse ist eine sinnvolle theologische Debatte um das Thema Gott und Emotion möglich. Es ist möglicherweise angebracht, sich an dieser Stelle noch einmal ins Gedächtnis zu rufen, dass sich Gott als transzendentes Wesen selbstverständlich jeglicher empirischer Zugänglichkeit entzieht. Eine Analyse der Glaubensüberzeugungen ist jedoch legitim und möglich. Im Folgenden wird zunächst eine adäquate Arbeitsdefinition von „Emotion“ vorgestellt, die ermöglichen soll, eine sinnvolle konsistente und kohärente Untersuchung biblischer und theologischer Überzeugungen bzw. Annahmen durchzuführen. Im Anschluss lässt sich möglicherweise die Frage beantworten, ob die Annahme, dass Gott über Emotionen verfügen könnte und wenn ja, auf welche Weise, sinnvoll bzw. gerechtfertigt ist.

### 2.2.5 Eine Arbeitsdefinition zur Kategorie „Emotion“

Trotz der erwähnten Schwierigkeiten ist es sinnvoll und notwendig, den Untersuchungsgegenstand systematisch einzuordnen und gegenüber anderen Phänomenen abzugrenzen. *Antonio Damasio* erklärt, dass Emotionen prinzipiell notwendig seien, um „[...] anderen Men-

199 Vgl. M. Harbsmeier u. S. Möckel, *Antike Gefühle im Wandel*, 10.

200 Vgl. ebd., 12 f.: Perler erklärt, dass z. B. im Fall des sog. „Behaviorismus“ erst eine „kognitive Wende“ in der empirischen Emotionsforschung erzielt wurde, nachdem eine kritische Reflexion über die Voraussetzungen und Annahmen erfolgte. Dies ermöglichte die Annahme von Emotionen als Zuständen, die mit einem kognitiven Gehalt versehen sind und auch das Erforschen der Genese eines solchen Gehaltes.

schen Bedeutungen mitteilen [...]”<sup>201</sup> zu können und dass sie sehr wahrscheinlich auch zur Orientierung kognitiver Prozesse dienen<sup>202</sup>. Auch *Monika Schwarz-Friesel* versteht unter „Emotionen“ komplexe, mehrdimensionale *Kenntnis- und Bewertungskategorien*. Sie grenzt von dem Terminus „Emotion“ das „Gefühl“ ab und bezeichnet es als eine „kognitive Kategorie der bewusst erlebten Emotion.“<sup>203</sup>

Ogleich eine theoretische Unterscheidung von „Emotion“ und „Gefühl“ in Sprach- und Literaturwissenschaften und auch in der Theologie eher unüblich ist<sup>204</sup>, so erweist sich eine solche Differenzierung in der Emotionsforschung, trotz vielfacher Kontroversen, aus verschiedenen Gründen als sinnvoll. So erklärt *Schwarz-Friesel*, dass Gefühle eine subjektiv erfahrbare Ebene darstellen würden, die auf den eigenen Zustand des Bewusstseins bezogen seien. D. h., dass Gefühle erlebte Emotionen seien, „[...] bewusst empfundene Zustände der inneren Befindlichkeit, die subjektive Erfahrung des eigenen emotionalen Zustands.“<sup>205</sup>

Während die Kategorie der Emotionen kognitiv verankerte Matrizen darstellen, die stets präsent sind, so wird das jeweilige Gefühl, das gerade stimuliert wird, durch die Aktivierung der entsprechenden emotionalen Kategorie als Gefühl erlebt. Auch *Köhlmoos* grenzt den Terminus der „Emotion“ von dem Terminus „Gefühl“ ab, indem sie erstere nach einer Definition im „Lehrbuch der Emotionspsychologie“ von *Schmidt-Atzert* als qualitativen Zustand beschreibt, der „[...] mit Veränderungen auf einer oder mehrerer der folgenden Ebenen einhergeht: Gefühl, körperlicher Zustand und Ausdruck“<sup>206</sup>. Demgemäß, so *Köhlmoos*, könne man Emotionen als mehr oder weniger objektiv

201 A. Damasio, *Descartes' Irrtum*, 181.

202 Vgl. A. Damasio, *Descartes' Irrtum*, 182: „Zusammenfassend lässt sich feststellen, daß das Gefühl sich zusammensetzt aus einem geistigen Bewertungsprozeß, der einfach oder komplex sein kann, und dispositionellen Reaktionen auf diesen Prozeß, meist gegenüber dem Körper im engeren Sinne, was zu einem emotionalen Körperzustand führt, aber auch gegenüber dem Gehirn selbst [...], was weitere geistige Veränderungen bewirkt.“

203 M. Schwarz-Friesel, *Emotion und Sprache*, 56.

204 Vgl. M. Köhlmoos, *Gottes Gefühle im Alten Testament*, 199.

205 M. Schwarz-Friesel, *Emotion und Sprache*, 78.

206 M. Köhlmoos, *Gottes Gefühle im Alten Testament*, 200.

betrachten, das Gefühl aber als deren subjektives Erleben<sup>207</sup>. Eine solche Unterscheidung betone die Interdependenz beider Termini:

Ein Gefühl bedarf der Emotion, um erlebt werden zu können, die Emotion benötigt das Gefühl, um vollständig zum Ausdruck zu kommen. Gefühl und Emotion sind jeweils mit der Kognition – und also mit Aspekten der Rationalität – verknüpft.<sup>208</sup>

Gefühle sind somit alle bewusst erlebten Empfindungen. So ergeben allgemeine Empfindungen, wie z. B. Unruhe, Schweißausbruch, Zittern die Konzeptualisierung der Emotion „Angst“ usw. Diese „Codierung“ eröffnet dem erlebenden Subjekt die Möglichkeit, mit seiner Umwelt interkommunizieren und ggf. interagieren zu können. Empfindungen dagegen bezeichnet *Schwarz-Friesel* als Reaktionen auf Sinnesreize im bewusst erlebten Erfahrungszustand. Über Sinnesrezeptoren ist die Empfindung jeweils taktil, gustatorisch, olfaktorisch, visuell oder auditiv. Empfindungen seien an den Aktivierungszustand des Bewusstseins gekoppelt<sup>209</sup>. Hier sei erwähnt, dass solche „physischen“ Empfindungen Gottes im *AT* zwar durchaus erwähnt werden, jedoch äußerst selten vorkommen<sup>210</sup>. Genannt werden nach *Köhlmoos* (Wohl-) Behagen, Hunger, Sättigung und Müdigkeit/Schwäche/Erschöpfung<sup>211</sup>. Nicht erwähnt werden hingegen Durst, Kälte, Schmerz und Übelkeit<sup>212</sup>.

Besonders entscheidend in Bezug auf Gottes potentielle Emotionalität ist die Feststellung *Schwarz-Friesels*, dass Empfindungen nicht mit Gefühlen gleichzusetzen sind, jedoch Empfindungen mit Gefühlen einhergehen würden<sup>213</sup>. Gefühlszustände seien mit „kognitiven Inhalten verknüpft“<sup>214</sup>, hingegen würden Empfindungen „elementarere, sensorische Erlebniskomponenten“<sup>215</sup> darstellen. Mit dieser Erkenntnis

207 Ebd., 200.

208 Ebd., 200.

209 M. Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, 49.

210 Vgl. M. Köhlmoos, *Gottes Gefühle im Alten Testament*, 193.

211 Vgl. ebd., 193.

212 Vgl. ebd., 193.

213 M. Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, 50.

214 Ebd., 50.

215 Ebd., 50.

harmoniert die Aussage von Köhlmoos, dass das emotionale Spektrum Gottes als *mentales Phänomen* im AT deutlich überwiege und überdies auch sehr viel differenzierter sei. Interessant sei ihr zufolge zudem die Tatsache, dass im AT keine Emotion vorkomme, die nur auf Gott zutrifft<sup>216</sup>. Unter die Kategorie „Affekt“ subsumiert Schwarz-Friesel einen intensiven emotionalen Zustand ohne bewusste, intentionale Erlebniskomponente, eine starke, plötzlich auftretende Erregung, die nicht der kognitiven Kontrolle unterliege<sup>217</sup>. Motive seien untrennbar mit der emotionalen Gesamtstruktur eines Individuums verbunden<sup>218</sup>. Die Frage ist also, ob Gottes „Emotionen“ im *Alten Testament* prinzipiell wirklich als genuine göttliche Emotionen betrachtet werden können oder ob sie prinzipiell eher metaphorisch betrachtet werden müssen. Köhlmoos beschäftigt sich in diesem Zusammenhang zunächst mit der Frage, was „Fühlen“ im alttestamentlichen Hebräisch eigentlich bedeutet. Im AT scheint offenbar kein eigener Begriff für das Verb oder auch das Subjekt „Gefühl“ verwendet zu werden. Stattdessen würden Wahrnehmungs- und Empfindungsvorgänge mit den Termini *rā'āh*, *ṭā'am*, *yāda'* wiedergegeben, die für Sehen, Schmecken und „die kognitiv-rationale Durchdringung einer Wahrnehmung“<sup>219</sup> stehen. *yāda'* stehe somit weniger für das deutsche Verb ‚fühlen‘, als vielmehr für etwas, das ‚durch Erleben erfahren‘ werde<sup>220</sup>.

216 Vgl. M. Köhlmoos, *Gottes Gefühle im Alten Testament*, 194.

217 M. Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, 52.

218 Ebd., 54.

219 M. Köhlmoos, *Gottes Gefühle im AT*, 192: „Das alttestamentliche Hebräisch hat keinen eigenen Begriff für ‚fühlen‘ oder ‚Gefühl‘. Wahrnehmungs- und Empfindungsvorgänge werden ausgedrückt mit *rā'āh*, *ṭā'am*, *yāda'*. D. h. das Phänomen der Gefühle ist in alttestamentlichen Texten an bestimmte Sinneswahrnehmungen gebunden, das ‚Sehen‘ (*rā'āh*) und das ‚Schmecken‘ (*ṭā'am*). *rā'āh* als Gefühlsverb ‚bezeichnet die ganze Spannweite emotionaler Affekte, zumeist ohne spezifische Kontextklassifikation, und ‚verdichtet sich schließlich zu einer die Grundbefindlichkeit der Person prägenden Erfahrung‘. *rā'āh* kommt daher dem deutschen ‚fühlen, empfinden‘ ziemlich nahe, doch der Zusammenhang mit dem Sehen bleibt konstitutiv. Auch *ṭā'am* bezeichnet in erster Linie eine sensorische Empfindung (Geschmack), die jedoch in Richtung des Gespürs und des Merkens ausgedehnt werden kann. *yāda'* tendiert in aller Regel mehr auf die kognitiv-rationale Durchdringung einer Wahrnehmung, wird daher dem Sehen oder Hören nachgestellt und im Herzen lokalisiert. Insofern kannzeichnet *yāda'* seltener das, was sich mit ‚fühlen‘ übersetzen lässt, es ist aber gelegentlich im Sinne von ‚durch Erleben erfahren‘ gemeint (z. B. Jes 47,8).“

220 Vgl. ebd., 192.

Von besonderer Bedeutung ist, dass der Begriff des Fühlens, des Gefühls im Kontext des alttestamentarischen Hintergrunds anders verstanden wird als in der deutschen Sprache und generell in der neuzeitlichen Tradition des Westens<sup>221</sup>. Im Vordergrund steht dabei v. a. die Beobachtung, dass im Rahmen der altbiblischen Texte die sensorische und emotionale Wahrnehmung eines Sachverhalts weit weniger trennscharf von dessen kognitiv-rationaler Bewusstmachung abgegrenzt werde, als es in der Gegenwart in Bezug auf die Polarität von Gefühl und Verstand geschehe<sup>222</sup>. Nach dieser Differenzierung wird in dem folgenden Kapitel die Frage diskutiert, wie Überzeugungen von Gott zustande kommen, was letzten Endes auf die Klärung zielt, ob die Annahme eines emotionalen Haushalts Gottes zumindest prinzipiell denkbar ist. Im Folgenden wird eine grobe Einteilung in zwei elementare Überzeugungsstränge vorgenommen. Der erste Überzeugungsstrang wird im Folgenden als sog. „Klassischer Theismus“ (κTh) bezeichnet, der zweite hingegen als „Non-klassischer Theismus“ (NKTh).

## 2.2.6 Klassischer Theismus und non-klassischer Theismus

Es wurde bereits gezeigt, dass das *Alte Testament* eine Bandbreite von göttlichen Emotionen aufweist, ohne zu diskutieren, ob eine solche Darstellung wörtlich oder eher metaphorisch zu verstehen ist. Einige prominente klassische griechische Philosophen vertraten die recht eindeutige Ansicht, dass eine Annahme wörtlich verstandener göttlicher Emotionen nicht adäquat sei. Diesem Duktus folgend erläutert *Philo von Alexandrien*, einer der bekanntesten Vertreter des hellenistischen Judentums, in seinem Werk „*Quod Deus sit immutabilis*“ knapp:

221 Ebd., 192.

222 Ebd., 192.

Wieder glauben einige, wenn sie diese Worte hören, dass das Sein wütend und zornig werde. Es kann aber überhaupt von keinem Affekt ergriffen werden. Menschlicher Schwachheit ist es eigen, zu zürnen, Gott aber besitzt weder die unvernünftigen Leidenschaften der Seele noch überhaupt die Teile und Glieder des Körpers.<sup>223</sup>

Gott wird hier streng immutabel gedacht. Unter der Annahme dieser Prämisse ist er konsequenterweise auch nicht affizierbar. Gott ist nicht wandlungsfähig, Veränderung ein Zeichen ontologischer Endlichkeit. Somit scheint die Annahme inadäquat, dass veränderliche Eigenschaften wie Emotionen Gott zukommen.

Gerade im Christentum aber wird das Bildnis eines wahrhaft liebenden Gottes zum Dreh- und Angelpunkt des Glaubens. Um zu überprüfen, ob die Annahme eines emotionalen Gottesbilds tatsächlich so absurd ist, bietet es sich an, die basalen Überzeugungsstränge christlichen Glaubens zu analysieren. Dies geschieht in der entsprechenden Kürze, da die Untersuchung nur im Hinblick auf „Blasphemie“ und die Frage nach Gottes Kränkungsanfälligkeit unternommen wird. Zunächst wird der sog. „Klassische Theismus“ einer genaueren Betrachtung unterzogen<sup>224</sup>. Darunter werden zumeist prominente Theologen wie *Augustinus*, *Thomas von Aquin*, *Anselm von Canterbury* usw. subsumiert. Folgende Attribute sind im „Klassischen Theismus“ von elementarer Bedeutung:

1. Vollkommenheit
2. Absolutheit
3. Gutheit
4. Allmacht
5. Allwissenheit
6. Eternalität

<sup>223</sup> Philo von Alexandria, *Die Werke* in dtsh. Übersetzung, Bd. IV, hrsg. von L. Cohn, u.a., Berlin 21962, 84.

<sup>224</sup> Die Subsumierung bestimmter Überzeugungen bzw. Annahmen unter die Rubrik „Klassischer Theismus“ gestaltet sich des Öfteren aber nicht so einfach, wie verschiedene Theologen und Philosophen bisweilen darstellen. Dennoch erweist sich die Verwendung des Begriffs in der vorliegenden Dissertation als sinnvoll.

7. Absolute Independenz
8. Immutabilität
9. Impassibilität
10. Ineffabilität

Im Gegensatz dazu gibt es Überzeugungen, die in einigen Punkten von den basalen Überzeugungen des κTh abweichen<sup>225</sup>. Sie werden, wie bereits angekündigt, in dieser Arbeit als „Non-Klassischer Theismus“ (NKTh) bezeichnet. Dazu gehören theologisch-philosophische Richtungen wie der sog. „*Open Theism*“, „*Process Theism*“, „*Neo-classical Theism*“ und andere. Die klassischen Begriffe werden z. T. übernommen, der Inhalt jedoch entsprechend modifiziert. Einige Schlagwörter non-klassischer Theisten lauten somit konsequenterweise:

1. Vollkommenheit (wird anders definiert als im κTh)
2. Absolutheit (in einigen Aspekten)
3. Gutheit
4. (All-)Macht (sämtliche Omni-Prädikate<sup>226</sup> werden modifiziert oder abgeschafft)
5. (All-)Wissen
6. Unendlichkeit (statt Eternalität)
7. Independenz (in einigen Aspekten)
8. Mutabilität (in einigen Aspekten)
9. Emotionalität
10. Relationalität

Bei der Untersuchung non-klassischer Annahmen, insbesondere des „*Process Theism*“, ist bemerkenswert, dass Gott scheinbar faktisch emo-

225 Vgl. u. a. D. A. Dombrowski, „Beyond the Impasse?: Classical and Neoclassical Theism in Richards and Viney“, 159-172.

226 Vgl. zur Allwissenheit Gottes und seiner Relation zu Zeit und Freiheit L. Zagzebski, Omniscience, Time and Freedom, in: W. E. Mann (Hg.), *Philosophy of Religion*, Cornwall 2005, 3-25. Zagzebski kommt hier zu dem Schluss, dass ein nontemporaler, absolut allwissender Gott nicht vereinbar ist mit wahrer Willensfreiheit, weshalb ihr eine solche Prämisse als zumindest logisch inkonsistent erscheint.

tional gedacht wird<sup>227</sup>. Wenn Gott aber über Emotionen verfügt, dann stellt sich die berechnete und spannende Frage, ob er auch über ein Gefühl wie „Kränkungsanfähigkeit“ verfügen kann. Die Diskussion dieser Frage erfolgt in den nächsten Kapiteln.

### 2.2.7 Klassisch-theistische Überzeugungen

Die Frage, ob „Blasphemie“ als Beleidigung, als Gotteslästerung für Gott faktisch relevant ist, hängt zumindest m. E. davon ab, ob die Annahme einer göttlichen Kränkungsanfähigkeit rational gerechtfertigt ist. Das bedeutet konkret, ob sinnvollerweise angenommen werden kann, dass Gott über Emotionen verfügt<sup>228</sup>. Ein Vorhandensein von Emotionen wird in der vorliegenden Arbeit als *conditio sine qua non* dafür betrachtet, dass Gott kränkungsanfällig gedacht werden kann<sup>229</sup>. Nur unter Voraussetzung einer solchen Annahme könnte „Blasphemie“ Gottes biblischen Zorn herausfordern.

Im KTh stellt der Terminus *Immutabilität*<sup>230</sup> einen basalen Begriff dar. Hier spielt der Einfluss einiger griechischer Philosophen eine veritable Rolle. Immutabilität galt als ein zentraler Aspekt des kosmischen Ursprungs<sup>231</sup>. Diese Annahme führte dazu, dass mutable Phänomene wie Emotionen als Attribute eines *hen* oder Erstbewegers oder eines höchsten Prinzips kategorisch ausgeschlossen wurden. Hier handelt es sich nicht nur um emotionale Zustände, die eher als negativ empfunden werden, wie Leid, Angst, Zorn, sondern auch um Emotionen, die über-

227 Vgl. u. a. C. Hartshorne, *The Divine Relativity*, New haven and London 1948; Ders., *Omnipotence and Theological Mistakes*, New York, Albany 1984; T. Morris, *Our Idea of God*, Vancouver 1991.

228 Zumindest nach meiner Definition, wonach Kränkungsanfähigkeit als eine emotionale Komponente betrachtet wird.

229 Vgl. Kapitel 2.3.3 Kränkungsanfähigkeit und Gott.

230 Vgl. zu Immutabilität: B. Leftow, *Eternity and Immutability*, in: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, hrsg. v. William E. Mann, Malden, Oxford u. a. 2005, 48-77.

231 *Heraklits* Lehre von der Philosophie des Werdens hingegen besaß keinen entscheidenden Einfluss auf die abendländische Seinslehre und damit auch nicht auf die Theologie – dieses Vorrecht gebührte lange Zeit der eleatischen Seinslehre. Die Forschung des 20. Jhd. ergab größtenteils, dass die Echtheit der zwei heraklitischen Grundpfeiler „*panta rhei*“ und dass niemand ein zweites Mal in denselben Fluss steigen könne, stark angezweifelt wird (vgl. C. Rapp, *Vorsokratiker*, 67). Die Deutung der heraklitischen Fragmente ist somit äußerst umstritten. .

wiegend als positiv wahrgenommen werden, wie Freude, Liebe, usw.<sup>232</sup> Für einige griechische Philosophen stellte die *apatheia* den ersehnten Idealzustand dar<sup>233</sup>. Gemeint ist damit ein Zustand emotionaler Gleichmütigkeit. Zur Überprüfung dieser Annahme stehen zwei basale christliche Überzeugungsstränge zur Verfügung, möchte man die Frage, ob Gott emotional gedacht werden kann, nach rationalen Gesichtspunkten diskutieren. Der erste wird in dieser Arbeit als Klassischer Theismus bezeichnet (κΤΗ), der zweite als Non-klassischer Theismus (ΝΚΤΗ). Im κΤΗ stechen besonders die Aspekte der Immutabilität und der Impassibilität hervor. Die Grundvoraussetzung des traditionellen bzw. klassischen Theismus bestehe insbesondere in der Annahme, dass Gott sich in metaphysischer Hinsicht elementar von seiner Schöpfung unterscheide<sup>234</sup>. Der Begriff der Immutabilität ist hauptsächlich griechisch-philosophischen Ursprungs. So kommt er bei *Xenophanes*<sup>235</sup>, *Parmenides*<sup>236</sup>, *Platon*,

232 Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 93

233 Vgl. R. Miggelbrink, Der zornige Gott, 107.

234 R. Oakes, Does Traditional Theism Entail Pantheism?, 57: „God is separate from and independent of the world.“

235 Bereits im 5. – 6. Jhd. v. Chr. finden sich zumindest Andeutungen über „die Unveränderlichkeit eines höchsten, göttlichen Urprinzips“ (W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 34) bei *Xenophanes*. Konkret gemeint sei damit eine „räumliche Unbewegtheit“ (W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 34).

236 Das Lehrgedicht des Vorsokratikers *Parmenides* hat einen großen Einfluss auf das abendländische Denken ausgeübt. In den Versen 8.26-33 entwickelt *Parmenides* seine Lehre von der Unveränderlichkeit. Er nennt es *akinētos*, verneint damit die Fähigkeit des Seienden zu Ortsbewegung und Veränderung (Vgl. C. Rapp, Vorsokratiker, 122). *Parmenides* denkt dieses Sein in Kugelform; es sei „vollverwirklichte Wirklichkeit“, da-rum habe es auch kein Ziel mehr, auf das es sich weiter hin entwickeln müsse, oder sich noch weiter vervollkommen könne (J. Fellermeier, Die Philosophie des Altertums, 14). Dreh- und Angelpunkt der parmenideischen Vollkommenheitsidee ist die Annahme, dass Seiendes „auch nicht aus Nicht-Seiendem geworden sein“ kann, denn das Seiende kann „niemals nur zu einem Teil und niemals gar nicht gewesen sein [...], wenn es jetzt in aller Vollständigkeit ist.“ (Vgl. T. Buchheim, Die Vorsokratiker, 128). In gleicher Weise argumentiert *Parmenides* bzgl. des Vergehens des Seienden: „Denn auch das Vergehen wäre, in diesem abstrakten Sinn, eine Neuheit bringende Entwicklung über das einmal erreichte Seiende hinaus. [...] Werden und Vergehen sind vom vollständig Seienden ausgeschlossen.“ (T. Buchheim, Die Vorsokratiker, 129).

Für die *Platonische* Seinslehre gilt die besondere Schwierigkeit einer systematischen Darstellungsmöglichkeit, da *Platon* selbst nie eine systematische Entfaltung seiner Theologie und Philosophie angestrebt hat (Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 42. Vgl. zur platonischen Theologie auch: M. Bordt, Platons Theologie, München 2006). Immerhin sei aber, so *Bordt*, *Platons* zweiter *typos* der *theologia*, namentlich die Unveränderlichkeit

*Aristoteles* vor. Aber auch *Plotin*, *Philon von Alexandrien*, *Klemens von*

Gottes, klar strukturiert. Vgl. M. Bordt, *Platons Theologie*, 135: „Sokrates stellt Adeimantos zunächst vor folgende Alternative, die er im Sinne einer vollständigen Disjunktion versteht: Entweder (1) müsse man annehmen, daß Gott seine Gestalt ändern könne – dadurch, dass (1.1) er wirklich eine andere Gestalt annehme oder dadurch, daß (1.2) er die Menschen glauben lasse, er könne seine Gestalt ändern – oder (2) man müsse glauben, daß Gott einfach sei und nicht aus seiner Gestalt heraustreten könne. Adeimantos weiß nicht, für was er sich entscheiden soll. Daraufhin widerlegt *Sokrates* zunächst (1.1) und zieht daran anschließend Konsequenzen für die Dichtung. Danach argumentiert er gegen (1.2) und wendet das in der Diskussion gewonnene Ergebnis wiederum auf die Dichtung an. Weil (1) falsch ist, muß (2) richtig sein.“ (135-136)

Gott sei bei *Platon* nicht Ursache von allem, sondern allein Ursache des Guten schlechthin. Damit leitet *Sokrates* über zu der Frage, ob Gott dann nach Belieben seine Gestalt wechseln könne:

(1) Annahme<sub>1</sub>: Gott könne seine Gestalt ändern

(1.1) Option<sub>1</sub>: Gott nimmt tatsächlich eine andere Gestalt an

(1.2) Option<sub>2</sub>: Gott täuscht den Menschen, läßt ihn *glauben*, dass er seine Gestalt ändere

(2) Annahme<sub>2</sub>: Gott ist einfach und unveränderlich (Vgl. [www.opera-platonis.de/Poli-teia2.pdf](http://www.opera-platonis.de/Poli-teia2.pdf), 26.07.18).

*Platon* läßt *Sokrates* gegen A<sub>1</sub> argumentieren und folgert aus der erwiesenen Falschheit von A<sub>1</sub> die Richtigkeit von A<sub>2</sub> (Vgl. zu einer ausführlichen Darstellung der Widerlegung der Thesen M. Bordt, *Platons Theologie*, 136 f.). Denn auch wenn man in der *Platonischen Theologie* nicht „den Gott“ ausmachen kann (Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 42 f.), so existieren doch zwei Grundsätze, die sich durch sämtliche Ausführungen Platons zum Göttlichen ziehen: 1) Gott ist gut (Vgl. M. Bordt, *Platons Theologie*, 127 f.), und 2) Gott ist unveränderlich (Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 46). *Platon* verwendet wie auch *Parmenides* vor ihm das Wort *kinein* und bezeichnet damit die „allgemeinste Form von Veränderung überhaupt.“ (M. Bordt, *Platons Theologie*, 141)

Die philosophische Grundlage des Unveränderlichkeitsgedankens bildet die Annahme, dass die Ideen unveränderlich sein müssten: „Die Unveränderlichkeit der Ideen ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sie gewußt werden können und Wissen überhaupt möglich ist.“ (M. Bordt, *Platons Theologie*, 141)

Ausgangspunkt der **aristotelischen** Gotteslehre (Zur Schwierigkeit des „Gottesbegriffs“ und der Seinslehre von *Aristoteles* vgl. E. Sonderegger, *Aristoteles Metaphysik Z*, 46) deren Gesamthorizont von einem kosmologischen Verständnis her getragen wird und dessen Hauptargument ein physikalisch-kinesiologisches darstellt, ist „das Phänomen der Bewegung.“ (W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 53: „Die aristotelische ‚Theologie‘ entspringt und wächst aus der philosophischen Begründung der Bewegung heraus, und die konkrete Ausbildung dieser Theologie ist [...] bis in das Detail hinein inhaltlich wesentlich bestimmt von diesem physikalischen Ausgangspunkt her.“)

*Aristoteles* nimmt ein nicht wahrnehmbares, ewiges und *unbewegliches* Seienden an (Vgl. M. Bordt, *Aristoteles‘ „Metaphysik XII“*, 101. Der unbewegte Erstbeweger wird im Anschluss in Kap. 7 einer ausführlichen Analyse unterzogen (*Aristoteles*, *Metaphysik XII*, 31). Drei Eigenschaften kommen dem unbewegten Erstbewegenden als notwendigem Seienden zu: 1. Es ist notwendig durch Gewalt, da das Sein gegen den eigenen Drang ein Seiendes ist. 2. Es ist notwendigerweise durch Gutsein bestimmt. 3. Es kann sich nicht anders verhalten,

sondern ist ein unbedingt notwendig Seiendes (Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* XII, 33. Vgl. auch M. Bordt, Aristoteles' „*Metaphysik* XII“, 102: „Die gesuchte *ousia* ist notwendig seiend, weil es nicht möglich ist, dass sie sich anders verhält.“).

Das Erstbewegende ist das bestmöglichste Existierende, es denkt sich selbst (Vgl. M. Bordt, Aristoteles' „*Metaphysik* XII“, 116)

**Plotins** Gottesbegriff ist nicht einfach zu bestimmen (Vgl. K. Alt, Plotin, 23 f.; W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 80). Der antike Philosoph hat sich der *via negationis* (Vgl. auch K. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 40 f.) verschrieben, seine Grundintention besteht somit nicht darin, das Eine affirmativ zu beschreiben. Dennoch unternimmt er den Versuch, das Eine durch das „Zusprechen positiver Prädikate und Metaphern“ (W. Beierwaltes, *Plotins Theorie des Schönen und der Kunst*, 4) näher zu bestimmen (W. Beierwaltes, *Plotins Theorie des Schönen und der Kunst*, 4-5. Den höchsten Punkt der plotinischen Seinshierarchie nimmt das abstrakte „*hen*“ ein, das Eine, das er mit dem absolut Guten gleichsetzt (Vgl. K. Alt, Plotin, 23: „Für Plotin war die Existenz dreier Hypostasen oder Seinsebenen jenseits unserer sichtbaren Welt eine zwingende Annahme. (Der Begriff Hypostase, *hypóstasis*, meint die geistige Wesenheit, Substanz, reales Sein). Bereits in seiner frühesten Schrift *Über das Schöne* (I 6 [1] 6,26 ff.) werden diese drei Instanzen genannt, das Gute (*agathón*, der Geist (*nous*) und die Seele (*psyché*), und immer wieder spricht Plotin von dieser Dreiheit und Notwendigkeit ihres Vorhandenseins.“ (Vgl. dazu auch: K. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 38 f.: „Das Eine ist endlich und vor Allem das Gute, das höchste Gut [...]“)

Das Eine zeichnet sich also nicht durch *Gutsein* aus, sondern ist selbst das *absolut Gute* (K. Alt, Plotin, 23). Da nun das Gute, das Eine, jenseits des Seins liegt, könne man es nicht mittels menschlichem Erkennen erfassen, *ergo* auch keine Aussagen darüber treffen (Vgl. zur Plotinischen *via negationis* K. Alt, Plotin, 29 f.)

Nichtsdestotrotz definiert *Plotin* in der *Enneade* VI,5 präzise die „Unveränderlichkeit, Beziehungslosigkeit, Leidenslosigkeit und Ungeteiltheit des wahren Seins“ (Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 83). *Plotin* denkt Ewigkeit als Leben, das gleichbleibend verharrt (Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 83). Auch beim Akt des Schaffens bleibt das Eine unbewegt (Vgl. K. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 44). Es scheint, als vereine *Plotin* einige schon bekannte Erkenntnisse der griechischen Philosophie (Vgl. K. H. Kirchner, *Die Philosophie des Plotin*, 184 f.; W. Beierwaltes, *Plotins Theorie des Schönen und der Kunst*, 3) und vertrete damit, basal ausgedrückt, ebenfalls eine Lehre, die eine Unveränderlichkeit, Unbewegtheit und zeitlose Existenz eines nicht näher bestimmbar göttlichen Seienden annimmt.

Das hellenistisch-philosophische Denken des jüdischen Religionsphilosophen **Philon von Alexandrien**, so *Kaiser*, sei besonders durch platonisches und stoisches Gedankengut, aber auch durch pythagoreische Elemente geprägt (O. Kaiser, *Studien zu Philon von Alexandrien*, 34). *Philon's* Denken ist für die christliche Theologie von besonderem Interesse, da er den Versuch unternimmt, hellenistisch-philosophisches Denken und biblische Aussagen miteinander in Einklang zu bringen. *Philon's* Lösung des Problems, philosophisches und biblisches Gedankengut kompatibel zu machen, besteht in der Verwendung sprachlicher Stilmittel wie Metapher und Allegorie (Vgl. dazu D. T. Runia, *Exegesis and Philosophy*, 5-6; II, 191; IV, 209 f und Y. Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, 119-128). Damit ist Gott für *Philon* auch Schöpfer der *Zeit*, sein Leben ist daher nicht *Zeit* (und damit Veränderung), sondern *Ewigkeit*, weshalb für Gottes Sein nur Aktualität, also Gegenwart in Frage kommt (Vgl. W. Maas,

Unveränderlichkeit Gottes, 93). Anhand der Schrift „*Quod deus sit immutabilis*“ lässt sich über die Unveränderlichkeit Gottes zusammenfassend folgendes nach Maas sagen: 1. Das Göttliche sei *apathés*, also nicht-affizierbar, leidenschaftslos, nicht pathisch und *átrepton*. Nach Maas stelle diese Annahme das Maß dar, die Matrix oder Basis, auf der alle weiteren Überzeugungen *Philon's* beruhen.

2. Alle Aussagen der Bibel, die dieser basalen Überzeugung widersprechen oder zumindest das Gegenteil beinhalten, seien für *Philon* „uneigentliche Redeweise“, denn sie würden „eigentlich“ etwas anderes aussagen. Aussagen, die eine Veränderlichkeit Gottes postulieren, können nur allegorisch verstanden werden, alles andere sei „Blasphemie“.

3. Die allegorischen Erzählungen der Bibel würden ausschließlich einem pädagogischen Zweck dienen, nämlich der „Anpassung an die menschliche Erkenntnisschwäche“.

4. Zu Gottes wahren Sein zählen Einfachheit, Unteilbarkeit, Apathie und Unveränderlichkeit (Vgl. zu dieser Zusammenfassung W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 99).

Für *Philo* muss Gottes Wille absolut unveränderlich gedacht werden. D. h., ein göttliches Wollen, ein „Entschluss“, wie die Schöpfung der Welt, kann sich niemals ändern. Das bedeutet letzten Endes nichts anderes als das Postulat eines ewigen Universums. Gott kann somit auch keine Reue empfinden, denn das hieße nichts anderes, als dass er einen einstmals gefassten Entschluss bereut, seinen Willen ändert, eine Wende herbeiruft (W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 100 ff.).

Wie schon *Philon*, so versucht auch **Klemens von Alexandrien** eine sinnvolle und logisch nachvollziehbare Synthese zwischen philosophischer Gotteslehre einerseits und biblischer Gottesrede andererseits herzustellen (E. Osborn, *Clement of Alexandria*, 111). Die gedanklichen Ausführungen des *Alexandriners* – besonders zur Gottes- und Logoslehre – sind hauptsächlich von einem mittleren *Platonismus*, wie er im 2. Jahrhundert n. Chr. prägend war, beeinflusst (H. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele*, 93). Entscheidend für sein Gottesverständnis sind die sog. acht Bücher der *Stromateis* (Vgl. ausführlicher zu den Hauptwerken des *Alexandriners*: A. Méhat, *Etude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966; H. F. Hägg, *Clement of Alexandria*, 64–65). Dem Tenor der Mittelplatoniker folgend, beschreitet auch *Klemens* bzgl. der Gotteslehre neben dem Weg analoger Rede und *via eminentiae* die *via negationis* (Vgl. ausführlicher dazu E. Osborn, *Clement of Alexandria*, 120 ff.), und damit auch die charakteristische Terminologie. Unter dem Fokus von Begrifflichkeiten wie *ineffabilitas* (Zum Problem der *ineffabilitas* vgl. H. F. Hägg, *Clement of Alexandria*, 120–128 und bei *Klemens* speziell 154 ff.), Unerkennbarkeit, Eternalität, Vollkommenheit usw. erfolgt die Entfaltung seiner Theologie. Für Maas bedeutet der griechisch-philosophische Background des *Alexandriners*: „Unteilbarkeit, Unveränderlichkeit und Apathie Gottes als des Einen.“ (W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 125) So ist Gott für *Klemens* «äußerste Transzendenz», und «höchstes Prinzip des Kosmos» (H. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele*, 95). Im Gegensatz zu *Plotin*, der in dem Einen, den Ursprung aller Dinge sieht, und erst in zweiter Instanz die drei Hypostasen *agathon*, *psyché* und *nous* postuliert, erklärt der *Alexandriener*, dass Gott der „erste Intellekt und das höchste Seiende“ (H. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele*, 95). Zugleich sei er aber eine Instanz, die sich jenseits des Intelligiblen und des Seienden befände. Der Begriff der *apathés* stellt neben weiteren Aspekten einen zentralen Terminus in den *Stromateis* dar (Vgl. H. F. Hägg, *Clement of Alexandria*, 159 und W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 126: Maas erklärt, dass Gott für *Klemens* neben der Tatsache, dass er der absolut einfache Eine sei, auch absolut *apathés* gedacht werde.)

*Alexandrien* und *Origenes*<sup>237</sup> nehmen eine göttliche Immutabilität an. Die Grundgedanken ähneln sich dabei erheblich. Immutabilität im Sinne von Unveränderlichkeit bedeutet z. B. „räumliche Unbewegtheit“<sup>238</sup>, Seiendes, welches unvergänglich, unerschütterlich und ohne Ziel sei. Es wird nicht, sondern *ist*, und bleibt dabei unteilbar, unbeweglich-unveränderlich<sup>239</sup>. Es verfüge über keinen Mangel, es sei vollendet<sup>240</sup>. Göttliches Sein sei in sich völlig gleich, es sei weder geworden noch könne es vergehen, es sei ewig und unveränderlich<sup>241</sup>.

Vollkommenheit wird hier üblicherweise so definiert, dass jede potentielle Veränderlichkeit eine Veränderung zum Schlechteren darstellen würde, weshalb sie einem als absolut und als vollkommen implizierten Sein *per definitionem* nicht zukommen kann<sup>242</sup>. Der aristotelische Gedanke eines ersten Bewegenden basiert ebenso auf Unveränderlichkeit, i. e. es verhält sich immer gleich<sup>243</sup>, es ist unteilbar, und damit auch nicht-affizierbar<sup>244</sup>. Göttliches Sein ist „In-Tätigkeit-sein“,

237 Auch bei *Origenes* zeigt sich zumindest in Bezug auf die Unveränderlichkeit und Unteilbarkeit Gottes der hellenistisch-philosophische Einfluss. Der bisherigen Terminologie folgend, vertritt auch *Origenes* die Annahme eines ungeteilten, ungetrennten Eines, das einfach ist (Vgl. C. Bruns, Trinität und Kosmos, 45: „Gott ist *natura simplex*.“ Er wendet sich damit auch gegen die stoische Auffassung eines wandelbaren und veränderlichen Gottes (Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 129). Wie auch *Philon* betont *Origenes* den gravierenden Unterschied von Schöpfer und Geschöpf, der basalerweise darauf beruhe, dass der Mensch veränderlich, Gott aber unveränderlich und unwandelbar, ungeworden und ungezeugt (Vgl. C. Bruns, Trinität und Kosmos, 43) gedacht werden müsse. Sprüche auch die Bibel eine andere Sprache, gerade in Bezug auf die Gemütsbewegungen eines zornigen, mitleidigen oder reuigen Gottes, so gehe *Origenes*, wie auch *Philon* davon aus, dass hier lediglich von allegorischer bzw. metaphorischer Sprache die Rede sei (Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 130). Dennoch leidet Gott mit den Menschen mit, aus Mitleid und Liebe mit der sündigen Kreatur sendet er seinen Sohn, daran hält *Origenes* unerschütterlich fest (Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 137-138).

238 Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 34.

239 Vgl. ebd., 34.

240 Vgl. ebd., 35-36 u. F. M. Cornford, Plato's cosmology, 56. Vgl. auch: J. Fellermeier, Die Philosophie des Altertums, 14.

241 J. Fellermeier, Die Philosophie des Altertums, 14 u. C. Rapp, Vorsokratiker, 123.

242 Vgl. auch W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 126.

243 Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 55.

244 Vgl. Aristoteles, Über Werden und Vergehen. De generatione et corruptione, 326 a f.: Aristoteles verwendet hier den Begriff „*apathés*“; T. Buchheim übers. diesen Begriff mit „frei von Einwirkung“; W. Maas mit „nicht-affizierbar“, vgl. ders., Unveränderlichkeit Gottes, 55.

Aktualität des Seins<sup>245</sup>. Akzidenzien bilden die Grundlage alles Veränderlichen, Werdenden. Gott aber ist allein „wahres Sein“, daher unwandelbar<sup>246</sup> und nichts Temporalem unterworfen. Konsequenterweise kann Gott somit auch nicht der Veränderung unterworfen sein, seinen Ursprung hat das Göttliche in nichts anderem als in sich selbst<sup>247</sup>. Die anthropomorphe Gestalt Gottes in der Bibel sei lediglich einem pädagogischen Zweck geschuldet<sup>248</sup>. Biblische Aussagen über göttlichen Zorn oder göttliche Reue oder ähnliches sind, so ein Grundtenor des KTh, nicht wörtlich zu nehmen, da sie hinsichtlich des wahren Seins Gottes für inadäquat befunden werden<sup>249</sup>. Von Leidenschaften resp. Gefühlen oder Affekten Gottes zu sprechen, stellt z. B. für *Philon* eine legitime, weil nützliche „Notlüge“ dar<sup>250</sup>, die lediglich pädagogischen Zwecken geschuldet sei. Die Annahme, dass Gott veränderlich sei, stellt für ihn „Blasphemie“ dar<sup>251</sup>. Auch die postulierte Relationslosigkeit Gottes ist eine weitere Konsequenz des philonischen Unveränderlichkeitsgedankens. Er entwickelt die These der Relationslosigkeit anhand des Bundesschlusses mit *Abraham* und dessen Nachkommen<sup>252</sup>. Gott ist „ungeworden“, „ungezeugt“ (*agénetos*), erstes Prinzip, Schöpfer der Welt, wahrhaftes Sein, das Seiende selbst, höchster Intellekt, der die Ideen als den intelligiblen Kosmos hervorbringt, beständig, unwandelbar, d. h. er ist und verhält sich immer gleich. Gott befindet sich außerhalb von Raum und Zeit, von aller Wirklichkeit. *Klemens* betrachtet ihn als überontische und übernoetische Instanz. Gott sei weder Genus, noch Zahl, noch Differenz, noch Spezies, noch teilbar, keineswegs akzidentiell oder etwas, dem etwas Akzidentielles zukomme<sup>253</sup>.

245 M. Bordt, Aristoteles' „Metaphysik XII“, 91. Wörtlich bedeutet *énérgēia* also so etwas wie „in-Tätigkeit-sein“ (Vgl. dazu M. Bordt, Aristoteles' „Metaphysik XII“, 91; Bordt übers. „in Tätigkeit Sein“).

246 Vgl. A. Dahl, Augustin und Plotin, 33.

247 Vgl. ebd., 34.

248 Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 90.

249 Vgl. ebd., 95-96.

250 Vgl. ebd., 97.

251 Vgl. ebd., 92 u. vgl. D. T. Runia, God and Man in Philo of Alexandria, 71.

252 Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes, 112.

253 Vgl. H. Ziebritzki, Heiliger Geist und Weltseele, 95-97.

Im Folgenden erfolgt eine kurze Darstellung über die Entstehung und Verwendung des Immutabilitätsgedankens bei *Augustinus* und *Michael J. Dodds* als einem modernen klassischen Theisten. Im Anschluss wird der Impassibilitätsbegriff von *Richard Creel* vorgestellt, da dieser seiner eigenen Vorstellung gemäß eine Mittelposition zwischen  $\kappa\text{Th}$  und  $\text{NKTh}$  vertritt. Im Anschluss erfolgt eine kurze Darstellung non-klas-sisch-theistischer Positionen, um die Modifikationen bzw. Aufhebungen des klassischen Immutabilitäts- und Impassibilitätsbegriffs nachvollziehen zu können.

Der prominente Kirchenvater *Augustinus* entwickelte seine Gotteslehre u. a. in Abgrenzung zum Manichäismus<sup>254</sup> und anhand einiger zentraler Bibelstellen. In den „*Sermones*“ und „*De Trinitate*“ wird deutlich: Für ihn besteht wahres Sein ausschließlich in unveränderlichem Sein. Gott allein erfüllt die Voraussetzung zu wahren Sein, da er als einziger unveränderliches, unwandelbares Sein darstellt. Veränderlichkeit bedeutet *Nicht-Sein*<sup>255</sup>. Der Einfluss des (Mittel-) Platonismus ist für *Augustin* prägend<sup>256</sup>. Dementsprechend wertet er die intelligiblen Dinge, die immutabel, eternal und körperlos gedacht werden, höher als das wandelbare begrenzte Sein<sup>257</sup>. Besonders *Ex* 3,14 scheint für den Kirchenvater in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung

254 S. MacDonald, *The divine nature*, 73: “The third important influence shaping Augustine’s mature thinking about God is not explicit in the vision passage we are examining. But if we read the passage in the larger context provided by the narrative of the *Confessions*, we can see the clear role that Manichaeism plays in shaping the conception of God that Augustine begins to articulate here. Augustine’s first intellectually serious commitments were to Manichean theology. As a result, Manichaeism remained throughout his life a fixed point of reference and a kind of foil for many of his mature views. While a Manichee Augustine believed God to be a luminous mass extended infinitely through space; he now sees that the true God is incorporeal and infinite without extension (FVP 13-16). While a Manichee Augustine imagined God subject to attack, corruption and violation and the hands of a rival power, he now sees that the true God is immutable and incorruptable (FVP 4-5). While a Manichee Augustine believed that there were two independent divine substances in conflict with one another; his vision now allows him to see that the true God is being itself, the one source of everything else that exists (FVP 11). Thus Augustine’s mature understanding of the divine nature was not merely incompatible with the Manichaeism of his youth but pointed rejection of it.” Vgl. zum Manichäismus und zur Augustinischen Abgrenzung davon auch M. T. Clark, *Augustine on Immutability and Mutability*, 7-8.

255 Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 147-149.

256 S. MacDonald, *The divine nature*, 73.

257 Vgl. ebd., 76-77.

zu sein. Hier wird er sich der Existenz Gottes als Selbstoffenbarung bewusst: *Ego sum qui sum*<sup>258</sup>. Zahlreiche Bezugnahmen zu dieser Textstelle zeigen ihren hohen Bedeutungsgrad für *Augustinus* an<sup>259</sup>. In „*De liber arbitrio II*“ versucht *Augustin*, Gottes Existenz dadurch zu beweisen, indem er zeigen möchte, dass etwas Höheres als die Vernunft existiert. Gott ist immutable Wahrheit<sup>260</sup>, immutable Weisheit und eternal<sup>261</sup>. Immutabilität ist für *Augustinus* somit ein elementarer Terminus<sup>262</sup>. Er bildet für ihn quasi den Grundstein, auf dessen Basis er sein philosophisches System entfaltet:

The immutability of God, in which Augustine believed so strongly that its practical denial within the Manichean system released him completely from their influence, was the cornerstone for his first philosophical argument for God as Existence, Truth, and Goodness, all the attributes of a personal God. By immutability God is differentiated from created human beings as transcendent to them and present to them. Although Augustine did not specify being, truth, or goodness as transcendentals, he acknowledged their source to be in God and recognized participation in them on the part of finite beings.<sup>263</sup>

258 Vgl. M. T. Clark, *Augustine on Immutability and Mutability*, 10.

259 Ebd., 10: “We do not know exactly when Augustine became aware of God’s self-revelation as existence (esse), as recorded in Exodus 3: 14: *Ego sum qui sum*. In a work written between 387 and 389 we read: *Deum ... nihil aliud dicam nisi idipsum esse*. 14 Between 389 and 428, however, there are eighty direct quotations of this text with significant commentary on its meaning. The quotations appear in thirteen of his individual works, in seven sermons, and in commentaries on eighteen Psalms.”

260 Vgl. ebd., 9-10: “Some years later Augustine wrote that when one acknowledges that one’s mutable mind is not the source of mathematical truths which are discovered rather than constructed, one must also acknowledge that the source of such truths must be an immutable being.”

261 S. MacDonald, *The divine nature*, 81.

262 Vgl. S. Knuuttila, *Time and creation in Augustine*, 104: “God is absolutely immutable. Created things are mutable because of their compositional structure, which involves form and spiritual or corporeal matter. God simultaneously created the forms of things and the matter as the possibility of their being formed (*De Gen. ad litt. 1.15.29; De fide et symbolo 2.2; Conf. 12.9.9*).”

263 M. T. Clark, *Augustine on Immutability and Mutability*, 10.

Die Termini Immutabilität bzw. Mutabilität stellen für den Kirchenvater ein Kriterium dar, um die ontologische Differenz zwischen limitiertem Seienden (*creatio*) und unbegrenztem Seiendem (*creator*) deutlich zu machen<sup>264</sup>. Er ist für ihn untrennbar mit wahren Sein verbunden. Was wahrhaft existiert, kann das ihm notwendigerweise anhaftende Sein nicht verlieren, also darf es keine Veränderung erfahren<sup>265</sup>. Konsequenterweise folgen auf die postulierte Unveränderlichkeit und Unbewegtheit Gottes die Attribute Eternalität und Einfachheit<sup>266</sup>. Zeit zu erfahren, bedeutet für *Augustinus* Veränderung<sup>267</sup>, also kann Gott logischerweise nicht zeitlich sein, wenn er immutabel gedacht werden muss<sup>268</sup>. Das, was wahrhaft existiert, muss metaphysisch betrachtet einfach<sup>269</sup> sein, da es weder etwas verlieren noch in sich etwas besitzen kann, das man in sich unterscheiden könne:

Things are said to be simple which are principally and truly divine because in things of that sort, substance and quality are the same (*De civ. Dei* 11.10, zit. n. S. MacDonald, *The divine nature*, 86).

Ein moderner Vertreter der klassischen Immutabilität ist *Michael J. Dodds*. *Dodds* entfaltet seinen theologischen Ansatz anhand der Lehre *Thomas von Aquins* in seinem Werk „The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability“. Er untersucht den Terminus der göttlichen Immutabilität umfassend

264 Ebd., 14: “Therefore, Augustine used immutability/mutability as a criterion to determine the level of existence in all realities.”

265 Vgl. S. MacDonald, *The divine nature*, 84-85.

266 Vgl. A. Dahl, *Augustin und Plotin*, 8-9: „Die absolute Unwandelbarkeit hat nun als ihre Voraussetzung und ihren Grund die andere Eigenschaft, d. h. die Einheit. Das, was man gewöhnlich eine Substanz nenne, begreife in sich Akzidenzien, gerade diese ergäben aber die Grundlage der Wandlungen. Wenn demnach Gott nichts Zusammengesetztes, sondern eine einfache Substanz ist, ist er damit zugleich jeder Veränderung oder Verwandlung enthoben.“

267 Vgl. S. Knuuttila, *Time and creation in Augustine*, 105.

268 Vgl. S. MacDonald, *The divine nature*, 85-86: “Augustine supposes that a being that experiences time necessarily changes, for its cognition will be (successively) affected by the temporal modalities of future, present, and past. By contrast, the divine being, that which truly is, cannot change in this way, and so must comprehend all things in the eternal present. ‘In the eternal, nothing passes, but the whole is present’ (*Conf.* 11.11.13).”

269 Vgl. zur Einfachheit Gottes bei *Augustinus* W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 156.

anhand sämtlicher Werke des *Aquinaten*<sup>270</sup>. Sein besonderes Anliegen besteht hauptsächlich darin, Vorwürfe gegenwärtiger Theologen, die gegen den Immutabilitätsbegriff ganz allgemein und gegen das aquinatische Verständnis von Immutabilität im Besonderen gerichtet sind, durch eine adäquate Erschließung der aquinatischen Lehre zu entkräften. *Dodds* möchte zeigen, dass ein immutabel gedachter Gott, wenn man *Thomas von Aquin* richtig versteht, keineswegs kalt, fern, gleichgültig und gefühllos sein muss. Ganz im Gegenteil stehe der immutable Gott *Thomas von Aquin* für einen wahrhaft liebenden, und in dieser Liebe unveränderlich und unerschütterlich existierenden christlichen dreieinen Gott. In seinem Verständnis von Immutabilität ver-eine *Thomas von Aquin* biblische, patristische und philosophische Gedankengänge<sup>271</sup>.

Für ihn gelte die Wahrheit der Hl. Schrift als unveränderlich, unerschütterlich. Als eine solche unerschütterliche Wahrheit bilde sie das Fundament des Glaubens und aller theologischen Ausführungen<sup>272</sup>. So versuche der *Aquinate* zunächst, einen Schriftbeweis des Immutabilitätsgedankens herauszukristallisieren. Zu diesem Zweck zitiere er diverse Bibelstellen, u. a. *Bar* 4,1; *Lk* 21,33; *Mal* 3,6; *Num* 23;19; *Ps* 118,86. Textstellen also, die eine Immutabilität Gottes scheinbar bestärken<sup>273</sup>. Es fällt jedoch auf, dass andererseits offenbar Textstellen existieren, die gerade eine Veränderlichkeit Gottes betonen. *Dodds* hebt hier den offensichtlich deutlichen anthropomorphen Charakter hervor<sup>274</sup>. Allem Anschein nach weist die Schrift unüberbrückbare Differenzen in Form logischer Widersprüche auf: einerseits wird offenbar eine Immutabilität Gottes behauptet, andererseits aber in diversen Textstellen exakt das Gegenteil ausgesagt. Um diese begrifflichen Widersprüche auflösen zu können, differenziere *Thomas von Aquin* zwischen einem „wörtlichen Sinn“ und einem „spirituellen Sinn“, der unterschiedlich ausfallen

270 Vgl. das Kapitel "The Immutability of God" in: M. J. Dodds, *The Unchanging God of Love*, 46-160.

271 M. J. Dodds, *The Unchanging God of Love*, 105.

272 Vgl. ebd., 105.

273 Vgl. ebd., 105.

274 Vgl. ebd., 107: "Other scriptural passages seems to imply that God changes. Some are clearly anthropomorphic: 'He heard the voice of the Lord God walking in paradise.'"

kann<sup>275</sup>. Der Immutabilität Gottes, so postuliere der *Aquinat*, entspreche der wörtliche Schriftsinn:

All of Aquinas's scriptural arguments for divine immutability, including those founded on scriptural metaphors, belong to the literal sense since they are all based on the words of Scripture as they indicate a certain reality, the truth of God's changelessness. Sometimes they indicate this directly. Other times (as in metaphorical usage), they do so indirectly by referring to some figure or image that in turn suggests divine immutability.<sup>276</sup>

Für *Thomas von Aquin* – und auch *Dodds* – ist das Problem der logischen Widersprüche damit weitgehend aus dem Weg geräumt<sup>277</sup>. Ungeklärt bleibt jedoch weiterhin, welche Bibelstelle wann wie genau interpretiert werden muss. Für den *Aquinat*, so *Dodds*, sei die Antwort einfach: Der wörtliche Sinn gebühre der Immutabilität, umgekehrt sei die Rede von Gottes Reue oder Emotionen schlicht metaphorisch<sup>278</sup>. Die kontroverse Diskussion, die bis heute geführt wird, zeigt jedoch, dass diese Zuschreibung so einfach nicht ist<sup>279</sup>. Was das Verständnis von Immutabilität angeht, so verfügt *Thomas von Aquin* über eine ähnliche Auffassung wie viele Philosophen und Theologen. Er plädiert für Unveränderlichkeit, weil die göttliche Essenz einfach sei<sup>280</sup>. Immutabilität entspreche der göttlichen Vollkommenheit<sup>281</sup>, da Gottes Existenz nur dann als wahrhaft angenommen werden könne, wenn er unveränderlich in seinem Sein sei.

275 Vgl. ebd., 107.

276 Ebd., 108.

277 Vgl. ebd., 108 ff. Zum patristischen und philosophischen Einfluss Thomas von Aquins vgl. ebd., 111-134.

278 Vgl. ebd., 108.

279 Vgl. ebd., 109 ff.

280 Vgl. ebd., 46.

281 Vgl. ebd., 47: "The second argument follows the way of remotion and is taken from Augustine: beyond all imperfect things there must be some perfect entity having no admixture of imperfection."

Vollkommenheit schließe jegliche Potentialität in Gott aus. Daher sei er notwendigerweise unveränderlich<sup>282</sup>. Die ontologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf impliziere notwendigerweise die Unveränderlichkeit Gottes im Gegensatz zu der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der Schöpfung. Gott allein sei *actus purus*<sup>283</sup>. Er verfüge über eine immaterielle und unbewegte Natur<sup>284</sup>, die göttliche Essenz sei eternal, d. h. wird nicht durch Vergangenheit und Zukunft verändert, nichts könne Gott hinzugefügt oder weggenommen werden. In diesem Zusammenhang gelte für den *Aquinaten Ex* 3,14 als äußerst bedeutende Stelle<sup>285</sup>. Vier zentrale Aspekte von Immutabilität arbeitet *Thomas von Aquin* heraus: Immutabilität gelte für Gott in 1) Sein, 2) Ortsbewegung, 3) Veränderung, Vergrößerung bzw. Vermehrung, Verkleinerung bzw. Verminderung, 4) Beziehung zu anderen Dingen<sup>286</sup>. Diese Aspekte bedingen den vollständigen Ausschluss von Passivität in Gott. Gott sei vollkommen unbewegt, „totaliter immobilis“, oder wie *Dodds* erklärt: „God is not moved in the way of creatures.“<sup>287</sup>

Dies bedeute nach *Thomas von Aquin* keineswegs, dass nicht bestimmte Aspekte von Bewegung bzgl. Gott ausgesagt werden könnten<sup>288</sup>. Für *Dodds* resultieren die meisten Probleme, die einige gegen-

282 Vgl. ebd., 47.

283 Vgl. ebd., 50.

284 Vgl. ebd., 51.

285 Vgl. ebd., 53.

286 Vgl. ebd., 54: “Divine immutability implies first of all perfection in being. [...] Neither generated nor corrupted, God is eternally the same or ‘supersubstantially eternal’ and ‘inalterable (*inconvertibile*): Unlike generated things he does not change from one thing into another, but it always ‘the same existing being’ and so is called ‘ungenerated (*ingenitum*)’. [...] Local motion must be denied for God since it implies imperfection. God is not moved from place to place, nor is he contained in any place. [...] The exclusion of alteration, augmentation, and diminution indicates God’s perfection in form. God is not changed from one form to another, losing one and acquiring another, but ‘stands always immovably according to the same form.’ Two reasons are given for God’s immutability regarding alteration. First Dionysius uses the term ‘strong’ to signify that God possesses a perfection of power for resisting change. Second, he uses the word ‘invariable (*invariable*)’ to show that God has in himself no principle of mutability. This lack of an inner principle of change, however, implies no imperfection. [...] Finally, motion implied by relationship to other things is excluded from God, who is always ‘in the same way present to all things (*eodem modo omnibus praesens*).”

287 Vgl. ebd., 57.

288 Vgl. ebd., Kap. 3 “The Motion of the Motionless God”, 161-203.

wärtige Theologen mit dem Immutabilitätsbegriff aufzeigen, aus dem Missverständnis heraus, dass häufig eine eigentlich negative Zuschreibung von Immutabilität mit einer positiven, affirmativen Beschreibung verwechselt werde:

According to the way of negation, therefore, the statement ‘God is immovable’ means simply that motion as found in creatures is not found in God. Similarly, the statement ‘God is not immovable’ means only that immovability, as found in creatures, is not found in God.<sup>289</sup>

Auch der *Aquinat*, so *Dodds*, sei sich dieses prekären Umstands wohl bewusst gewesen und plädiere deshalb für den Weg der *via negationis*, schon um bewusst zu zeigen, dass für Gott eine wie auch immer geartete kreatürliche Imperfektion unter keinen Umständen in Frage käme. In diesem – negativen – Sinne verneine *Thomas von Aquin* beides, Bewegung und Immutabilität von Gott. Wenn Bewegung Potentialität und Unvollkommenheit impliziere, dann muss klar entgegnet werden, Gott sei vollständig unbewegt. Insofern Immutabilität aber Unvollkommenheit von Gott aussage, müsse sie entschieden zurückgewiesen werden<sup>290</sup>. Nach *Michael J. Dodds* Analyse werden im Folgenden noch kurz biblische Textstellen vorgestellt, die des Öfteren herangezogen werden, um eine Immutabilität Gottes belegen zu können. Zu den entsprechenden Stellen, die im Sinne der Unveränderlichkeit Gottes gedeutet werden, werden v. a. *Ex* 3,14; *Mal* 3,6; *Ps* 102,28 und *Jak* 1,17 gezählt. Jedoch hat die historisch-kritische Exegese bereits Mitte des 20. Jhd. eine entscheidende Wende herbeigeführt, was die entsprechende

<sup>289</sup> Ebd., 146: “Unfortunately divine immutability, as predicated in the way of negation, is sometimes mistaken for a positive description of the divine nature.”

<sup>290</sup> Vgl. ebd., 147: “Aquinas implicitly realizes such unfortunate interpretations are possible. He knows the predication of such undesirable aspects of immutability may yield a satanical image or metaphor. In predicating immutability of God according to the *via negationis*, however, he certainly does not intend to create such an image. Far from attributing the imperfect immutability of creatures to God in a positive way, he proposes no positive statement at all. He wishes to make only a negative statement, and he makes that statement precisely to deny that creaturely imperfection may be found in God. [...] In his negative statement, Thomas denies both motion and immutability in God. To the extent that motion implies potency and imperfection, it is denied of God: ‘God is completely immovable.’ To the extent that immutability may also imply imperfection, it is likewise rejected.”

Deutung angeht. So zeigen u. a. *Bomann*, *Ratschow*, *Vriezen* und *Grether*, dass eine korrekte Übersetzung der hebräischen Urfassung keineswegs eine abstrakte Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes wiedergeben würden, sondern Gottes unwandelbare Treue gegenüber sich selbst<sup>291</sup>. „Man kann also,“ so resümiert *Maas*, „Ex 3,14 so paraphrasieren: ‚Ich bin der immer treue Gott.‘ Auf keinen Fall aber ist hier eine starre, zeitenthobene Unveränderlichkeit Gottes gemeint.“<sup>292</sup>

Entscheidend für die korrekte Deutung von *Mal* 3,6 sei der Kontext, so *Maas*: dieser zeige nämlich, dass Gott *re-agiere*, und zwar auf das jeweilige Verhalten seines Bundespartners<sup>293</sup>. Auch das Buch der Psalmen in *Psalm* 102,28 spreche keineswegs eine starre Unbeweglichkeit der göttlichen Gesinnung aus, sondern der Gegensatz der mutablen Kreatur und des immutablen Gottes werde lediglich im Sinne der göttlichen Identität erhoben, „[...] von dem unveränderten Heilswillen Gottes in der Geschichte des Bundes mit seinem Volk.“<sup>294</sup> *Jak* 1,17 hingegen berichte von der Tatsache, dass von Gott keine Versuchung und nichts Böses komme, der als so bezeichnete „Vater der Lichter“ kenne keinen ständigen Wechsel von Licht und Finsternis, faktisch bleibe die

291 Vgl. T. C. Vriezen, *Ehjah aser ehjeh*, in *Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, 498-512; C.-H. Ratschow, *Werden und Wirken*, Berlin 1941; T. Bomann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 71983. Zu O. Grether vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 23 f.

292 W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, 24.

293 Vgl. ebd., 25: „Wichtig für das Verständnis dieses Textes ist der Kontext: Jahwe kommt zum Gericht [...], um das sündige Volk zu bestrafen. [...] Wichtig ist nun, daß Vers 6 beginnt mit dem Wort [...] ‚denn‘: ‚Denn ich, Jahwe, habe mich nicht geändert.‘ Das Wort ‚denn‘ bezeichnet die logische Verknüpfung mit dem Vorhergehenden. Dort war von dem Gericht und der Bestrafung der Sünder die Rede. Die Bestrafung der Sünder und die ‚Unveränderlichkeit‘ Gottes werden durch das Wort ‚denn‘ in einen Begründungszusammenhang gebracht: Weil Gott dem Bunde treu ist, den er mit Israel geschlossen hat, weil er unverändert daran festhält, die Sünder, d. h., die Vertragsbrüchigen, zu bestrafen und die Vertragstreuen zu belohnen, darum kommt er zum Gericht als Kläger gegen die Bösen [...]. Das Volk hat sich nicht verändert, es sündigt weiter (so Vers 5 und 7). Auf beiden Seiten gibt es also ‚Unveränderlichkeit‘: bei Gott die Unveränderlichkeit der Bundestreue [...], beim Volk die unveränderte Neigung zum Bösen. In Vers 7b wird sogar die Möglichkeit einer ‚Veränderung‘ Gottes zum Ausdruck gebracht [...]: ‚Wendet euch zu mir, und ich werde mich zu euch wenden [...], spricht Jahwe Zebaoth.‘“

294 Ebd., 28.

Güte Gottes unverändert. Seine Güte sei unwandelbar, doch nicht im Sinne einer starren unbeweglichen göttlichen Identität<sup>295</sup>.

## 2.2.8 Impassibilität bei Richard Creel

*Richard E. Creel* behandelt in seinem Werk „Divine Impassibility“ die vielfältigen Aspekte des Impassibilitätsbegriffs. Dabei versucht er, sowohl bestimmte Formen des klassisch-theistischen Verständnisses zu bewahren und mit Positionen des non-klassischen Verständnisses, wie sie beispielsweise *Charles Hartshorne* vertritt, zu versöhnen. *Creel* vertritt somit, nach eigener Aussage, einen Mittelweg zwischen beiden Positionen. Tatsächlich aber lehnt er einige Annahmen des non-klassischen Theismus, wie beispielsweise die emotionale Passibilität, rundweg ab. Zunächst arbeitet *Creel* die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten des Impassibilitätsbegriffs heraus und fasst sie wie folgt zusammen:

- I<sub>1</sub> “lacking all emotions” (bliss not an emotion)
- I<sub>2</sub> “in a state of mind that is imperturbable”
- I<sub>3</sub> “insusceptible to distraction from resolve”
- I<sub>4</sub> “having a will determined entirely by oneself”
- I<sub>5</sub> “cannot be affected by an outside force”
- I<sub>6</sub> “cannot be prevented from achieving one’s purpose”
- I<sub>7</sub> “has no susceptibility to negative emotions”
- I<sub>8</sub> “cannot be affected by an outside force or changed by oneself”<sup>296</sup>

Für *Creel* ist bei der Frage „Ist x impassibel?“ entscheidend, dass zunächst der Umstand zu klären ist, ob die göttlichen Aspekte i. A. oder nur in spezifischen Aspekten von Impassibilität gekennzeichnet sind. Die spezifischen Aspekte benennt er als Gottes Natur (N), Wille (W), Kenntnis (K) und Gefühle (F)<sup>297</sup>. Dabei definiert *Creel* die einzelnen Aspekte, bezogen auf die angenommene Impassibilität Gottes, wie folgt:

<sup>295</sup> Ebd., 29.

<sup>296</sup> Vgl. R. E. Creel, *Divine Impassibility*, 9.

<sup>297</sup> Vgl. ebd., 11.

To say that God is impassible with his respect to his nature would be to say that his nature cannot be affected by an outside force. To say that God is impassible with his respect to his will would be to say that his will cannot be affected by an outside force. To say that God is impassible with his respect to his feelings would be to say that his feelings cannot be affected by an outside force. To say that God is impassible with his respect to his knowledge would be to say that his knowledge cannot be affected by an outside force.<sup>298</sup>

Für *Creel* steht also nicht die – zu vernachlässigende, weil zu simple – Frage nach Gottes Passibilität oder Impassibilität im Vordergrund, sondern vielmehr die zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten, die sich aus den dargestellten Prämissen ergeben. Zur besseren Veranschaulichung dieser Aussage und zur Verdeutlichung der damit implizierten Möglichkeiten wird die von *Creel* aufgestellte Tabelle übernommen:

N	W	K	F
i	i	i	i
p	i	i	i
i	p	i	i
i	i	p	i
i	i	i	p
p	p	i	i
p	i	p	i
p	i	i	p
i	p	p	i
i	i	p	p
i	p	i	p
p	p	p	i
p	p	i	p
p	i	p	p
i	p	p	p
p	p	p	p

N steht für *nature*, W für *will*, K für *knowledge* und F für *feeling*; i steht für *impassible* und p für *passible*. Als primäre Untersuchungsgegenstände in puncto Impassibilität fungieren Gottes Natur und Wille. Bezüglich Gottes Natur sei die Sache einfach, so *Creel*, da sich scheinbar sämtliche klassischen wie non-klassischen Annahmen diesbezüglich einig seien und folgert daraus, dass Gott bzgl. seiner Natur unbezweifelbar impassibel gedacht werden muss. Selbst für Passibilisten gelte die Formel: “in nature impassible: in x passible”<sup>299</sup>. Die Begründung *Creels* für die Annahme, dass Gott in seiner Natur impassibel sei, lautet: Allmächtigkeit und Vertrauenswürdigkeit bzw. Zuverlässigkeit.

“If the nature of God were subject to change by outside force”, so *Creel*, “then God would not be omnipotent; if God were able to change his own nature, then he could not be trusted without concern; but by definition ‘God’ refers to one who is categorically omnipotent and trustworthy.”<sup>300</sup> Dahinter steckt eine Konzeption, die auf der Annahme beruht, es gäbe so etwas wie eine „Essenz“, ein „Wesen“ in Dingen, die unveränderlich ist, während es die zugehörigen Akzidenzien (*accidents*) eben nicht sind<sup>301</sup>. Jedoch bilde Gott, so *Creel*, eine Ausnahme:

Even here, though, God is an exception because the divine essence cannot be made to become actual or non-actual; it is necessarily actual or necessarily non-actual. Here, then, passibilists and impassibilists stand united; from here on their paths diverge sharply.<sup>302</sup>

Der göttliche Wille ist für *Creel* ohne Zweifel ebenfalls impassibel. Gott ist allmächtig und allwissend, daher sei die Annahme wahr, dass sämtliche „Antworten“ Gottes auf beispielsweise Gebete, die eine Person  $p_1$  zu einem Zeitpunkt  $t_2$  tätigt, eternal seien, also außerhalb der Zeit. Damit würden sie unbewegt erfolgen; gleiches gelte für göttliche Handlungen. Denn, so *Creel*, “God’s actions never need be chosen because of or in response to creaturely actualities. God could have been eternally resolved that if  $p_1$  (a specific person) does  $a_1$  (a specific act) at  $t_1$  (a specific

299 Ebd., 13.

300 Ebd., 13.

301 Vgl. ebd., 14.

302 Ebd., 14.

time), then he, God, would do  $a_2$  at  $t_2$ . It follows from this that God can make and enact loving decisions without the actual world having any influence upon what he decides and wills.”<sup>303</sup>

Gott müsse seine Antworten auf z. B. Gebete nicht erst beschließen, *nachdem* sie getätigt wurden, sondern sie seien bereits eternal beschlossen, da seiner Allwissenheit nichts verborgen bliebe<sup>304</sup>. Somit plädiert *Creel* in puncto Gottes Natur, Wille, und im Wissen von absoluten Möglichkeiten (*knowledge of absolute possibilities*) für Impassibilität, im Wissen von Aktualität und somit von unmittelbar erfolgreichen Möglichkeiten (*knowledge of actuality and immediate possibilities*) dagegen für Passibilität. Das Wissen absoluter Möglichkeiten (*KAP*) sei also impassibel, das Wissen unmittelbar erfolgreicher Möglichkeiten (*KAIP*) dagegen passibel<sup>305</sup>. Doch der wichtigste Aspekt in der Diskussion um Impassibilität für die vorliegende Thematik ist zweifellos derjenige, der von potentiellen Gefühlen Gottes (*feelings*) handelt<sup>306</sup>. Sieben non-klassische Hauptargumente, die gegen eine Annahme von impassiblen Emotionen sprechen, arbeitet *Creel* zunächst heraus und fasst sie wie folgt zusammen:

**1) Personalität erfordert emotionale Passibilität (eP):** “To be a person is to be able to participate in the emotional life of other persons, and that means to be subject to influence by what they are feeling, i. e., to be emotionally passible.”<sup>307</sup>

**2) Gott ist eine liebende Person; Liebe erfordert eP:** “To love someone is to care about him, and to care about him is to care about what happens to him; it is to be happy when things go well him and to be distressed when things go badly for him.”<sup>308</sup>

303 Ebd., 19.

304 Vgl. ebd., 20. Vgl. auch ebd., 22: “Whether God is eternal or not, it is conceivable that his will could be not only decided eternally but also implemented eternally. Specifically, God’s will could be that if  $p_1$  does  $a_1$  in  $c_1$  (a certain set of circumstances), then  $e_1$  (event<sub>1</sub>) will occur; whereas if  $p_1$  does  $a_2$  in  $c_1$ , then  $e_2$  will occur, and so on for every action that  $p_1$  might perform in  $c_1$ .”

305 Vgl. ebd., 113.

306 Vgl. ebd., 113.

307 Ebd., 113.

308 Ebd., 113.

**3) Göttlichkeit erfordert eP:** “[...], if God were emotionally impassible, then he would not be divine, i. e., he would not be worthy of wholehearted praise because he would be deficient in personality and love, as we have seen already. Further, if he were emotionally impassible, it would be a waste of time to express gratitude to him because he would not be affected by it in any way. Finally, devotion and service to God would be as meaningless as devotion and service to a stone because, being impassible, God’s feelings would be unaffected whatever we do, whether we do good or evil [...]”<sup>309</sup>

**4) Gerechtigkeit erfordert eP:** “Because God is good, he hates evil and therefore is just, i. e., hates, opposes, and punishes sin [...]. But surely God must be thought of as just. Therefore he must be thought of as being angered by the occurrence of evil, and that means he must be thought of as emotionally passible.”<sup>310</sup>

**5) Allwissenheit erfordert göttliche eP:** “Obviously, God in his omniscience must when we suffer know that we suffer. [...] *he must know our suffering itself*, and it is impossible to know someone’s suffering without suffering sympathetically with them. To know fully the feeling of another person is to have that feeling oneself.”<sup>311</sup>

**6) Moralität erfordert eP:** “God is ultimately responsible for the suffering of his creatures.”<sup>312</sup> Gott ist ausnahmslos verantwortlich für die Existenz von Leid. Diese Annahme lässt sich durch diverse Gründe rechtfertigen:

- a. Gott hätte keine Schöpfung ins Leben rufen müssen: keine Schöpfung – kein Leid.
- b. Gott hätte eine Schöpfung ohne Leid erschaffen können.
- c. Gott könnte die Existenz eines jeden Wesens unmittelbar beenden, ohne dass und bevor jenes Leid erfährt.

Stattdessen schuf Gott eine Welt, in der Leid notwendigerweise zum Leben gehört, und für einige ist das Leid so groß, dass es schlicht uner-

309 Ebd., 114.

310 Ebd., 114.

311 Ebd., 114.

312 Ebd., 115.

träglich ist. Um nun die Annahme aufrecht erhalten zu können, dass Gott dennoch sowohl gut als auch gerecht ist, erheben non-klassische Theisten das Postulat, dass Gott menschliches Leid in der gleichen Weise mitfühlen solle, wie Eltern „[...] who impose a harsh penalty on a child feel suffering love for the child in its misery even though infliction of the penalty was brought on by the child's behavior after appropriate warnings from the parents.“<sup>313</sup> Moralität gebiete Gottes emotionales Involviertsein mit seinen Geschöpfen<sup>314</sup>.

7) **Die menschliche Erlösung erfordert eP:** Non-klassische Theisten behaupten, dass es der sündigen Kreatur nur aufgrund Gottes „suffering love“ gelänge, einen wirklich neuen Weg einschlagen zu können und ihr Leben zu ändern: „To be sure, *fear* of God might cause a creature to abstain or desist from sin, but fear does nothing to transform the heart and renew the soul. [...] Yes, God hates sin, but is also grieved by it. In his love God suffers more intensely because of our sins than does anyone else – our sins of desire and intention as well as action – and he cares about their impact on us and others more than we or others possibly could.“<sup>315</sup> In diesem Sinne sorgt sich Gott um die Menschheit, seine Schöpfung, in seiner vollkommenen Liebe leidet er mit uns mit und es ist diese “suffering love that brings about conversion of our minds, hearts, and affections.“<sup>316</sup> Die basale Annahme non-klassischer Theisten besagt somit, dass Gott nur dann eine Wandlung seiner Geschöpfe hervorrufen kann – und dass er es kann, wird nicht angezweifelt –, wenn er über eP verfügt und wahrhaftig an der menschlichen Existenz teilhaben kann<sup>317</sup>. *Creel* übt nun Kritik an den aufgestellten non-klassischen Annahmen bzgl. Gottes eP. Er hegt gewisse Zweifel daran, dass die höchste Form von Personalität notwendigerweise über eP verfügen muss:

313 Ebd., 115.

314 Vgl. ebd., 115: “Hence, inasmuch as morality is binding on all persons, morality requires that God be emotionally involved with us, his suffering creatures.”

315 Ebd., 115.

316 Ebd., 115.

317 Vgl. ebd., 115: “Hence, God can turn us and transform us only if he is emotionally passible relative to our behaviour.”

To be sure, in order for a thing to be correctly called “a person” it must exist, it must have awareness, it must have capacity for abstract thought and the use of symbols, and it must have the power of will. I would also agree that a person must have some feeling for things, an emotional life, as it were.<sup>318</sup>

Für *Creel* besteht das erstrebenswertere Seinsideal in einer Person, die über emotionale Impassibilität verfügt<sup>319</sup>. Um zu zeigen, dass diese Annahme gerechtfertigt ist, präzisiert er zunächst die Bedeutung einer „liebenden Person“. Jemanden zu lieben, bedeutet für *Creel*

1. sich *um* das Wohl der betreffenden Person zu sorgen,
2. *für* das Wohl der betreffenden Person zu sorgen und
3. sich an dem Wohlergehen der betreffenden Person zu erfreuen („taking pleasure in the welfare of that person“<sup>320</sup>).

Die ersten beiden Behauptungen, so *Creel*, stünden der Annahme einer emotional impassiblen Person offensichtlich keineswegs entgegen. Punkt 3 dagegen ist für ihn nicht so leicht zu beantworten: “Could an emotionally impassible being be rejoiced by the good fortunes of its beloved and distressed by its misfortunes? The answer is ‘no’, of course, but I do not believe that implies that such a being could not take pleasure in the welfare of its beloved.”<sup>321</sup>

*Creel* stimmt nicht mit *Hartshornes* Aussage überein, dass Liebe “joy in the joy (actual or expected) of another, and sorrow in the sorrow of another”<sup>322</sup> sei. Diese Annahme sei, so behauptet *Creel*, eine

318 Ebd., 116-117.

319 Ebd., 117: “Consider also the Stoics. They were trying to become persons with a proper attitude to the vicissitudes of life. Further, we find this attitude eloquently expressed by a contemporary woman, Rose Fitzgerald Kennedy [...]. When an interviewer expressed his admiration for her fortitude she replied, ‘I have always believed that, no matter what, God wants us to be happy. He doesn’t want us to be sad. Birds sing after a storm. Why shouldn’t we?’ [...]. Clearly she is setting forth the ideal of emotional impassibility, and just as clearly she does not believe that it is incompatible with being a mature, sensitive person.”

320 Ebd., 117.

321 Ebd., 117.

322 C. Hartshorne, *Man’s Vision of God*, 116, zit. n. R. E. Creel, *Divine Impassibility*, 118.

schlicht zu simple und überdies unqualifizierte Meinung *Hartshornes*, da dies bedeute, dass Gott auch den Sadisten, der sich an der Qual seines Opfers erfreut, lieben und an seiner Freude teilhaben würde. Er fügt allerdings hinzu, dass Mensch wie Gott nicht dazu verpflichtet seien, an Freude und Leid eines *“demented mind”* teilzuhaben. Überdies betont *Creel* auch den unreifen Charakter so mancher Menschen und die seiner Meinung nach daraus resultierende Fehleinschätzung, wer ihre Teilhabe an Freude und Leid verdiene. Gott könne sich diesbezüglich zwar nicht irren, dennoch läge *Hartshorne* falsch mit seiner Aussage. Es wäre immerhin denkbar, so *Creel*, dass eine Person  $P_1$  existiere, die  $P_2$  liebt. Doch folgt daraus notwendigerweise die Annahme, dass die Glücksgefühle von  $P_1$  durch das Leid von  $P_2$  Schaden nehmen müssen? *Creel* verneint diese Annahme:

Recently I saw a small child burst into tears upon some insubstantial fright. His mother, a few yards away, dashed to him with a broad smile on her face – a smile intended to reassure him and reflective of her knowledge that there was nothing for her child to be frightened about. The parent appeared to be participating emotionally in no way in the child’s distress.<sup>323</sup>

*Creel* zweifelt die Richtigkeit von *Richard Swinburns* Annahme, dass eine logische Verbindung zwischen Liebe, Verlust und Leid bestehe, an. Er demonstriert dies an einem zweiten Beispiel: Eine Mutter leide zwar in der Tat mit, wenn ihr Kind an einer unheilbaren Krankheit leidet. Wird nun aber ein Heilmittel gefunden, überwiege die Freude darüber über das Leid des Kindes, so dass das Mitleid in den Hintergrund rücke. Auch was das verheerende Verlustgefühl über den Tod eines geliebten Menschen angeht, verneint *Creel* die logische bzw. moralische Verbindung, die *Swinburne* zwischen Liebe, Leid und Verlust sieht. Deren Betrachtungsweise hänge vielmehr, so *Creel*, von den jeweiligen Umständen und metaphysischen Überzeugungen ab. Was allerdings einen endgültigen Verlust betreffe, so habe *Swinburne* mit seiner Behauptung recht: “If we knew the loss to be final, then Swinburne

would be correct about the proper emotional response.”<sup>324</sup> *Creel* gibt allerdings zu bedenken, dass der Verlust nicht zwangsläufig als endgültig betrachtet werden müsse, da immerhin die Möglichkeit bestünde, dass der Tod nicht das Ende einer geliebten Person darstelle. Das Kultivieren herkömmlicher Trauergefühle wie Schmerz und Trauer in “joyful confidence” sei dementsprechend eine alternative Option<sup>325</sup>.

Gott müsse menschliches Leid über einen Verlust nur dann teilen, wenn er wüsste, dass sie ein unersetzbares Gut verloren oder wenn sie ein unverzeihliches Übel erlitten haben („irredeemable evil“)<sup>326</sup>. Gottes Teilhabe an einem derartigen Verlust wäre jedoch, laut *Creel*, unnötig, da seine Allwissenheit und seine Allmächtigkeit es ihm ermöglichen würden, jedes Gut zu ersetzen und jedes Übel tilgen zu können. *Creel* lehnt sich hier stark an die von *Leibniz* vertretene These einer Welt, die – genau so wie sie existiert – die bestmögliche aller Welten sei und deren wahres Gut jenseits des irdischen Erfahrungshorizonts liege:

Indeed, a sound analysis of the concept of God requires that we hold that God would not have allowed evil were it not an unavoidable risk or stepping-stone contingent upon which is an end so good that those who choose and enjoy it will freely and readily agree that it is worth far more than whatever distress they went through to get it. In *Leibniz's* words, suffering in this life will be ‘later redressed with such profit that even the innocents would not wish not to have suffered.’<sup>327</sup>

*Creel* bezweifelt, dass Leiden ein hohes Gut sei. Wenn es aber kein Gut ist, dann müsse es nicht notwendig einem Gott zukommen, dessen Vollkommenheit verehrungswürdig sei. Leid stellt jedoch seiner Auffassung nach ein Übel, etwas Böses „in itself“<sup>328</sup> dar. Somit sei es ausgeschlossen, dass Leid ein intrinsisches Gut für Gott verkörpere. Es sei nichts, woraus Gott einen Nutzen oder irgendetwas Positives zie-

324 Ebd., 119.

325 Ebd., 120.

326 Vgl. ebd., 121.

327 Ebd., 121.

328 Ebd., 122.

hen könne<sup>329</sup>. Es würde ihm nicht als Korrektiv für seine Bestrafungen dienen, nicht als Anreiz, mitfühlender oder verständnisvoller mit dem Leiden anderer umzugehen. Es würde nicht einem Mehr an göttlicher Weisheit dienen oder ihm moralische Dilemmata bescheren<sup>330</sup>. Das Konzept von „*suffering love*“ lebe davon, dass die Liebe das Leiden bewundernswert mache und nicht umgekehrt:

The highest love, then, is not suffering love; it is love that is willing to suffer if possible and necessary. From this it follows that the greatest love may be one who never suffers for his beloved because it is not possible or necessary for him to do so.<sup>331</sup>

Auch Gerechtigkeit, die darauf basiere, dass Gott Zorn ob der Existenz von Sünde verspüre, sei nicht adäquat:

In brief, emotional anger and the behavior that tends to go with it accomplish nothing constructive that not be accomplished equally well with less unhappiness and lower risk of tragic side-effects through loving and moral emotional impassibility.<sup>332</sup>

Allwissenheit erfordert nach *Creel* keineswegs, dass Gott Gefühle *teilen* muss, nur weil er um sie weiß und sie kennt. Die theologischen Konsequenzen wären, so *Creel*, desaströs: “God would have to be thought of as suffering, feeling stupid, feeling horny, taking pleasure in vicious acts, and so forth because we humans do.”<sup>333</sup> Gottes eP scheint *Creel* auch inkompatibel mit den Faktoren Eternalität und Zeit zu sein. Doch auch die temporale Lösung lehnt er ab mit der Begründung, es sei pro-

329 Vgl. ebd., 122-123: “Hence, as Hartshorne says, our noblest need is for a passible God. This position calls for several responses. First, it presupposes that suffering adds some good to the existence of a thing. That could be true only if suffering is either good in itself or good as a means. But in itself suffering is an evil. Hence, suffering would add no intrinsic good to God. Nor does there seem to be a way in which suffering could benefit God himself instrumentally.”

330 Vgl. ebd., 123.

331 Ebd., 123.

332 Ebd., 128.

333 Ebd., 129.

blematisch, wenn vorausgesetzt würde, dass Gott künftige freie Handlungen nicht vorhersagen könne, aber um alle künftigen Möglichkeiten wisse. *Creel* fragt sich, ob Gott in so einem Fall hoffe, oder bete, dass die Menschheit ihn von seinem großen Leid erlösen werde. Würde Gott hoffen, dass dieser Kelch an ihm vorbeigehe? Litt Gott vor der Existenz der Menschen unter schmerzlicher Angst, in dem Wissen, dass Menschen sich weigern könnten, Gottes Liebe zu ihnen zu erwidern<sup>334</sup>?

*Creel* kommt hier zu folgender Konklusion: Keines der göttlichen Attribute verlange notwendigerweise nach Gottes Leidensfähigkeit. Göttliche Leidensfähigkeit stelle ein Übel in sich dar, besäße keinen messbaren Wert für Gott selbst und auch nicht für seine Geschöpfe. *Ergo* sei eine göttliche eP auszuschließen. *Creel* vertritt dabei folgende Annahme:

As to those who suffer innocently or beyond what is just, analysis of the concept of God warrants confidence that God has the will and the resources to ensure that those who see the goal of all things and understand the means to that goal will agree that the means were warranted even if some of the consequences were regrettable – but regrettable not because they meant everlasting or even temporary sadness for God, but because they meant involuntary, non-beneficial suffering for creatures. Still, it is better that it have been possible for such suffering to occur than not, and we can be confident that God would not have allowed it to occur unless he could redeem it, i. e., defeat the evil inherent it.<sup>335</sup>

## 2.2.9 Non-klassisch-theistische Überzeugungen

Nachdem ein Einblick in die basalen klassisch-theistischen Überzeugungen gegeben wurde, sollen im Folgenden die wichtigsten non-klassisch-theistischen Argumente vorgebracht werden. Die Zukunft christlicher Theologie, so *Charles Hartshorne* in „*The Divine Relativity*“, hänge elementar von der Frage ab, ob fachlich präzise Begriffe erhoben werden

334 Vgl. ebd., 135.

335 Ebd., 157.

können, welche die Superiorität Gottes auszudrücken vermögen, ohne seinem sozialen Charakter zu widersprechen<sup>336</sup>.

To say, on the one hand, that God is love, to continue to use popular religious terms like Lord, divine will, obedience to God, and on the other to speak of an absolute, infinite, immutable, simple, impassive deity, is either a gigantic hoax of priestcraft, or it is done with the belief that the social connotations of the popular language are ultimately in harmony with these descriptions<sup>337</sup>.

Das kontinuierliche Bemühen um sachliche Präzision genießt somit auch im NKTh höchste Priorität<sup>338</sup>. Es genüge keineswegs, Gott einfachhalber als Mysterium zu bezeichnen. Entzögen sich christliche Überzeugungen von Gott faktisch jeder Analyse, jeder sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit („resources of our language“<sup>339</sup>), dann würde es keinen Sinn ergeben, auf die Verwendung sprachlicher Termini wie z. B. Absolutheit, Immutabilität usw. zu insistieren<sup>340</sup>, auch nicht für klassische Theisten. Gegen die Annahme eines immutablen und impassiblen Gottes lasse sich die Relevanz menschlicher Existenz, sowie menschlicher Erfahrungen anführen<sup>341</sup>. Das Stichwort lautet hier: „*sympathetic dependence*“ (SP), so Hartshorne. SP stelle ein Zeichen von Exzellenz dar. Je höher der Entwicklungsgrad eines Lebewesens, desto höher gestalte sich auch die jeweilige SP. Die herausragenste Form von SP komme dementsprechend allein Gott zu, eine Form allwissender Sympathie, die jede Nuance von Freude oder Leid, die auf der Welt existiert, in sich trägt<sup>342</sup>.

Hartshorne veranschaulicht SP anhand folgendem Beispiel: man stelle sich einen Menschen vor, der einem Gedicht lauscht. Nur ein

336 Zu den Methoden Hartshornes vgl. ausführlicher D. A. Pailin, *God and the Process of Reality*, 46 ff. Vgl. zum Beziehungsgeschehen in Gott: K. Appel, *Trinität und Offenheit Gottes*, 20.

337 C. Hartshorne, *The Divine Relativity*, 26.

338 Vgl. D. A. Pailin, *God and the Process of Reality*, 38 ff.

339 C. Hartshorne, *The Divine Relativity*, 26.

340 Vgl. ebd., 26.

341 Vgl. ebd., 43.

342 Vgl. ebd., 48.

passibler, sensitiver Mensch, der über das notwendige Wissen verfügt, sei ein adäquater Zuhörer und könne durch ein tiefgehendes, vielschichtiges Abenteuer an Gedanken und Gefühlen („thousandfold adventure of thought and feeling“<sup>343</sup>) gehen.

Während beispielsweise der sog. „*Open Theism*“ die Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch betont, unter der Annahme, dass diese frei sein müsse und damit besonders den freien Willen – sowohl den des Schöpfers wie auch den des Geschöpfes – fokussiert<sup>344</sup>, so ist für Prozesstheologen, die in der Tradition *Alfred North Whiteheads* stehen, das göttliche „*feeling*“ von besonderer Relevanz<sup>345</sup>. Aus diesem Grund stellen non-klassische Theisten bestimmte klassische Überzeugungen in Frage, wie beispielsweise die Überzeugung, dass Gott in allen Aspekten absolut immutabel gedacht werden müsse. Eine solche Annahme wird überwiegend als defizitär bzw. inadäquat betrachtet. Damit könne man keinem rational gerechtfertigten Anspruch und ebensowenig dem biblisch-christlichen Gottesbild gerecht werden. So sieht *Michael Nausner* in dem prozessphilosophischen Zugang einen adäquateren Weg, was christliche Überzeugungen von Gott angeht. Ein Gottesbegriff, der von einem Gott im Werden ausgeht, sei kompatibler mit einer vielfältigen biblischen Gottesrede als platonische Vorstellungen von den Vollkommenheiten Gottes<sup>346</sup>. *Andreas Krebs* erklärt, bestimmte Aspekte von göttlicher Immutabilität seien durchaus konsistent bzw. rational gerechtfertigt (z. B. Gott sei immutabel in seiner Treue), jedoch nur unter der Voraussetzung der Gott-Beziehung zu seiner Schöpfung, die wahres Beziehungsgeschehen sei: „Der zugewandte, liebende Gott steht

343 C. Hartshorne, *The Divine Relativity*, 49.

344 J. Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes*, 31: „Die zentrale theologische These von Offenen Theisten ist die Möglichkeit einer Liebesbeziehung von Gott und Mensch unter Bewahrung der göttlichen Souveränität. Weil Liebe mit Zwang unvereinbar ist, muss Gott, wenn er eine solche Beziehung mit seinen Geschöpfen möchte, dem Menschen einen freien Willen schenken und ihm damit aber auch die Möglichkeit geben, sich gegen diese Beziehung zu entscheiden. Gott hat diese Freiheit allerdings nur in eingeschränkter Weise gegeben, da sein Wesen die Liebe ist und er sich deswegen nicht entscheiden kann, uns nicht zu lieben; nichtsdestotrotz ist auch er nicht gezwungen zu lieben, da er sich aus freiem Willen dazu entschließen hätte können, keine Welt zu erschaffen.“

345 Vgl. zum Begriff „*feeling*“ bei Whitehead: A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 27; 40-42; 51-53; 85-86; 142; 165-166; 211; 221; 230; 232; 235; 275; 277-278; 344; 346.

346 Vgl. M. Nausner, *Unwandelbarkeit oder gegenseitige Partizipation?*, 20.

nicht zusammenhanglos neben oder über, sondern vielmehr in Relation zur veränderlichen Welt.<sup>347</sup>

Gottes geschichtliches Handeln, seine Beziehung zu Israel, seine Menschwerdung in *Jesus Christus*, verlange eine Veränderung seiner eigenen Wirklichkeit. Dabei orientiert er sich an *Hartshornes* dipolarem Gottesverständnis<sup>348</sup>. Die Beziehung zwischen Gott und Welt sei keine strikt asymmetrische, da Gott von der Welt in einer bestimmten Weise affiziert werde. Als Kernargument für seine These führt er *Thomas von Aquins* Beispiel einer Relation zwischen einer immutablen, nicht-affizierbaren Säule und einem mutablen, affizierbaren Tier an. Der *Aquinat* möchte mit diesem Beispiel Gottes Nicht-Affizierbarkeit verdeutlichen, *Hartshorne* jedoch seine Affizierbarkeit.

*Krebs* folgt *Hartshornes* Argumentation und fragt sich, weshalb die asymmetrische Beziehung zwischen Säule und (beispielsweise) einem Hund zugunsten der nicht-affizierbaren Säule sprechen sollte. Sei nicht gerade die wandlungsfähige Affizierbarkeit des mutablen Hundes vorzüglicher als die nicht wandlungsfähige, nicht-affizierbare Säule? Was den Hund gegenüber der Säule auszeichne, sei gerade seine Fähigkeit, sich als „wahrnehmend-weltbezogenes Wesen“ in einer Relation zur Säule zu befinden, welche diese in Relation zu dem Hund nicht kennt<sup>349</sup>. *Astrid Heidemann* sieht in den philosophisch-theologischen Umwälzungen des 20. Jhd. einen Versuch, sich „[...] von der platonisch-aristotelisch geprägten metaphysischen Konzeption des Immutabilitätsaxioms“<sup>350</sup> zu verabschieden. Zu tiefgreifend seien die Änderungen der

347 A. Krebs, *Gott, der Unwandelbar-Wandelbare*, 55.

348 Ebd., 59: Die Bedenken gegenüber einem Gottesverständnis, das in bestimmten Aspekten affizierbar gedacht wird, führt *Hartshorne* auf ein „monopolares Vorurteil“ zurück: „Man unterstellt, dass Gott *in jeder Hinsicht* unendlich, ewig, aktiv, unveränderlich, unabhängig sei, und *in keiner Hinsicht* endlich, zeitlich, passiv, veränderlich und abhängig: ‚Ein Pol jedes dieser Gegensätze wird als vortrefflicher angesehen als der andere, so dass das höchste vortreffliche Wesen nicht durch den anderen und minderwertigen Pol beschrieben werden kann.‘ Tatsächlich aber sei keine dieser Eigenschaften-Reihen gegenüber der anderen höher- oder minderwertig; es gebe vielmehr auf *beiden* Seiten sowohl vollkommene als auch defiziente Erscheinungsformen. Gott als jenes höchste Wesen, das unsere Verehrung verdiene, sei folglich dipolar zu denken – als eminente Wirklichkeit *beider* Pole.“

349 Ebd., 58.

350 A. Heidemann, *Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen?*, 73.

gesamten Theologie, die inzwischen den Fokus auf Bibel und Heilsgeschichte richte und damit den „[...] Hiatus zwischen Glaubwürdigkeitserkenntnis und dem Inhalt der Offenbarung [...]“<sup>351</sup> zu überwinden trachte. Dies geschehe jedoch mit einer gewissen Einschränkung: die wenigsten Theologen hegten die Absicht, das Immutabilitätsaxiom vollständig aus der Welt zu schaffen. Vielmehr werde ein erweitertes Gottesverständnis vertreten, welches sowohl Aspekte einer Immutabilität als auch einer Mutabilität Gottes beinhalte<sup>352</sup>.

*Ulrike Link-Wieczorek* betont auch die seelsorglichen Aspekte eines unwandelbaren, und damit unnahbaren und letztendlich unberührbaren Gottes. Eine wahre Liebesbeziehung könne man sich nur in gegenseitiger Affizierbarkeit denken<sup>353</sup>. Eine liebende Treue Gottes ohne Affizierbarkeit gleiche einer „herzlosen Prinzipientreue“, die den Namen Treue gleichwohl nicht verdiene<sup>354</sup>. *Karlheinz Ruhstorfer* analysiert den Widerspruch zwischen göttlicher Unwandelbarkeit in allen Aspekten und wahrer Freiheit. *Julia Enxing*, die sich hier auf *Hartshorne* bezieht, schlussfolgert die Unvereinbarkeit göttlicher Allwissenheit und menschlicher wahrer Willensfreiheit<sup>355</sup>. Gott wisse zwar alles Wissbare, aber die Zukunft unterliege freiem Willen und Kontingenz, womit sie von Gottes Wissbarkeit ausgeschlossen sei<sup>356</sup>.

Für non-klassische Theisten, insbesondere Prozesstheologen, steht somit die Modifizierung immutabler Aspekte wie auch die Annahme,

351 Ebd., 73.

352 Vgl. ebd., 75.

353 Vgl. U. Link-Wieczorek, *Unwandelbar?*, 78.

354 Vgl. ebd., 80.

355 Vgl. K. Ruhstorfer, *Unwandelbarkeit und Freiheit*, 115: „Deshalb folgert Enxing, dass unter der Bedingung des Vorauswissens Gottes die freie Entscheidung nur eine Illusion sei. Wenn Gottes vollkommenes und untrügliches Wissen enthalte, dass ich morgen ein Eis esse, dann könne ich unmöglich morgen kein Eis essen. Deshalb kann ich mich morgen auch nicht mehr frei entscheiden. Könnte ich morgen doch *kein* Eis essen, dann hätte sich Gott getäuscht, was *per definitionem* nicht sein kann. Deshalb, so wird gefolgert, sei es notwendig, dass Gott die zukünftigen kontingenten Dinge nicht vorhersehen könne.“

356 Vgl. K. Ruhstorfer, *Unwandelbarkeit und Freiheit*, 115.

dass Gottes Liebe<sup>357</sup> genuin passibel<sup>358</sup> gedacht werden müsse, im Vordergrund. Gott verfügt also – zumindest dem *Mainstream* des *Process Theism* folgend – notwendigerweise über Emotionen. Folgt daraus aber notwendigerweise, dass Gott kränkungsanfällig – z. B. gegenüber „Blasphemie“ – gedacht werden muss? In den folgenden Kapiteln wird der Versuch unternommen, eine logisch konsistente Antwort unter Einbeziehung aller bisher zusammengetragenen Erkenntnisse zu erhalten.

### 2.2.10 Was nun?

In den vorherigen Kapiteln wurden Grundzüge klassischer bzw. non-klassischer Überzeugungen dargelegt, wobei insbesondere die Begriffe „Immutabilität“ und „Impassibilität“ in Bezug auf die Frage nach göttlichen Emotionen fokussiert wurden. Im Anschluss wird diskutiert, welche Konklusionen sich daraus erschließen lassen. Dabei existieren mehrere Möglichkeiten:

1. Gott wird immutabel gedacht. Verfügt er deshalb notwendigerweise *nicht* über Emotionen?

Die Antwort lautet: Gott kann im *κTh* logisch widerspruchsfrei über Emotionen verfügen, wenn sie zeitlos und ewig gedacht sind. D. h. konkret: eine göttliche Emotion könnte unter diesen Umständen nicht als mutabel betrachtet werden, sie kann nicht kommen und gehen, sie *ist* einfach, zeitlos und unendlich. Gott könnte somit über eine ewige, zeitlose Liebe verfügen. Auch eine potentielle göttliche Kränkungsanfälligkeit müsste zeitlos und ewig gedacht werden. Die Annahme einer potentiellen Kränkungsanfälligkeit wäre durchaus logisch konsistent,

357 Vgl. L. S. Ford, *The Lure of God*, 82: “God’s love is absolute in its integrity, invulnerable to any destruction, but this by no means implies any impassibility to suffering, which is at the heart of the most profound love.”

358 Ebd., 82: “In his teaching and healing ministry Jesus certainly acted out an intimacy with heavenly Father that startled contemporary Jewish piety but his deepest revelation of God’s profound empathy for us was reserved for the agony of the cross. This dimension of God’s being, however, though hinted at in tentative probings in the Old Testament literature, was indignantly suppressed in classical theism by Greek ideals of perfection, which dictated absolute impassibility to God. To safeguard this divine impassibility, it even decreed two natures in Christ, one divine and one human, holding that in his crucifixion he suffered as man, but not as God. Our teaching is precisely the opposite: in no event did Jesus more fully demonstrate the love of God than in his passion! In this God was truly glorified.”

aber lediglich als Disposition. Kränkungsanfälligkeit *per se* stellt keine Emotion dar. Sie ermöglicht lediglich als Disposition eine Kränkung. Wäre Gott faktisch in der Lage, emotional gekränkt sein zu können, dann wäre er in diesem Fall, als immutabler Gott, ewig gekränkt. Er könnte zu keinem Zeitpunkt nicht nicht-gekränkt gedacht werden, da jede angenommene Eigenschaft unveränderlich sein muss. Das aber wäre in Bezug auf die ebenfalls ewig angenommene Liebe des christlichen Gottes nicht logisch konsistent, da es zumindest unmöglich scheint, sich zeitgleich gekränkt und liebend zu fühlen. Gegensätzliche Emotionen, wie „Gekränktsein“ und „Liebe“ schließen einander prinzipiell aus. In dem Moment des Gekränktseins tritt ein Gefühl wie Liebe oder auch Zuneigung, Freude, Mitgefühl etc. zurück. Sonst wäre man nicht gekränkt bzw. emotional verletzt. Auch wenn man einen Menschen prinzipiell liebt, wie den Geliebten, die Ehefrau, den Vater oder die Mutter usw., fühlt man diese Liebe nicht in dem Moment des Gekränktseins. Das soll nun nicht heißen, dass die emotional verletzte Person die andere Person nicht mehr lieben kann. Doch sie fühlt es nicht in diesem Augenblick und je nach Schweregrad der Verletzung ist es bisweilen nicht leicht, wieder positive, liebende Gefühle für die betroffene Person zu empfinden. Abgesehen von diesem Aspekt scheint ein ewig gekränkter Gott aber überdies kein Wesen zu sein, das einer Verehrung und Anbetung würdig wäre, das vollkommen ist. Wie sollte Gott als ewig gekränktes Wesen „*summum bonum*“ sein?

Fazit: Ein immutabel und vollkommen gedachter, liebender Gott kann zwar über die Disposition „Kränkungsanfälligkeit“ verfügen, nicht aber über die Emotion des Gekränktseins. Er könnte nicht zugleich ewig lieben und ewig gekränkt sein. Selbst wenn er es könnte, wäre ein ewig gekränkter Gott kein vollkommenes Wesen und damit nicht Gott.

2. Wenn Gott prinzipiell oder in bestimmten Aspekten mutabel oder passibel gedacht werden kann bzw. soll, folgt daraus notwendigerweise, dass er über alle möglichen Emotionen verfügt?

Die Antwort lautet: Im NKTh kann Gott logisch widerspruchsfrei emotional gedacht werden. Da er prinzipiell veränderlich gedacht wird, ist eine Bandbreite an diversen Emotionen vorstellbar. Daraus folgt jedoch nicht notwendigerweise, dass Gott faktisch über eine Bandbreite an

diversen Emotionen verfügt. Das hängt von den jeweiligen Prämissen ab, die Gott ebenfalls ausmachen, wie z. B. Vollkommenheit. Einige biblische Aussagen hinsichtlich Gottes Eigenschaften scheinen sich offenbar zu widersprechen<sup>359</sup>. Überdies lassen sich zumindest aus moderner bzw. postmoderner Sicht manche Handlungsmaßnahmen *Jahwes* möglicherweise nicht mehr ganz mit einem vollkommenen Gott der Liebe und des Mitgefühls vereinen<sup>360</sup>. *Richard Dawkins*, ein bekannter Vertreter des sog. „Neuen Atheismus“, charakterisiert in seinem Werk „*The God Delusion*“ das alttestamentliche Gottesbild dementsprechend wie folgt:

The God of the Old Testament is arguably the most unpleasant character in all fiction: jealous and proud of it; a petty, unjust unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully.<sup>361</sup>

Auch wenn die Darstellung *Dawkins*‘ in obigem Zitat den meisten Theologen zu einseitig und polemisch erscheinen mag, so bleibt die Klärung der Frage offen: Muss Gott – unter der allgemeinen Voraussetzung, dass er zumindest partiell mutabel/passibel gedacht wird und daher über Emotionen verfügen kann – notwendigerweise über alle Emotionen verfügen, die auch Menschen besitzen?

Admittedly, in many of these occurrences, both anthropomorphic and non-anthropomorphic, one could ask, whether the descriptions were understood as real – whether God was conceived as really having the pain of a woman in childbirth, or wings, or the shape of a bull or lion

359 Vgl. W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 43, R. Dawkins, *The God Delusion*, 51.

360 Allerdings nicht nur aus heutiger Sicht. Bereits im AT finden sich Stellen, die ein gewisses Unverständnis gegenüber einem gewalttätigen und rächenden Gottesbild aufweisen, so z. B. in Ez 18,2. Vgl. dazu auch R. Miggelbrink, *Der zornige Gott*, 24 ff.

361 Richard Dawkins, *The God Delusion*, London 2006, 51.

– or whether these were, in our modern sense, metaphors: attempts on the part of the biblical authors to provide analogies to help them make sense of their deity.<sup>362</sup>

*Peter Machinist* ist wohl zuzustimmen, dass es eine absolute Gewissheit in diesen Fragestellungen nie geben wird. “Conceptualizing and dealing with the non-human is at the core of human religious experience.”<sup>363</sup> Generell ist man bei diesem Vorgehen an die menschliche Erkenntnis-, Erfahrungs- und Ausdrucksfähigkeit gebunden. Der menschliche Erkenntnis- und Erfahrungskontext, wie auch die Ausdrucksfähigkeit ist begrenzt und zu einem großen Teil subjektiv konnotiert. Die Erfahrungen mit dem Göttlichen spielen sich ebenso innerhalb dieses spezifisch vorgegebenen Rahmens eines menschlichen Erkenntnis-, Erfahrungs- und Ausdruckshorizonts ab.

“When this effort”, so *Machinist*, “centers on understanding the divine through the human, we may speak of it as anthropomorphism.”<sup>364</sup> Doch dies bedeutet nicht notwendigerweise, dass Gott in der biblischen Überlieferung *menschlich* gedacht wird, sondern lediglich, dass er über *bestimmte Aspekte verfügt, die Menschen ebenfalls zu Eigen sind*<sup>365</sup>. Diese Gemeinsamkeit zwischen Gott und Mensch hält die Bibel im Schöpfungsakt fest, da Gott trotz aller Unähnlichkeit seines Wesens den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. [...] <sup>27</sup>Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn.“ (*Gen* 1,26;27). In *Gen* 5,1 steht geschrieben: „Am Tag, da Gott den Menschen erschuf, machte er ihn Gott ähnlich.“ Auch in *Gen* 9,6 beruft man sich auf die Ebenbildlichkeit des Menschen, geschaffen durch Gott. Nicht zuletzt gerade auf den Umstand der Ebenbildlichkeit und damit auf die *Ähnlichkeit mit Gott* berufen sich herausragende Persönlichkeiten wie *Locke, Milton, Pufendorf* und begründen damit die Würde des Menschen. Über einen zornigen Gott lässt sich streiten, aber ein Gott, der nicht nur über die Disposition „Kränkungsanfällig-

362 P. Machinist, *Anthropomorphism in Mesopotamian Religion*, 96.

363 Ebd., 67.

364 Ebd., 67.

365 Vgl. ebd., 68.

keit“, sondern auch über die Möglichkeit, faktisch gekränkt zu sein, verfügt, erscheint problematisch. Auch wenn diese Annahme unter den genannten Voraussetzungen zunächst logisch widerspruchsfrei möglich ist, müssen weitere Prämissen, wie Gottes postulierte Vollkommenheit, bedacht werden.

Unabhängig davon, wie in den verschiedenen Gottesvorstellungen transzendente bzw. anthropomorphe Teile gewichtet werden, bleibt die Annahme der Vollkommenheit Gottes unangefochten. Doch was bedeutet das Attribut „vollkommen“ konkret? „Vollkommen“ kann entweder „komplett, ganzheitlich“ oder „perfekt“ bedeuten. Es ist davon auszugehen, dass Gottes Wesen, wenn er existiert, ganzheitlich, im Sinne von vollständig, ist. Klärungsbedürftig ist die zweite Bedeutung, nämlich Perfektion. Was als vollkommen bzw. perfekt erscheint, ist i. d. R. subjektiv gefärbt, d.h. es hängt vom Standpunkt ab, was jeweils unter Perfektion verstanden wird. Jeder Mensch wertet etwas anderes als perfekt. Tendenziell neigen Menschen dazu, gewissen Eigenschaften einen Vorzug einzuräumen, wie z.B. Bescheidenheit anstelle von Arroganz, Güte anstelle von Hartherzigkeit, Weisheit anstelle von Dummheit und Liebe anstelle von Egoismus. Folglich werden bestimmte Personen, wie *Gandhi* oder der *Dalai Lama*, aufgrund entsprechender Eigenschaften mehrheitlich bewundert.

Sie scheinen über eine „innere Größe“ zu verfügen, die ihnen wahrscheinlich kaum jemand absprechen möchte und die sie von anderen Menschen unterscheidet. Diese innere Größe besteht aus beispielsweise überdurchschnittlicher Güte, Empathie, Weisheit oder anderen positiv besetzten Attributen<sup>366</sup>. Charaktereigenschaften und -merkmale werden offensichtlich nicht durchweg als gleich wertvoll angesehen. Wenn Gott als unüberbietbar vollkommen gilt, ist davon auszugehen, dass auch ihm Eigenschaften zugeschrieben werden, die mit der menschlichen Vorstellung von Perfektion assoziiert werden. Welche Eigenschaften dies im Einzelnen sind und wie diese im Hinblick auf Gott zu verstehen sind, ist allerdings umstritten. Für *Armin Kreiner* ist Vollkommenheit eng mit Personalität geknüpft:

366 Vgl. dazu: S. Nitsche, „Je suis Charlie“, 349.

Unüberbietbare Vollkommenheit impliziert Personalität, denn nach allem, was wir über die Welt erkennen können, gehören Personen zu den wertvollsten Entitäten, so dass nichts, das keine Person ist, vollkommener sein könnte als eine Person. Es liegt also nahe, einer maximal vollkommenen Person eine Reihe von *greatmaking properties* wie z. B. Macht, Wissen oder Güte zuzusprechen, und zwar auf unübertreffliche Weise. Gott wäre dann per definitionem als allmächtig, allwissend, allgütig, allgegenwärtig zu denken.<sup>367</sup>

Aufgrund der Personalität verfügt Gott über Macht und Wissen (Erkenntnis); aufgrund seines vollkommenen Wesens verfügt er über ein unüberbietbares Maximum an Macht und Wissen, d.h. über *Allmacht* und *Allwissenheit*. Wird Gott zumindest im analogen Sinn als Person verstanden, steht er dem Menschen als „Du“ gegenüber, was für einige philosophische Gottesbilder problematisch ist<sup>368</sup>. Die Relation zwischen dem göttlichen Du und dem menschlichen Ich impliziert in der Regel das Attribut „Liebe“, auch wenn dessen Bedeutung nicht erst im Hinblick auf Gott, sondern bereits im zwischenmenschlichen Bereich vieldeutig ist<sup>369</sup>. Trotzdem ist „Liebe“ eine zentrale Eigenschaft, die dem christlichen Gott zugeschrieben wird<sup>370</sup>, dergleichen Barmherzigkeit und Mitleid. Schließlich ist Gott aus Mitleid und aus Liebe zum Menschen selbst Mensch geworden<sup>371</sup>. Die Bedeutung von „Liebe“ erschließt sich nicht auf den ersten Blick<sup>372</sup>. Es wird heftig dar-

367 A. Kreiner, Von Gott reden in unübersichtlichen Zeiten, 12.

368 Wie z. B. den Aristotelischen Erstbeweger oder das Nous.

369 Vgl. A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes, 368-369.

370 Vgl. Gisbert Greshake, Der dreieine Gott.

371 Vgl. G. A. Boyd: God of the Possible, 149 f., zit. und übers. nach A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes, 369: „Aus Liebe ermächtigt Gott andere, personale Wesen zu sein. Aus Liebe respektiert er deren von ihm selbst verliehene Fähigkeiten, Entscheidungen zu treffen, Entscheidungen zu treffen, auch wenn diese ihm Schmerz bereiten. Aus Liebe für seine gesamte Schöpfung, flicht er ihre freien Entscheidungen weise in seinen allgemeinen Vorsehungsplan ein. Aus Liebe wird er schließlich auch einer von ihnen und stirbt für sie, damit sie ewig an seiner Liebe teilhaben können.“

372 Vgl. Benedikt XVI., Gott ist Liebe, 309; Vgl. auch: C. Reinert, Eros, Philia und Agape. Zum griechischen und christlichen Verständnis göttlicher und menschlicher Liebe, Saarbrücken 2014.

über debattiert, ob göttliche Liebe nun ein affektiver oder non-affektiver Zustand sei<sup>373</sup>.

Die Behauptung, Gott liebe, er tue dies jedoch nicht in emotionaler, also *empfindender* Weise, dürfte jedoch zumindest mit Skepsis betrachtet werden. Allen Eigenschaften, die aus der Liebe Gottes resultieren und die in der Tat affektlos, emotionslos erscheinen, wie z. B. seine Verantwortung für den Menschen oder sein Vollbringen des Guten, das dem Menschen nützen soll<sup>374</sup>, geht etwas voraus. Sie entstehen nicht aus nichts, sondern aus einem gewissen *feeling* heraus, einem *Gefühl*, einer *Emotion*, die Gott den Geschöpfen gegenüber zu empfinden scheint. Nur weil Gott etwas *empfindet*, will er Gutes, übernimmt er Verantwortung und dergleichen. Besonders deutlich wird dies an den Eigenschaften „Mitleid“, „Sympathie“, „Empathie“ oder „Mitgefühl“, die bereits auf der semantischen Ebene Leiden bzw. Fühlen konnotieren. Mitleid ohne entsprechende Emotion ist kaum vorstellbar. Die wohl heraus- und hervorragendste Eigenschaft des christlichen Gottes aber ist vermutlich „Liebe“. „Liebe“ ist definitiv ein komplexes Phänomen. Dementsprechend gestaltet es sich schwierig, „Liebe“ umfassend charakterisieren zu wollen, da sie, wie auch „Blasphemie“, stark subjektiv konnotiert ist. Dennoch scheint eine rein emotionslose „Liebe“<sup>375</sup> ein Widerspruch in sich zu sein. Zumindest lässt sich eine „emotionslose Liebe“ (was auch immer darunter verstanden wird), kaum mit dem, was gemeinhin unter dem Begriff „Liebe“ verstanden wird, gleichsetzen<sup>376</sup>. Verfügt „Liebe“ aber tatsächlich notwendigerweise über eine emotionale Grundlage, dann müsste Gott demgemäß zumindest gewisse Emotionen besitzen.

Deshalb wäre jedoch die Annahme, dass Gott 1:1 über menschliche Emotionen verfügen müsse, nicht zwingend notwendig. Die postulierten Emotionen Gottes müssten allerdings mit der Eigenschaft „Vollkommenheit“ kompatibel sein.

373 Vgl. ebd., 78-82.

374 T. Söding, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus, 215.

375 Vgl. C. Reiner, Eros, Philia und Agape, 57.

376 Vgl. Benedikt XVI., Gott ist Liebe, 314-315: „In Wirklichkeit lassen sich Eros und Agape – aufsteigende und absteigende Liebe – niemals ganz voneinander trennen. Je mehr beide in unterschiedlichen Dimensionen in der einen Wirklichkeit Liebe in die rechte Einheit treten, desto mehr verwirklicht sich das wahre Wesen von Liebe überhaupt.“ (314).

## 2.2.11 Vollkommenheit und GMPs

Was also bist Du, Herr-Gott, „über dem nichts Größeres gedacht werden kann“? Aber was bist du, wenn nicht das, was als das Höchste von allem allein durch sich bestehend, alles andere aus dem Nichts geschaffen hat? Denn alles, was das nicht ist, ist weniger als was man sich denken kann. Aber von dir kann man das nicht denken. Welches Gut also fehlt dem höchsten Gut, durch das jedes Gut ist? Du bist also gerecht, wahrhaftig, selig und alles was besser ist zu sein als nicht zu sein.<sup>377</sup>

*Anselm von Canterbury* beschreibt Gott im obigen Zitat als „*summum bonum*“ und „das, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“. Seine Annahme führt die religiöse Praxis, „[...] von Gott nur Vollkommenheiten auszusagen, zu ihrem konsequenten Ende.“<sup>378</sup>. Wenn Gott die Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit markiert, indem sich eben „Größeres“ nicht darüber denken lässt, dann ist dieses „Höchste“ nicht nur im Sinne einer Grenze der Erkenntnisfähigkeit gemeint, sondern auch im Sinn höchstmöglicher Vollkommenheit. Auch *Anselm* wertet bestimmte Eigenschaften, wie aus obig angeführtem Zitat ersichtlich wird, als vollkommener als andere. Die anselmische *Maxime* spreche dafür, so *Armin Kreiner*, die Fülle dessen, was Gott vermag und erkennt, im Licht von Allmacht und Allwissenheit zu interpretieren. Der Begriff eines unüberbietbar vollkommenen Wesens impliziere demgemäß den Besitz maximaler Macht und Erkenntnis<sup>379</sup>. Ist Gott faktisch vollkommen und „Vollkommenheit“ wird vom (menschlichen) Bewusstsein als Perfektion definiert (wobei darauf zu achten ist, dass trotz aller Verschiedenheit dessen, was unter Perfektion verstanden wird, sich dennoch zumindest in ethisch-moralischer Hinsicht ein deutlicher Vorzug bezüglich bestimmter Eigenschaften abzeichnet), dann würde die Eigenschaft „Kränkungsanfälligkeit“ der göttlichen Vollkommenheit widersprechen.

377 P. Franciscus Salesius Schmitt O. S. B. (Hg.), *Anselm von Canterbury, Prosligion*. Lat.-dtsh. Ausgabe, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 91.

378 A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 236.

379 Ebd., 368.

Im Anschluss soll nun die Betrachtung von Glaubensaussagen über das göttliche Wesen unter dem Stichwort „Vollkommenheit“ oder „*perfect being theology*“ erfolgen. Priorität genießt dabei die Prämisse, dass sich Gott als „*perfect being*“ genau dadurch primär von seiner Schöpfung unterscheidet. Die Differenz zwischen Gott und Schöpfung zeigt sich besonders und im Wesentlichen darin, dass Gott das Sein selbst sei, das sog. *ipsum esse*<sup>380</sup>.

Thomas Aquinas, for example, constructed a metaphysical scheme in which all beings can be ranked in the degree to which the act of existing (*esse*) is expressed within the network of properties that define what kind that being is (its nature, or essence – *essentia*). To be living rather than inanimate, or to be a rational life rather than a merely animal life, is *to be* to a greater degree. Given such a scheme, one can identify God as the essential expression of existence. God is not *a* being, God simply *is* Being – that is, God is self-subsistent Being-itself (*ipsum esse per subsistens*).<sup>381</sup>

Der Begriff, der bereits in der Blütezeit der Scholastik von *Thomas von Aquin* geprägt wurde<sup>382</sup>, erfährt jedoch in der Geschichte der Theologie ganz unterschiedliche philosophische Deutungen. So besteht z. B. für *Paul Tillich* die These von Gottes Sein als das Sein selbst hauptsächlich darin, dass Gott eben nicht Seiendes neben oder über anderem Seienden sein könne. Wäre es anders, so *Tillich*, bliebe er nämlich den Kategorien der Endlichkeit, insbesondere denen von Raum und Substanz, unterworfen<sup>383</sup>.

Diese Annahme *Tillichs* basiert auf der denkerischen Voraussetzung bzw. Gleichsetzung, dass Seiendes notwendigerweise auch Endliches bedeuten müsse, und Endliches notwendigerweise den Kategorien Raum und Substanz unterworfen sei<sup>384</sup>. Nach *Kreiner* sei dieser Akt der Gleichsetzung „[...] kaum nachvollziehbar, weil es eine Reihe

380 Vgl. ebd., 119; Vgl. auch T. Tracy, *God, Action and Embodiment*, 125.

381 T. Tracy, *God, Action and Embodiment*, 125.

382 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 119.

383 Vgl. ebd., 120.

384 Vgl. ebd., 120.

von Entitäten [...]“<sup>385</sup> gäbe, für die das nicht gelten würde. So gehöre in etwa „einer prima facie nicht ganz abwegigen Ontologie zufolge“<sup>386</sup> z. B. die Menge der natürlichen Zahlen zum Seienden, ohne wiederum selbst endlich zu sein. Als weitere Möglichkeit von Seiendem, das über Potenzial zum unendlichen Sein verfüge, nennt *Kreiner* den kosmischen Raum<sup>387</sup>.

Es spricht also einiges dafür, das Sein Gottes als Sein-selbst dahingehend zu deuten, dass durchaus Seiendes im Sinn von Existierendem gemeint ist. Das göttlich Seiende jedoch wird als ein solches Seiendes verstanden, das alles endlich Seiende als ewig Seiendes transzendiert. Diese Annahme Gottes als das ewig Seiende, das alles endliche und begrenzte Seiende transzendiert, wörtlich genommen also *übersteigt*, *übertrifft*, harmoniert mit der Annahme, das Gott als „*perfect being*“, also als vollkommenes, maximal unüberbietbares Sein gedacht wird. Denn wenn Gottes Sein als ewig transzendierendes Sein-Selbst aufgefasst wird, so übertrifft er alles endlich Seiende in nicht nur rein temporalem, oder räumlichen, sondern auch in einem ontologischen Sinn. Wenn Gott nun als „Sein-Selbst“ verstanden wird, dann zieht dies, neben der bereits erwähnten Tatsache, dass er zu der Kategorie von „Seiendem“ gezählt werden muss, weitere Konsequenzen nach sich. „Sein-Selbst“ könnte notwendigerweise in dem Sinn verstanden werden, dass es „Seiendes“ in seiner reinsten und bestmöglichen Form darstellt, also Seiendes *an sich*. Pures Sein. Die Schöpfung würde sich dann von diesem Sein unterscheiden, insofern sie zwar definitiv ebenfalls zur Kategorie des Seienden gezählt werden muss, aber weder in seiner reinsten Form – die Schöpfung existiert nicht als unendliches Sein – noch in seiner bestmöglichen Form. Um etwas endlich Seiendes wie ein komplexes Universum hervorzubringen, muss Gottes Sein sich also davon unterscheiden:

385 Ebd., 120.

386 Ebd., 120.

387 Vgl. ebd., 120.

Any being whose creative activity could explain adequately the existence of our universe would presumably have to be extraordinarily powerful and knowledgeable.<sup>388</sup>

Allerdings muss nicht notwendigerweise daraus die Annahme hervorgehen, dass Gottes Sein „vollkommenes Sein“ darstellt. Zu Recht verweist *Morris* auf die Problematik dieser Schlussfolgerung<sup>389</sup>. Folgt man *Anselm von Canterbury*, dann ist Gott „das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“. *Anselm* stellt hier einen Aspekt einer unüberbietbar vollkommenen Wirklichkeit<sup>390</sup> dar, die Gott seiner Meinung nach notwendigerweise und nicht kontingenterweise darstellt. Allerdings wird die logische Stichhaltigkeit der Behauptung *Anselms*, dass Gottes Existenz als maximal vollkommene Wirklichkeit notwendigerweise angenommen werden müsse, zu Recht bezweifelt. Wie *Dalferth* erklärt, impliziere die Notwendigkeit Gottes nicht die Notwendigkeit seiner Existenz. Die Aussage, dass Gott notwendig sei, insofern

388 T. V. Morris, *Our Idea of God*, 33.

389 Vgl. ebd., 33.

390 I. U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 145 ff. „Man kann das prozessphilosophisch denken und wie Hartshorne sagen: Wirklich und möglich ist, was Gott als wirklich und möglich weiß. ‚Welt‘ als Inbegriff alles Möglichen und Wirklichen wird damit zwar als ‚Welt von...‘ und ‚Welt für...‘ gedacht, aber eben nicht phänomenologisch als ‚Welt von Wirklichen‘, sondern metaphysisch als ‚Welt *des einen universalen Wirklichen*‘, und auch nicht epistemisch als ‚Welt *für uns*‘ (wie in der Tradition des Kantianismus), sondern kosmotheologisch als ‚Welt *für Gott*‘. Die Welt als Inbegriff der Totalität des Möglichen (und der sich prozessual ständig verändernden) Totalität des Wirklichen ist damit immer nur bezogen auf das universale Wirkliche zu denken: Die Welt ist *wirklich*, weil sie als diese zweifache Totalität des Möglichen und des Wirklichen die Welt des einen absolut Wirklichen, die Welt *Gottes*, ist. Sofern Gott selbst als Wirkliches (Individuum) bestimmt wird, wiederholen sich damit aber am Ort Gottes die Paradoxien des substantiell gedachten Weltbegriffs. Hartshorne reagiert darauf so, dass er Gott *dipolar* denkt, also als eine Wirklichkeit, die selbst beides ist: In bestimmter Hinsicht absolut, unveränderlich und immer gleich, und in anderer Hinsicht relativ, veränderlich und immer wieder anders. Damit wird am Ort Gottes die Paradoxie, dass das Prinzip des Wirklichen (und Möglichen) selbst als Glied in der Reihe des Wirklichen (und Möglichen) auftritt, nicht etwa zu vermeiden oder aufzulösen versucht, sondern es wird gerade umgekehrt die Paradoxie ontologisch gefasst und als kosmotheologisches Grundprinzip der Wirklichkeit und Möglichkeit von Welt in einem dipolaren Gottesgedanken verankert und festgeschrieben. Damit verliert dieser jede Erklärungsleistung für Wirkliches und Mögliches im Sinne des klassischen Theismus, weil er zur bloßen Redesektion der Paradoxstruktur der Welt wird, die als Möglichkeitshorizont des Wirklichen zugleich als Wirkliches gedacht wird.“ Ebd., 145.

er möglich ist, sei nur eine „grammatische Auskunft über den *Gottesgedanken*“, jedoch keine „Feststellung über Gottes Wirklichkeit.“<sup>391</sup> Auch unter der Annahme, dass Gott das ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, folgt nicht notwendigerweise die Tatsache, dass Gott ist, auch dann nicht, wenn es selbstwidersprüchlich wäre zu sagen: Gott ist nicht<sup>392</sup>. Die anselmische *Maxime* basiert auf einem zutiefst biblischen Gedanken: “The conception of God as unsurpassably great is clearly itself a central biblical idea.”<sup>393</sup> Doch *Anselm* kommt der große Verdienst zu, eine präzise philosophische Ausführung dieser Idee, sowie eine Analyse einiger diesbezüglicher Implikationen<sup>394</sup> erstellt zu haben. *Anselms* Ausführungen schufen eine klare, konsistente philosophische „*Maxime*“, die es erlaubt, Gottes Wesen unter der Prämisse des Maximums an vollkommener (Seins-)Wirklichkeit, darüber hinaus sich eben „Größeres“ nicht mehr denken lässt<sup>395</sup>, zu betrachten. Dabei sei an dieser Stelle kurz auf *Richard Dawkins*‘ Einwand verwiesen, dass das ontologische Argument nicht nur ein *a priori* Argument bilde, das auf „*pure armchair rationation*“<sup>396</sup> zurückzuführen sei, sondern sich auch durch Infantilität auszeichne und überdies die Frechheit besäße, Atheisten als „*fools*“<sup>397</sup> zu bezeichnen.

Doch zurück zu der Bedeutung des philosophischen Gedankens, der hier entfaltet wird: Die häufigste Interpretation des zu Grunde liegenden Basisgedankens zielt darauf ab, dass Gott als „*the greatest possible being*“ gedacht wird, ein Wesen, das sich durch „*maximal perfection*“<sup>398</sup> auszeichnet. Die von *Anselm* implizierte „Vollkommenheit“ Gottes als das Wesen, über das hinaus sich Größeres nicht denken lässt, charakterisiert Gott nicht nur als ein Seiendes, das über die Kategorien endlichen Seins hinausgeht. Eine so verstandene Vollkommenheit impliziert Gott überdies als Seiendes in einem sittlich vollkommenen Sinn, als höchstmögliches Gut, als höchstmöglichen Wert, der irgendeinem

391 Vgl. I. U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 147-148.

392 Ebd., 148.

393 T. V. Morris, Our Idea of God, 35.

394 Vgl. ebd., 35.

395 Vgl. ebd., 35.

396 R. Dawkins, The God Delusion, 104.

397 Ebd., 104; 105.

398 T. V. Morris, Our Idea of God, 35.

Seienden überhaupt zugestanden werden kann und somit in der Tat nichts anderes darstellt als maximal unüberbietbare Vollkommenheit.

Doch was ist unter „maximal unüberbietbarer Vollkommenheit“ konkret zu verstehen? Wird diese Maxime als Matrix im Allgemeinen auf das Göttliche angewendet, wird zunächst noch keineswegs klar, wodurch genau sich Gott als vollkommenes Wesen auszeichnen soll<sup>399</sup>. *Anselm* selbst bestimmt die maximal unüberbietbare göttliche Vollkommenheit durch spezielle Attribute wie Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Seligkeit und dergleichen. Eigenschaften, denen er offenbar eine höhere Vollkommenheit zuschreibt als anderen und die in Gott schließlich ihr Maximum an unüberbietbarer Vollkommenheit finden. Dabei liegt die Betonung *Anselms* auf der Annahme, dass Gott keineswegs faktisch und zufällig das vollkommenste Sein verkörpere, sondern notwendigerweise deshalb, weil darüber hinaus keine vollkommene Wirklichkeit gedacht werden könne<sup>400</sup>.

Die logische Konsequenz dieses Gedankengangs besteht in der Disqualifizierung eines jeden Gottesverständnisses, das einer „einmal vorausgesetzten und akzeptierten Werteskala nicht entspricht oder sich anhand einer solchen Skala als überbietbar erweist“<sup>401</sup>. *Tracy* orientiert sich hier eher an den Handlungen als an dem Sein<sup>402</sup>. Dies sei dem Umstand geschuldet, dass ein angenommener „*scale of agency*“ lediglich die Voraussetzung benötige, dass ein Handlungsträger über Eigenschaften verfüge, die folgendes aussagen:

Ein Handlungsträger: “(a) can be displayed in varying degrees, (b) represent enhancements of an individual’s agency when displayed to a greater degree, and (c) increase toward an intrinsic maximum beyond which it is impossible to go in further enhancing the mode or power of one’s agency.”<sup>403</sup> *Tracy* ist der Meinung, dass ein so verstandener “*divine agent*” in der Lage sei, seine eigene Aktivität bzw. Handlungsfähigkeit zu regulieren und somit nicht von üblicherweise vorkommenden externalen wie internalen Bedingungen limitiert oder modifiziert

399 Vgl. T. V. Morris, *Our Idea of God*, 35.

400 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 235.

401 Ebd., 236.

402 Vgl. T. Tracy, *God, Action and Embodiment*, 125.

403 Ebd., 125.

werde<sup>404</sup>. Es mag Vorteile bieten, *Tracys* Ausgangspunkt über göttliche Handlungen anstatt über das göttliche Sein zu verfolgen. M. E. spricht prinzipiell jedoch nichts dagegen, die Basis auf dem Sein Gottes als Seiendes schlechthin zu begründen. Hier erscheint *Morris*’ These nachvollziehbar, der die „*perfect being theology*“ wie folgt charakterisiert: *Gott sei demgemäß ein Wesen, das über ein größtmögliches Vorkommen an adäquaten „great making properties“ verfügt*<sup>405</sup>. „*Great making properties*“, im Folgenden als GMP(s) abgekürzt, sind jedoch nicht leicht zu definieren. In der vorliegenden Arbeit fungiert hier die anselmische Maxime als Matrix, als Raster, mit dem die entsprechenden GMPs kompatibel sein müssen. Die von *Anselm* festgesetzte Maxime stellt selbst keine Definition dar<sup>406</sup>, die exakt festsetzt bzw. vorgibt, was unter einem vollkommenen Sein genau verstanden werden muss. Doch als formale Regel beinhalte sie den Anspruch, Gott alle Eigenschaften in einem Höchstmaß zuzuschreiben, deren Besitz prinzipiell intrinsisch wertvoll und gut sei<sup>407</sup>. So bleibt zunächst festzuhalten, dass Vollkommenheit zwar ein Attribut darstellt, das dem göttlichen Sein als solchem notwendigerweise, folgt man *Anselms* Ausführungen, zukommt. Doch lässt die Anwendung einer solchen Matrix als methodisches Vorgehen in Bezug auf die göttliche Ontologie nach wie vor offen, was konkret unter vollkommenen Attributen zu verstehen sei: „It does not explicitly give us many specifics concerning God, hence its generality.“<sup>408</sup> Dennoch ermöglicht es einen Ausgangspunkt, „one point of light to guide all our thinking about the nature of God.“<sup>409</sup>

In diesem Fall wäre es nur folgerichtig, die Annahme zu vertreten, dass Gott ein „sittlich vollkommenes und unendliches Seiendes“ repräsentiert. Darin würde sich das göttliche Sein elementar vom geschöpflichen Sein unterscheiden. Um konkrete Ergebnisse zu erzielen, ist es zunächst angebracht, sich des Umstands bewusst zu sein, dass der

404 Vgl. ebd., 125.

405 Vgl. T. V. Morris, *Our Idea of God*, 35.

406 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 236 f.

407 Vgl. ebd., 237.

408 T. V. Morris, *Our Idea of God*, 35.

409 Ebd., 35.

Begriff „Gott“ eine beachtliche Summe an Prädikaten umfasst<sup>410</sup>. Damit die Zuschreibung der betreffenden Prädikate faktisch nicht willkürlich erfolgt, gilt es, bestimmte Kriterien zu beachten. Doch die Kriterien selbst sind nicht mit den Prädikatzuschreibungen zu verwechseln, noch fördern sie automatisch selbige zu Tage<sup>411</sup>. Stattdessen bilden sie, wie schon erwähnt, besagte „formale Richtlinien, an denen sich eine Auswahl orientieren kann“<sup>412</sup>. Eine entsprechende Auswahl sollte dann idealerweise unter formal korrekten und logischen Bedingungen erfolgen.

Unter der Annahme, dass Gott als „Sein-Selbst“ ein die geschöpfliche Wirklichkeit transzendierendes Selbst verstanden wird, kann unter Bezugnahme auf die anselmische Matrix die Schlussfolgerung gezogen werden, dass Gottes Sein vollkommenes Sein ist. Dies ist u. a. auch angebracht, um einem nivellierenden Subjektivismus vorzubeugen, durch den Gott als göttlicher Wirklichkeit willkürlich Wertigkeiten zugeschrieben werden<sup>413</sup>. Dies ist zwar immer noch latent möglich, wenn Gott als „vollkommenes Sein“ bezeichnet wird, da hier erst einmal begrifflich präzisiert werden muss, was genau unter „vollkommen“ verstanden wird. Doch zumindest werde das vollkommene Sein als solches zu einem notwendigen göttlichen Attribut, auch wenn die Bedeutung dessen variieren mag, was ein vollkommenes Sein ausmache<sup>414</sup>.

Dieser Vorstellung liegt v. a. nach *Alfred Cyril Ewing* die gewichtige Erkenntnis zu Grunde, dass es unangemessen sei, jemandem oder etwas Verehrung zukommen zu lassen, wenn er oder es es nicht wert sei<sup>415</sup>. Und *Kreiner* erklärt, dass nur ein Gegenstand bzw. Wesen „mit in sich wertvollen Eigenschaften [...] ein spezifisch religiöses Interesse legitimieren“<sup>416</sup> kann. Die Bibel bezeugt die Annahme der göttlichen

410 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 223.

411 Vgl. ebd., 223.

412 Ebd., 223.

413 Vgl. ebd., 232 f.

414 Vgl. ebd., 234: „In diesem – immer noch formalen Sinn – lässt sich ‚Gott‘ bestimmen als die jeweils vollkommenste Wirklichkeit. Die zugrunde liegende Regel besagt dann, dass von Gott nur solche Prädikate auszusagen sind, die Vollkommenheit bzw. Werthaftigkeit zum Ausdruck bringen und so die Willkürlichkeit subjektiver Zuschreibung von Wichtigkeit einschränken.“

415 Vgl. ebd., 234 u. Vgl. A. C. Ewing, *Value and Reality. A philosophical case for theism*, 130, 263.

416 Ebd., 234.

Vollkommenheit sowohl im jüdischen wie christlichen Monotheismus<sup>417</sup>, wobei in dem Wort *agathós* (Lk 18,19) die sittliche Werthaftigkeit besonders betont wird, das jedoch auch in dem Adjektiv *téleios* (Mt 5,48) zu Tage tritt.

Was macht ein Sein vollkommen? Wie schon erwähnt, ist es nicht unproblematisch, dass mit dem Begriff der Vollkommenheit auch immer eine subjektive Wertung einherzugehen scheint. Wenn aber Vollkommenheit grundsätzlich kontextuell bedingt ist, mutet es zumindest schwierig an, Vollkommenheit objektiv bestimmen und somit übergreifend geltend machen zu können. Müsste Gott jedoch nicht genau ein solches objektivierbares Attribut zukommen, als Inbegriff eines vollkommen gedachten Seins, das notwendigerweise das höchste Sein darstellt? Jedoch liegt gerade in der subjektiven Wertzuschreibung die große Stärke eines Vollkommenheitsbegriffs. Da sie in einem gewissen Maß offen lässt, was Vollkommenheit impliziert, ist es möglich, ein entwicklungsfähiges Gottesverständnis zu erhalten und diesbezüglich Erkenntnisfortschritte zu ermöglichen<sup>418</sup>. Gott selbst bleibt ungeachtet dessen die einzige und letzte objektive Wahrheit, der Urgrund, auf den alles hingerichtet ist. Doch die endlich begrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die einem steten Entwicklungsprozess unterworfen bleibt, und daher vermutlich niemals im Besitz einer allumfassenden Wahrheit sein wird, ist auf ein partielles, durch Entwicklung gekennzeichnetes Begreifen angewiesen, wodurch jede absolute Gotteserkenntnis zwangsläufig unmöglich wird. Jede Erkenntnis muss stets unvollständig und potentiell fehlerbehaftet verbleiben und damit als vorläufig angesehen werden. Die anselmische Maxime auf den Gottes-

417 Vgl. Mt 5,48: In der Einheitsübersetzung steht geschrieben: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ Das Novum Testamentum Graece gibt folgende Version wieder: „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Das griechische Wort für „vollkommen“ ist *téleios*, was mit vollkommen oder vollendet übersetzt werden kann. Vgl. auch Lk 18,19: Einheitsübersetzung: „Jesus antwortete: Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut, außer Gott, dem Einen.“ Das Novum Testamentum Graece benutzt hier das Wort *agathós*, was mit gut, edel oder trefflich übersetzt werden kann (Gemoll).

418 Vgl. dazu auch G. Essen, „als ob man von Christus nichts wüsste“?, 53: Essen befürwortet ein Einlassen auf das Subjektdenken der Moderne, da diese eine größere Affinität zu der christlichen Glaubenswahrheit aufweise als die traditionellen metaphysischen Denkweisen.

begriff anzuwenden, bedeutet, diesem Umstand einer vorläufigen und potentiell fehlerbehafteten Erkenntnis Rechnung zu tragen. Dabei wird eine Konzeption transferiert, die offen lässt, welche Eigenschaften als vollkommen in Bezug auf die göttliche Natur gelten *müssen*. Vielmehr offeriert diese Anwendung nach *Morris* "more like the main element in a recipe for cooking up our idea of God in detail."<sup>419</sup> Das bedeutet konkret nach *Morris*: Der Begriff "Gott" beinhalte eine Entität, die mit dem größtmöglichen Potenzial an adäquat erscheinenden "*great making properties*" ausgestattet sei<sup>420</sup>.

Hier lautet die elementare Prämisse, dass von einer *intrinsic* Werthaftigkeit bzw. *Gutheit* ausgegangen wird. Im Gegensatz dazu, so *Morris*, stünde eine extrinsische Werthaftigkeit, die von externalen Relationen oder äußeren Umständen determiniert sei<sup>421</sup>.

419 T. V. Morris, *Our Idea of God*, 35.

420 Vgl. ebd., 35: "God is a being with the greatest possible array of compossible great making properties."

421 Ebd., 36: „Es ist wichtig, präzise zwischen externaler und intrinsic Werthaftigkeit zu unterscheiden. Ich werde mich im Folgenden weitgehend an Morris' Ausführungen halten: Demgemäß ist ein Objekt oder Attribut A extrinsisch gut, wenn A (oder wenn man in einer speziellen Relation zu A steht) gut ist, weil es in einer eindeutigen klaren Relation R zu einem Objekt oder einer Sachlage B steht, das/die extrinsisch oder external zu A ist. Indem behauptet wird, dass A gut für B ist, wird ausgesagt, dass es für B förderlich, nützlich oder produktiv ist, in der richtigen Relation zu A zu stehen, und dass es auch weiterhin in Relation zu B stehend gut für B ist. Dabei ist zu beachten, dass A i. d. R. nur dann als gut oder als ein Gut betrachtet wird, wenn es selbst als A in seiner Relation zu B stehend gut ist. Wird an dieser Stelle an eine extrinsische Gutheit von A gedacht und A steht in Relation zu B, dann muss diese Relation wiederum für eine weitere Relation, R1 zu einem Objekt C, gut sein. Nimmt man jedoch an, dass so etwas wie intrinsic Gutheit/Werthaftigkeit tatsächlich existiert, so ist etwas vollkommen in sich Wertvolles/Gutes möglich. Auf diese Weise wird ein unendlicher Regress vermieden.

"Thus, a conception of value which countenances intrinsic as well as extrinsic values would seem to be more intellectually or rationally satisfying than one endorsing only extrinsic value. And it is such a broader conception of value which Anselm's understanding of God requires."

Eine GMP bedeutet dann, wie schon erwähnt, eine Eigenschaft zu sein, die zu besitzen intrinsisch gut oder wertvoll ist. *Morris* bezeichnet GMPs der göttlichen Natur als „*compossible*“; gemeint ist damit ein Vorhandensein mehrerer zeitlich gleichzeitig existierender, miteinander kompatibler GMPs.

For example, if there is a sniper on the roof of my office building prepared to shoot anyone who leaves during the next hour, then the property of staying inside this building for more than an hour is a good property or attribute for me to have. But its value clearly depends entirely on external circumstances.<sup>422</sup>

Um nun eine etwas spezifischere Vorstellung von möglichen göttlichen GMPs zu erhalten, ist es sinnvoll, einen genaueren Blick auf die sog. „*value intuitions*“<sup>423</sup> zu werfen. Die auf diese Art ausgewählten GMPs werden dann in einem zweiten Schritt unter Anwendung der anselmischen *Maxime* dahingehend analysiert, ob sie in einem analogen bzw. metaphorischen Sinn auf Gott als unüberbietbar vollkommenes Sein angewendet werden können, ohne dabei einem unangemessenen Anthropomorphismus anheim fallen zu wollen. Dem Einwand, dass sog. intuitive Werte keineswegs sinnvoll und zudem noch in höchstem Maße unwissenschaftlich seien, sei entgegengesetzt, dass auch der Gebrauch von Logik, Mathematik oder anderen wissenschaftlichen Methoden ohne die intuitive Annahme der Wahrhaftigkeit ihrer Basisannahmen, Prinzipien und Prämissen nicht möglich wäre<sup>424</sup>. Das jedoch bedeutet keineswegs die willkürliche Bejahung aller Intuitionen als wahr. Es scheint so, als ob es unterschiedliche „*degrees of intuitive support*“<sup>425</sup> gebe, die den Wahrheitsgehalt einer Prämisse entweder als eher wahr oder als eher falsch ausweisen.

Most practitioners of perfect being theology take our intuitions about matters of value, as they do most other intuitions, to be innocent until proven guilty, or reliable until proven deceptive. The alternative is a form of skepticism with few attractions.<sup>426</sup>

Noch einmal: Dabei steht der Gedanke im Vordergrund, dass die Voraussetzung menschlicher Erkenntnisfähigkeit begrenzt ist, so dass jede

422 Ebd., 36.

423 Ebd., 38.

424 Vgl. ebd., 39.

425 Ebd., 39.

426 Ebd., 39.

Rede von Gott unvollständig und fehlerhaft sein kann<sup>427</sup>. Anspruch auf absolute Gotteserkenntnis kann also unter keinen Umständen erhoben werden. Aus eben diesem Grund ist es aber auch unumgänglich, den begrifflichen immanenten Rahmen zu berücksichtigen. Diese implizite Abhängigkeit von menschlicher Ausdrucksfähigkeit macht die Rede von Gott jedoch keineswegs zu einem sinnlosen anthropomorphen Experiment. *Morris* erstellt einen Katalog an Basis-GMPs, die Gott seiner Meinung nach als vollkommenem Wesen notwendigerweise zukommen:

1. conscious (a minded being capable of and engaged in states of thought and awareness),
2. a conscious free agent (a being capable of free action),
3. a thoroughly benevolent, conscious agent,
4. a thoroughly benevolent conscious agent with significant knowledge,
5. a thoroughly benevolent conscious agent with significant knowledge and power,
6. a thoroughly benevolent conscious agent with unlimited knowledge and power, who is the creative source of all else,
7. a thoroughly benevolent conscious agent with unlimited knowledge and power who is the necessarily existent, ontologically independent creative source of all else.<sup>428</sup>

Dennoch ist zu beachten: Auch innerhalb der *perfect being theology* lässt sich kein eindeutiger Konsens bezüglich der Eigenschaften, die Gott notwendigerweise zukommen müssen oder sollen, verzeichnen<sup>429</sup>. Vor allem die Frage nach Gottes Eternalität oder Ewigkeit, sowie für Prozesstheologen nach der Definition von göttlicher Allmacht sei an dieser Stelle erwähnt. Die divergierenden Konklusionen bzw. Überzeugungen hängen von ihrem jeweiligen epistemischen Standpunkt ab und sind somit anfechtbar. Im Folgenden werden die GMPs, die für die

427 Vgl. das Konzept der sog. „Negativen Theologie“, wie sie z. B. bei Plotin, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues vertreten wurde.

428 T. V. Morris, *Our Idea of God*, 39-40.

429 Vgl. ebd., 41.

Beantwortung der Frage, ob ein vollkommener Gott kränkungsanfällig sein kann, einer Analyse unterzogen.

## 2.2.12 Gott ist Person

Geht man von der Geltung der anselmischen Maxime aus und bestimmt demgemäß, dass Vollkommenheit der Maßstab ist, mit dem alle göttlichen Attribute kompatibel sein müssen, stellt sich im Anschluss die berechnete und notwendige Frage, welche Konsequenzen sich daraus für das christliche Gottesverständnis ergeben. Der hermeneutische Spielraum ist aufgrund eines unerschöpflichen Kontingents heterogener Ansätze groß<sup>430</sup>. Eine in der traditionellen christlichen Theologie zwar geläufige, jedoch auf unterschiedliche Weise legitimierte Möglichkeit, den Begriff der Vollkommenheit näher zu bestimmen, besteht darin, Gott „Personalität“ und damit bestimmte „personale“ Eigenschaften zuzuschreiben<sup>431</sup>. Doch auch hier stellt sich zunächst die bereits allgemein bekannte Frage nach dem konkreten Verständnis von „Personalität“.

*Friedhelm Hartenstein* verweist in puncto „Personalität Gottes“ daraufhin, dass hier erstens ein zentraler Grundbegriff der Theologie genannt werde und zweitens auf das darauf bezogene „zirkuläre Verhältnis von Glauben und Verstehen“<sup>432</sup>, das für die christliche Denktradition charakteristisch sei. Personal konnotierte Begriffe des AT, wie „Liebe“, „Gerechtigkeit“, „Heiligkeit“ usw., seien Bezeichnungen, die „primär weniger auf ein bewusstes Verstehen als auf *Verständigung*“<sup>433</sup> abzielen würden. *Hartenstein* unternimmt den Versuch, den kulturellen und zeitlichen Kontext der Bibel zu beachten und dabei eine radikale Entmythologisierung abzulehnen, da man sich dadurch elementarer Möglichkeiten berauben würde, von Gott sprechen zu können<sup>434</sup>. Es

430 Vgl. T. Tracy, *God, Action and Embodiment*, 62.

431 In der Regel fußt diese Behauptung auf der basalen Annahme, Gott sei ein „agent of intentional actions“ (T. Tracy, *God, Action and Embodiment*, 108) und den daraus resultierenden Konsequenzen. Die Schöpfung als solche basiert letztendlich auf einer solchen intentionalen Handlung.

432 F. Hartenstein, *Personalität Gottes im Alten Testament*, 19.

433 Ebd., 19-20.

434 Vgl. ebd., 20.

käme vielmehr darauf an, *auf welche Weise* menschliche Begriffe auf Gott angewendet werden<sup>435</sup>. In der Regel wird in der christlichen Tradition unter dem Terminus „Gott“ so etwas wie eine handelnde „Person“ verstanden<sup>436</sup>. Dass Gott handelt und agiert, ist eine charakteristische christliche Überzeugung<sup>437</sup>.

Personalität, so führt *John C. Yates* weiter aus, sei eine unabdingbare Voraussetzung christlichen Glaubens, da Gott in *Christus* Mensch geworden sei: “The first reason [...] to give for belief in a personal God is that the God who reveals himself in the personal Christ must be personal.”<sup>438</sup> Diese Annahme sei keineswegs als bloßer Anthropomorphismus zu verwerfen. Das Zeugnis der biblischen Schriften bilde die Grundlage allen christlichen Verständnisses von Gott, und diese sprächen „[...] consistently [...] of God in a personal way.”<sup>439</sup> Die christliche Konzeption von Offenbarung, so *Yates*, beinhalte die Möglichkeit „of a true knowledge of God“<sup>440</sup>, wie begrenzt und unvollständig es auch sein mag.

The personalising content of revelation is taken to incorporate anthropomorphic expressions but to exclude anthropomorphic conceptions. That God is personal must therefore be taken seriously.<sup>441</sup>

*Georg Esser* erläutert in seinem Artikel „als ob man von Christus nichts wüsste“ zu der dort in Frage stehenden näheren Bestimmung der Per-

435 Vgl. ebd., 20: „Bis heute ist an der Basis theologischer Begriffsbildung die religiöse und kulturelle Symbolik der biblischen Texte entscheidend beteiligt. Am Anfang aller christlichen Rede von Gott stehen insofern die *Vorstellungszusammenhänge israelitischer Institutionen* in ihrem altorientalischen Kontext ebenso wie die in diesem Rahmen entdeckten *innovativen Metaphern*, kurz: *die Sprachwelt des Alten Testaments*. Mit dem Thema der „Personalität Gottes“ wird man auf die ganze Breite der dadurch vorgegebenen Weisen, Gott zu nennen (Paul Ricoeur) aufmerksam gemacht. Hier gilt es dann, das Fremde im Licht historischen Fragens wahrzunehmen, um das Eigene in kritischer Verstehensbemühung (re-)formulieren zu können.“

436 Vgl. A. Kreiner, *das wahre Antlitz Gottes*, 246; T. Tracy, *God, Action and Embodiment*, 108 ff und 124 ff.

437 Vgl. z. B. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, I, q. 29, a. 3, ad. 1.

438 J. Yates, *The Timelessness of God*, 165.

439 Ebd., 166.

440 Ebd., 166.

441 Ebd., 166.

sonalität Gottes, dass Gott sich dem Menschen durch sein „unableitbares Offenbarungshandeln“ zu erkennen gebe und dieser Umstand nicht allein „die Erkenntnis seiner Existenz“, sondern überdies „zugleich die sein Wesen betreffenden Aussagen“ impliziere<sup>442</sup>. Dabei gibt er zu beachten, dass es sich bei den methodischen Verfahren zur Erzeugung von theologischen Wesensaussagen um etwas handle um das Vorgehen des philosophischen Theismus, „[...] dem die personal konnotierten Eigenschafts- und Wesensbestimmungen im Rekurs auf die menschliche Selbsterfahrung und mithin per analogiam beigelegt werden.“<sup>443</sup>

Der Theologe sei im Gegensatz zum theistischen Philosophen an die Eigenschaften gebunden, die aus dem Offenbarungshandeln Gottes ersichtlich werden<sup>444</sup>. Es scheint neben offenbarungstheoretischen auch rationale und damit erkenntnistheoretische Gründe zu geben, weshalb die Annahme eines personalen christlichen Gottes konsistent und somit legitim sei. *Notger Slenczka* beantwortet die Frage nach der Personalität Gottes wie folgt:

„Kommt darauf an“ – das ist wohl die einzige Antwort, die auf die Frage danach, ob Gott ‚Person‘ ist, sinnvoll möglich ist. „Kommt darauf an“, nämlich darauf, was man unter Person versteht, dann darauf, was man mit ‚Gott‘ meint, und nicht zuletzt darauf, welche Relation zwischen den beiden Begriffen man mit der Kopula ‚ist‘ herstellen will.<sup>445</sup>

*Pinnock* hält einen als transzendent verstandenen Personbegriff des christlichen Gottes für nahezu unumgänglich<sup>446</sup>. *Keith Ward* vertritt in seinem Artikel „*A Defence of Metaphysical Theism*“ die These, dass

442 G. Essen, „als ob man von Christus nichts wüsste“?, 52.

443 Ebd., 52.

444 Vgl. ebd., 52.

445 N. Slenczka, Einleitung, in: W. Härle/R. Preul (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie* XIX. Personalität Gottes, 1.

446 Vgl. C. Pinnock, *Most moved mover*, 25-26: “Far from a totally unchanging and all-determining absolute Being, the Bible presents God as a personal agent, who creates and acts, wills and plans, loves and values in relation to covenant partners. God is often presented as the husband of his people and father of children, who nurtures, raises and calls them to participate with him dynamically in an open future. This is not the picture of the domination of a creator over creatures but the picture of a longing for loving fellowship with created persons.”

es tatsächlich möglich sei, bestimmte Aussagen über „objektive“ Wahrheiten bzgl. der Realität zu äußern. Ausgangspunkt der Diskussion ist *Wards* Auffassung, dass es trotz großer Schwierigkeiten in einigen traditionellen Gotteskonzepten ein kohärentes Konzept gebe, welches zugleich die Grundlage eines plausiblen metaphysischen Verständnisses der Realität bilde<sup>447</sup>. Auch *Ward* geht von der anselmischen Maxime aus. Obgleich diese eben nicht objektiv und exakt festlegen könne, welche Eigenschaften als vollkommen zu bezeichnen seien, so würden doch zweifellos Eigenschaften existieren, die offenbar „hochwertiger“ seien als andere. Ein klassisches Beispiel stelle die Eigenschaft „Macht“ dar. Zweifelsohne sei es besser, über Macht zu verfügen als nicht<sup>448</sup>.

Demgemäß müsse ein vollkommenes Wesen im Besitz von Macht sein. Um als „vollkommen“ Macht gelten zu können, müsse es sich dabei desweiteren um eine „benevolente“ Macht handeln, denn kein geringmächtigeres Lebewesen wolle einem Wesen untertan sein, das seine Macht missbraucht. Insofern sei es kontingenterweise „objektiv“ wahr, zu behaupten, dass Gott, insofern er vollkommen und dementsprechend mächtig ist, auch vollkommen gut sein müsse.

The best being to obey would be one with knowledge, power and goodness, so that obedience will not bring great suffering, but will bring many things one wants.<sup>449</sup>

Weitere, daraus resultierende Eigenschaften Gottes seien Erkenntnisfähigkeit, Intention und Handlungsfähigkeit, sowie maximal vollkommene Sittlichkeit. Ohne die vorhergehenden Attribute würden diese letztgenannten Eigenschaften nicht ihr volles Potential entfalten können<sup>450</sup>. Dabei handelt es sich aber um eindeutig „personale“ Eigenschaften. Umgekehrt mache das Potential solcher Eigenschaften, über die personale Wesen verfügen, eben jene zu unbestreitbar wertvollen Wesen<sup>451</sup>.

447 K. Ward, *A Defence of Metaphysical Theism*, 59.

448 Ebd., 59: “Would any rational person hold that it is not better to be able to do what one wants than to lack such ability?”

449 Ebd., 60.

450 Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 241-242.

451 Vgl. ebd., 242.

Somit bleibt festzuhalten, dass dort, wo Vollkommenheit als Begriff generiert und erfasst werden kann, Bewusstsein und Erkenntnisfähigkeit existieren müssen und nur aufgrund der Tatsache der Existenz von Bewusstsein und Erkenntnisfähigkeit Wertzuschreibungen überhaupt erst ermöglicht werden<sup>452</sup>. Träfe diese Annahme zu, dass Personen zu den wertvollsten Entitäten im Universum zählen, so würde Gott unter Anwendung der anselmischen *Maxime* unweigerlich als Person bezeichnet werden müssen, da er als vollkommenes Wesen notwendigerweise in einem transzendierenden Sinn irgendwie „personal“ gedacht werden müsse<sup>453</sup>. Dabei gilt es zu beachten, dass der Person-Begriff aus offensichtlichen Gründen<sup>454</sup> keineswegs in univoker Weise auf Gott angewendet werden kann. In einem analogen Sinn ist es jedoch möglich, Gott als „Person“ zu betrachten. Von Anfang an steht in den biblischen Texten die Beziehung Gottes zu seinem Volk im Vordergrund. Das enge Beziehungsgeflecht gestaltet sich durch ein *relationales, prozesshaftes Geschehen*, durch *Interaktion und Interkommunikation* zwischen Gott und Menschen<sup>455</sup>. Doch diese Bindung Gottes an den Menschen kommt nicht von menschlicher Seite zu Stande, sondern aufgrund des „*anfänglichen Handelns JHWHs*“<sup>456</sup>. Auch ist dieses Beziehungsgeschehen wesentlich von einer *Asymmetrie* gekennzeichnet, da Gott als in jeder Hinsicht überlegen und übermächtig wahrgenommen wird<sup>457</sup>. Dabei unterliegen auch die biblischen Gottesvorstellungen einem ständigen Wandel, der beispielsweise in einer zunehmend bewusst wahrgenommenen Transzendenz und einer intensivierten Betonung der Liebe Gottes zu Tage tritt<sup>458</sup>. Für alle Begriffe, die auf Gott angewandt werden gilt es, das Maß der Wahrheit, den „Gewinn der Wirklichkeit“<sup>459</sup>, zu entschlüsseln. Nachdem die kulturelle Sozialisation in einem Prozess des Weiterentwickelns begriffen ist, wird eine Zunahme an Wirklichkeitswahrnehmung ermöglicht. Dies gilt in

452 Vgl. ebd., 242.

453 Vgl. ebd., 243.

454 Z. B. aus Gründen der Körperlichkeit usw.

455 Vgl. F. Hartenstein, *Personalität Gottes im Alten Testament*, 21.

456 Ebd., 21.

457 Vgl. ebd., 22.

458 Vgl. ebd., 23.

459 Vgl. ebd., 24.

einem besonderen Maße auch dem Personverständnis im Allgemeinen und in Bezug auf Gott. So stellt *Greshake* fest, dass die „[...] Herkunft des abendländischen Personverständnisses [...] vielschichtig“ sei und keineswegs einfach auf „[...] einen einzigen Faktor – etwa auf den ausdrücklichen christlichen Trinitätsglauben – reduziert werden [...]“<sup>460</sup> dürfe. Von großer Bedeutung ist der Gedanke, dass die Schöpfung als Selbstoffenbarung Gottes verstanden werde, Vorschein des heilsgeschichtlich-trinitarischen Wirkens sei und damit, so *Greshake*, auf ein bestimmtes personales Verständnis hinzuweisen vermag<sup>461</sup>.

Biblich betrachtet sei der Personbegriff zum einen in der spezifischen Relation zwischen Gott und Mensch und zum anderen in der Heilsgeschichte verankert. In jener werde der wechselseitige Dialog fortgesetzt<sup>462</sup>, wobei das jeweilige Personverständnis konstitutiv sei. Gott lässt sein Wort dem Menschen zukommen, ohne es jedoch aufzuoktroieren, da der Mensch als geschöpfliche Person in der Lage sei, selbiges frei und selbstverantwortet aufzunehmen oder dies zu unterlassen. Zugleich leuchte durch die einzigartige Beziehung zwischen Gott und dem Menschen etwas in der menschlichen Person auf, das diesen erst zur „Person“ mache<sup>463</sup>. Entscheidend hierbei ist die Voraussetzung der göttlichen Existenz als „Person“ schlechthin, als maximal unüberbietbare Person, die es allein ermögliche, dass auch der Mensch als Person gedacht werden könne. Somit wird deutlich, dass die Behauptung, ein göttlicher Personbegriff sei schon an und für sich „anthropomorph“, hinfällig ist. „Personsein“ „an sich“ existiert so gesehen nicht. „Personalität“ wird hauptsächlich durch Interaktion konstituiert<sup>464</sup>.

Das meint insbesondere, dass „Personalität“ im vorliegenden Fall die notwendige Voraussetzung bildet, um ein Beziehungsgeschehen, wie es sich zwischen Gott und Mensch in der biblischen Tradition ereignet, überhaupt stattfinden lassen zu können. Ein so verstandener personaler Gottesbegriff scheint mithin im Christentum von herausragender

460 G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 74.

461 Ebd., 74.

462 Vgl. ebd., 75.

463 Vgl. ebd., 76.

464 Vgl. ebd., 83.

Bedeutung zu sein<sup>465</sup>. Ein einvernehmliches Einverständnis herrscht jedoch nicht darüber, welche Eigenschaften einem personalen und vollkommenen Wesen notwendigerweise zukommen müssen<sup>466</sup>. In der vorliegenden Arbeit wird die These vertreten, dass Gott als personale Wesen kontingenterweise Eigenschaften zugeschrieben werden müssen, die dem Anspruch eines vollkommenen Seins nicht widersprechen. In diesem Zusammenhang wurden die GMPs im vorhergehenden Kapitel erwähnt. In der Tradition zählten üblicherweise z. B. Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, vollkommene Sittlichkeit<sup>467</sup> und dergleichen dazu. Des Weiteren lassen sich Bewusstsein, Erkenntnis, Gerechtigkeit, Willensfreiheit und mehr nennen. Im Christentum spielt das Phänomen „Liebe“ überdies eine große Rolle. Dabei mutet es zwar unübersehbar leicht an, „Liebe“ als GMP zu bezeichnen, da sie erstens konstitutiv ist, um Beziehungen zu ermöglichen, zu stärken und am Leben zu erhalten und zweitens, weil sie die Basis für weitere bedeutende GMPs, wie Mitleid, Barmherzigkeit u. Ä., bildet. Es ist allerdings schwer, präzise erfassen zu wollen, was konkret mit „Liebe“ gemeint ist. Noch schwieriger ist es, präzise darstellen zu können, was unter „vollkommener Liebe“ verstanden wird. Dies soll im folgenden Kapitel geschehen, um abschließend die Frage nach Gottes potentieller Kränkungsanfälligkeit beantworten zu können.

## 2.2.13 Gottes Gutheit

Wie oben gezeigt wurde, lässt sich „Liebe“ zu den elementarsten Eigenschaften des christlichen Gottes zählen. Aus dieser universalen Liebe leiten sich auch Attribute wie Gottes vollkommene Gutheit und Mitleidsfähigkeit mit seinen Geschöpfen ab. Schrift und Tradition scheinen diese Aussage zu legitimieren. Die Bibel legt ein erstes Zeugnis über die

<sup>465</sup> Vgl. F. Hartenstein, *Personalität Gottes im Alten Testament*, 26: „Die alttestamentliche Rede von Gott als Person speist sich aber vorrangig *aus seiner exklusiven Beziehung zu Israel (später auch zur Völkerwelt)*. Und diese Bindungen an die Menschen bestimmen schließlich entscheidend seine personale Identität – auch die des einzigen Gottes [...]“.

<sup>466</sup> Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 86: „Als charakteristische Merkmale der Person stellen die Kappadozier besonders Unabhängigkeit, In-sich-Stehen und Willensfreiheit heraus.“

<sup>467</sup> Vgl. A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, 244.

vollkommene, alles Immanente transzendierende Gutheit Gottes ab: So preist *Psalm* 25,8 die Güte und Gerechtigkeit Gottes. *Psalm* 34,9 enthält die bekannten Worte, die traditionsgemäß auch im Gottesdienst gesprochen werden: „Kostet und seht, wie gütig der Herr ist;“ Auch *Psalm* 100,5 preist die Güte und ewige Huld des Herrn. „Gut ist der Herr“, so weiß *Nahum* 1,7 und *Jesus* verkündet im *Neuen Testament* in *Mk* 10,18: „Niemand ist gut außer Gott, dem Einen.“

Der spätantike römische Gelehrte, Theologe und Philosoph *Boethius* erläutert, dass die göttliche Substanz in nichts anderem als Gutheit bestehe<sup>468</sup>. Und auch der britische Philosoph *Alfred C. Ewing* betont, dass „[...] the most important thing about religion [...]“ die Behauptung sei, Gott, von dem alles abhängt, sei „[...] absolutely and supremely good.“<sup>469</sup>

Gottes Güte scheint also ein unbezweifelbar elementarer Bestandteil christlicher Theologie zu sein. Demgemäß wäre die Behauptung, Gott sei nicht vollkommen gut, sondern möglicherweise nur partiell gut oder gar schlecht bzw. böse, nach biblischer Aussage und theologischer Interpretation nicht nur geradezu „blasphemisch“, sondern faktisch falsch. *Morris* unterscheidet zunächst im Rahmen der *perfect being theology* zwischen zwei Aussagen, nämlich zwischen der Behauptung, Gott sei *ganzheitlich* gut und der Behauptung, er sei *notwendigerweise* gut. Die erste These betont die Vollkommenheit oder Perfektion der göttlichen Güte („He is completely, thoroughly good.“<sup>470</sup>), es gäbe, so *Morris*, keinen Defekt oder irgendeinen Mangel in Gott oder seinen Handlungen<sup>471</sup>. Böse oder sittlich falsche Handlungen können gemäß dieser Auffassung also nicht göttlichen Ursprungs sein: „His character contains no flaw, and he is subject to no moral weakness.“<sup>472</sup>

Die zweite These, die Gottes notwendige Gutheit behauptet, geht über die erste These hinaus und stellt zugleich offenbar eine radikalere Fassung der ersten Aussage dar. Sie besagt, dass die Annahme logisch

468 Vgl. T. V. Morris, *Our Idea of God*, 47.

469 Ebd., 47.

470 Ebd., 48.

471 Vgl. ebd., 48: “[...] no defect or blemish in God or his actions.”

472 Ebd., 48.

widersprüchlich bzw. unmöglich („*strictly impossible*“<sup>473</sup>) sei, Gott könne irgendeinen ontologischen Mangel oder Schaden aufweisen<sup>474</sup>, wenn er *notwendigerweise* gut ist. Gott und vollkommene Güte sind in diesem Fall nicht voneinander trennbar.

To claim that God is necessarily good is to claim that he is utterly invulnerable to evil. It is impossible for him to do, or to be, evil. This is the most exalted view of the strength of divine goodness imaginable, and is thus thoroughly consonant with the Anselmian conception of God [...].<sup>475</sup>

Die radikalere Annahme jedoch, dass Gott *notwendigerweise* vollkommen gut sei, beinhaltet eine Aussage, die sich ohne Ausweichmöglichkeiten auf Gottes Wesen, seinen „Charakter“ beziehe. Gottes Gutheit wäre hier unmittelbar ontologisch zu verstehen. Die Rechtfertigung Gottes vollkommener Güte wird somit unter der Prämisse der Annahme, dass ihre Existenz notwendig sei, komplexer. *Morris* schlägt drei „*models of divine goodness*“ vor, um das Verständnis von Gottes Gutheit unter der Prämisse ihrer notwendig angenommenen Existenz zu präzisieren<sup>476</sup>. Die quantitativ und qualitativ alles übersteigende Güte Gottes ist rein intrinsisch gedacht und dient keinem extrinsischen Zweck oder Ziel. Knapp umrissen wird „gut“ innerhalb dieses

473 Ebd., 48.

474 Vgl. ebd., 48.

475 Ebd., 48.

476 Ebd., 50: „1) *The plenitude of being model*: Diese Version betont einen unverkennbar metaphysischen Aspekt göttlicher Güte, i. e., dass Gott „metaphysically, or ontologically, complete, without flaw, defect or lack with respect to his *being*“ ist. Gott wird als Fülle des Seins betrachtet, in zweierlei Hinsicht: „First, he himself exemplifies perfection in the Anselmian sense. And secondly, he is the metaphysical source of all being and thus of all other goodness.“ Dieses erste Modell basiert auf der Betrachtung des göttlichen *Wesens* bzgl. seiner Gutheit.

2) *The duty model*: Diese Version betont Gottes *Handlungen*, und behauptet deren absolute Akkordanz mit allen wahren moralischen und ethischen Prinzipien. So hält Gott in vollkommener Weise z. B. seine Versprechungen ein, würde niemals Lügen erzählen usw. „This model tells us that anything which *ought to be done* by a free moral agent in God’s relevant circumstances is *perfectly done* by God without fail.“

3) *The benevolence model*: Diese Version erklärt, dass „God does not do only that which would be morally required of a moral agent in his circumstances, but that he goes beyond the call of duty, graciously and benevolently doing good that need not have been done.“

Kontexts als „sittlich gut“ definiert. Auf Gott als maximal unüberbietbar vollkommenes Wesen angewandt bedeutet dies, dass auch das sittlich Gute nur vollkommen gedacht werden kann. Die vollkommene göttliche Gutheit transzendiert somit jede noch so herausragende sittliche menschlich gedachte und gelebte Gutheit und übersteigt damit auch jede menschliche Vorstellung. Menschen können sich der Idealvorstellung einer als vollkommen gedachten sittlichen Gutheit annähern. Das Ziel maximal unüberbietbarer Gutheit kann selbst jedoch nie erreicht werden. Wenn Gott also in diesem nachvollziehbaren Sinne „vollkommen gut“ gedacht wird, dann wäre die Annahme, dass Gott böse oder sittlich schlecht sei oder zu bösen oder sittlich schlechten Handlungen fähig sei, logisch widersprüchlich.

*Morris* behauptet: Wenn Gott in diesem Sinn als „vollkommen gut“ gedacht werde, dann sei er es notwendigerweise, „[...] because God cannot do evil. His goodness is not fragile, vulnerable to temptation or lapse. He is necessarily a doer of the good.“<sup>477</sup>

Sein *“benevolence model of divine goodness”* zeigt, dass Gottes intrinsisch vollkommene Güte als höchstes Beispiel möglichen moralischen Handelns gilt. Nachdem gezeigt wurde, dass Gottes Gutheit im anselmischen Sinn legitimerweise als vollkommene Gutheit bezeichnet werden kann, stellt sich die Frage, was die Voraussetzung für das Zustandekommen vollkommen sittlicher Gutheit darstellt. Es sei unmöglich anzunehmen, so erklärt *David Hume*, „[...] dass die Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen durch die Vernunft gemacht werde; denn diese Unterscheidung hat Einfluss auf unser Handeln, und dazu ist die Vernunft allein nicht imstande.“<sup>478</sup> Die Vernunft nimmt Einfluss auf bestimmte ethische Fragestellungen, wie z.B. ob die Todesstrafe eine sittlich gute oder schlechte Handlung darstellt oder nicht. Dennoch gibt es vernünftige Gründe für und wider die Todesstrafe. Warum in *Deutschland* die Todesstrafe verboten ist und in Teilen der *USA* nicht, obliegt letzten Endes einer subjektiven Einschätzung bestimmter Werte, die z. T. auf Erfahrung beruhen, teils aber auch auf anderen Gründen, z. B. den der primären Abscheu vor Todes-

477 Ebd., 51.

478 D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, II und III, 204.

strafe, was wiederum in gewisser Hinsicht auf einer emotionalen Basis zu beruhen scheint.

„Vernunft und Urteil können gewiss“, so *Hume*, „mittelbare Ursache einer Handlung werden, indem sie nämlich zu einem Affekt Gelegenheit geben oder ihm die Richtung anweisen;“<sup>479</sup>

Wäre die Vernunft allein für das Erkennen von sittlich Gutem und Schlechtem verantwortlich, so gäbe es keinen Dissens zwischen vernünftigen Argumenten, die z. B. für die sittliche Einschätzung der Todesstrafe sprechen und solchen, die auf vernünftige Weise dagegen argumentieren. Wären moralisch-ethische Normen tatsächlich aufgrund reiner Vernunft erkennbar, so gäbe es vermutlich keine Schwierigkeiten, einen normativ ethischen Diskurs zu führen, keinerlei Probleme bezüglich der Richtigkeit und Gültigkeit sittlich guter und schlechter Handlungen<sup>480</sup>. Geht man nun davon aus, dass Gott gemäß der anselmischen Maxime das schlechthin vollkommene sittlich gute Wesen ist, dann kann dessen Grundvoraussetzung nicht allein in der bloßen Annahme reiner Vernunft bestehen. Die Vernunft ist gewiss ein unverzichtbarer Bestandteil ethischen Handelns und als solche ein gewichtiger Bestandteil der Voraussetzung, ethisch handeln zu können. Dabei, so lautet die Prämisse, gehen die sittlich vollkommenen Handlungen im Falle Gottes auf ein sittlich vollkommenes Wesen zurück. Aber worin besteht die Motivation, überhaupt sittlich vollkommen handeln zu *wollen*?

479 Ebd., 204.

480 Vgl. dazu ebd., 204: „Um nun aber in's einzelne zu gehen und zu zeigen, dass jene ewigen und unwandelbaren Normen des Seinsollenden und Nichtseinsollenden, die angeblich unmittelbar in den Dingen liegen, von keiner gesunden Philosophie verteidigt werden können, wollen wir folgende Betrachtungen anstellen. Wären das Denken und der Verstand allein fähig, die Grenzen von Recht und Unrecht zu bestimmen, so müsste das Wesen der Tugend und des Lasters entweder in gewissen Beziehungen der Objekte liegen, oder eine Tatsache sein, die auf dem Wege des Schlusses entdeckt wird. [...] Die Tätigkeit des menschlichen Verstandes zerfällt [ja] in diese zwei Arten, das Vergleichen von Vorstellungen und das Schließen aus Tatsachen. Würde die Tugend durch den Verstand entdeckt, so müsste sie [also] Gegenstand der einen oder anderen dieser Tätigkeiten sein; es gibt keine dritte Tätigkeit des Verstandes, die sie entdecken könnte.“

## 2.2.14 Göttliche Liebe ist maximal vollkommene Liebe

“It is in love that we are made, in love we disappear.”<sup>481</sup>

Dieser Satz steht in *Leonard Cohens* Song “*Boogie Street*”. Er spiegelt sich in der christlichen Lehre wider: “Liebe [...] ist vielleicht *das* entscheidende christliche Grundwort.”<sup>482</sup> Diese Behauptung *Werner Schüßlers* und *Marc Röbels* beruht auf der Erkenntnis, dass Liebe einen oder möglicherweise sogar den elementaren Bestandteil des christlichen Gottes darstellt. Dies wird deutlich im *Neuen Testament*, wenn Gott in *1 Joh 4,8* als Liebe (*agape*) bezeichnet wird, doch bereits das *Alte Testament* sieht in der Liebe eines der elementarsten Attribute Gottes. Diese Ansicht mag verwundern, so erklärt *Renate Brandscheidt*, da die Kritik, die z. B. von den neuzeitlichen Atheismusvertretern massiv v. a. gegen den Gott des *AT* gewirkt werde, immens sei<sup>483</sup>. Die Bezeichnungen im *AT* für die Liebe Gottes kommen am besten in drei Aspekten zum Ausdruck: So steht die Liebe z. B. für die Hingabe Gottes zu seiner Schöpfung. Sie durchbricht die Distanz zwischen Gott und Mensch und hebt sie auf. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch *Augustinus* in „*De Trinitate*“ auf der Suche nach Gott den Weg über die „*via caritatis*“ nimmt<sup>484</sup>. Drei Grundannahmen *Augustins* sind hier von zentraler Bedeutung:

1. Das Denken resp. die Vernunft des endlichen Menschen müsse mit der Logik des unendlichen Gottes zumindest in irgendeiner Weise übereinstimmen, sonst wäre die Annahme eines menschengewordenen Gottes unmöglich<sup>485</sup>.
2. Die Suche und Erkenntnis Gottes gestalte sich nur dann erfolgreich, wenn Herz (Liebe) und Verstand gleichermaßen eingesetzt werden.

<sup>481</sup> <https://www.songtexte.com/songtext/leonard-cohen/boogie-street-6bdb72e2.html>, 21.02.2025.

<sup>482</sup> W. Schüßler/M. Röbel, Einführung. Liebe – eine unendliche Geschichte, 11.

<sup>483</sup> Vgl. R. Brandscheidt, „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt“ (Jer 31,3). Dimensionen der Liebe zwischen Gott und Israel im Zeugnis des Alten Testaments, 161.

<sup>484</sup> Vgl. J. Brachtendorf, Die Emotionen bei Augustinus, 20.

<sup>485</sup> Vgl. R. Kany, *Via Caritatis*, 162.

D. h., sein Neuansatz in „De Trinitate“ besteht darin, vom „gläubenden, erkennenden, liebenden Subjekt“<sup>486</sup> zum erkennenden und liebenden Gott zu gelangen<sup>487</sup>.

3. Jede Liebe impliziert letztendlich Gottesliebe (!), und Gott selbst, so erklärt die Bibel, ist die Liebe schlechthin: „Mit der Liebe wird etwas oder jemand geliebt, und darum sind es drei: der Liebende, wer oder was geliebt wird und die Liebe“<sup>488</sup>.

Die „Liebe“ Gottes ist eine zentrale Thematik im *Alten* wie auch *Neuen Testament*: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist die Liebe.“ (1Joh 4,8). 1Joh 4,12 betont die Relation von Gottesliebe und Menschenliebe: „Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet.“ Auch 1Joh 16b fokussiert die enge Beziehung der göttlichen und menschlichen Liebe, während Eph 2,4/5 v. a. auf die große Liebe Gottes rekurriert. Entscheidend dabei sind die Analogie zwischen menschlicher und göttlicher Liebe und die tiefgehende Relation zwischen Gott und den Menschen, die sowohl von *Augustinus* wie auch von den neutestamentlichen Briefen betont wird. Im *Alten Testament* tritt diese Relation in ihren Anfängen zunächst hauptsächlich durch die natürliche Ordnung zu Tage, deren Aufrechterhaltung Gottes vordergründige Bestrebung darstellt. Hierbei geht es v. a. auch um Gerechtigkeit (wodurch der Bogen von Liebe zu Gottes sittlicher Güte gespannt ist):

<sup>486</sup> Ebd., 163.

<sup>487</sup> Ebd., 163: „Augustin lässt ab von den zahlreichen Versuchen seiner Vorgänger, die Trinität als einen Gegenstand *intentione recta* fassen zu wollen und wählt ein indirektes Verfahren. Der Gläubige, daran hatten die ersten sieben Bücher nichts geändert, glaubt an die Trinität, er liebt sie auch, weil er Gott liebt. Man liebt nur Gutes, und in jeder Liebe ist darum das Gute selbst, gewissermaßen als Maßstab, vorausgesetzt. Das Gute selbst aber ist mit Gott definitionsgemäß identisch. Dieser Gott soll nun, dem Glauben zufolge, die Trinität sein. Nun aber hatten die Bücher V bis VII zu der ernüchternden Erkenntnis geführt, dass wir mit den Mitteln der Theologie des vierten Jahrhunderts eigentlich nichts von der Trinität wissen, weil wir nicht logisch plausibel angeben können, ‚was‘ denn nun Vater, Sohn und Geist seien. Dennoch lieben die Gläubigen die Trinität. ‚Wer aber liebt, was er nicht kennt?‘“

<sup>488</sup> Vgl. ebd., 164.

Unser Begriff des Rechts trifft dabei nur einen Ausschnitt eines sehr viel umfassenderen Zusammenhangs, der als Korrespondenzverhältnis von menschlichem und göttlichem Tun gedacht war und nach modernem Verständnis „natürliche“ ebenso wie „soziale“ Prozesse umfasst. Das Gleichgewicht dieser Ordnung besteht nicht aus sich selbst, sondern bedarf ständiger Pflege, wie dies besonders eindrücklich das sogenannte Weinberglied Jes 5,1-7 verdeutlicht.<sup>489</sup>

*Hartenstein* beschreibt den tiefen unauslöschlichen Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit, der in diesem Beispiel deutlich wird. Es handle sich dabei, so *Hartenstein*, „für lange Zeit um keinen Gegensatz, sondern um *gleichsinnige bzw. komplementäre Aspekte der göttlichen Person*.“<sup>490</sup> Auch die prophetische Ehemetaphorik, wie auch die Bundeskonzeption<sup>491</sup> des *Alten Testaments* behandeln das bedeutende Thema göttlicher Liebe. Bei dieser Liebe handelt es sich prinzipiell um eine spezielle Art Beziehungsgeschehen, um ein solidarisches, wechselseitiges Füreinanderhandeln vor dem Hintergrund der erwähnten Ordnungskonzeption<sup>492</sup>.

*Hartenstein* erklärt, dass der letztgenannten Konzeption des „Füreinanderhandelns“ trotz „[...] aller Rechtsförmigkeit, in die hier die Interpretation des Gotteshandelns als Liebe eingebettet ist [...]“<sup>493</sup>, eine *emotionale* Komponente nicht abgesprochen werden dürfe<sup>494</sup>. Die tief empfundene emotionale „Liebe“ ist der Anker, die erste und wahrhaftigste Möglichkeit zur Gotteserkenntnis, die in der Vernunft gipfelt, ihr aber vorausgeht.

To say, ‘all the effects of compassion, only not the compassion itself,’ is to mock us. For the supreme effect of compassion is to give us the awareness that someone really and literally responds to our feelings with sympathetic appreciation. [...] ‘To love,’ it has been said, ‘is to wish to give

489 F. Hartenstein, *Personalität Gottes im Alten Testament*, 34.

490 Ebd., 34.

491 Vgl. ebd., 34.

492 Ebd., 34.

493 Ebd., 35.

494 Ebd., 35.

rather than to receive'; but in loving God we are, according to Anselm and thousand of other orthodox divines, forbidden to seek to give; for God, they say, is a totally impassive, nonreceptive, nonrelative being.<sup>495</sup>

Die anselmische Maxime, dass über Gott hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und demgemäß als Matrix für alle Attribute gilt, die mit „Vollkommenheit“ kompatibel sind, wurde von *Anselm* selbst dahingehend gedeutet, dass Gott emotionslos gedacht wurde. *Hartshorne* erachtet die Idee einer Emotionslosigkeit Gottes aus mehreren Gründen als nicht sinnvoll: zum einen gehe damit eine Ablehnung der Möglichkeit einher, mit Gott eine wahrhaftig soziale Bindung eingehen zu können. Zum anderen entfalle faktisch jede genuine Anteilnahme Gottes an menschlichem Leiden, an menschlichen Sorgen, Nöten und dergleichen, da Gott selbst in den genannten Empfindungen keinerlei Erfahrung aufweisen könne<sup>496</sup>. „It is,“ so *Hartshorne*, „as if he knew that we sorrow, but really he does not; for such knowledge could only be a relation.“<sup>497</sup>

Das Verfügen über Emotionen muss also nicht zwangsläufig als inkompatibel mit einem vollkommenen Sein betrachtet werden. Ganz im Gegenteil ist es denkbar, dass zu einem vollkommenen Sein notwendigerweise ein transzendent verstandener emotionaler Haushalt zählt. Nur dann, wenn Gott über die Fähigkeit verfügt, faktisch Anteil an menschlichen Erfahrungen zu haben, *weiß* er, was es bedeutet, zu lieben, zu leiden. Nur unter dieser Voraussetzung könne man wahrhaft und legitimerweise von einem Gott der Liebe und Barmherzigkeit sprechen. „Love in theology,“ so erklärt *Catherine Keller*, „names at once a relationship to the divine, and the divine itself. Love reveals the personal face and force of God.“<sup>498</sup>

*Paul Fiddes* beschreibt in „*The creative suffering of God*“ Elemente des Leidens, die charakteristisch für eine Emotion sind und die ebenfalls auf „Liebe“ anwendbar sind:

495 C. Hartshorne, *The Divine Relativity*, 55.

496 Vgl. ebd., 55.

497 Ebd., 55.

498 C. Keller, *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, 94.

- (a) “On the one hand it is a movement within a person’s psyche, a feeling, an emotion, an impulse. [...]”
- (b) “On the other hand it is a conditioning from circumstances and causes other than ourselves. This impact or constraint need not only be physical [...].”<sup>499</sup>

Liebe bedeutet zunächst ganz allgemein, ungeachtet der traditionell erfolgenden pauschalen Einteilung in „Eros” und „Agape”, personale Erfahrungen auf einer emotionalen Ebene miteinander teilen zu können. Liebe ist prinzipiell ein Beziehungsgeschehen und damit interaktiv. Ein hartes Urteil fällt *Charles Hartshorne*, wenn er erklärt: „Either God really does love all beings, that is, is related to them by a sympathetic union surpassing any human sympathy, or religion seems a vast fraud.”<sup>500</sup>

*Fiddes* pflichtet *Hartshorne* bei, indem er erklärt, “that a loving God must be a sympathetic and therefore a suffering God”<sup>501</sup>. Diese Schlussfolgerung sei unausweichlich, wenn zwei Kriterien erfüllt sein sollen: erstens, wenn legitim von Gott ausgesagt werden soll, dass er personal sei und zweitens, wenn die Behauptung, Gott sei Liebe irgendeiner erkennbare Kontinuität zu dem, was Menschen normalerweise als “Liebe” erfahren, aufweisen soll<sup>502</sup>. In der theologischen Tradition war diese Auffassung von „Liebe” allerdings nicht zwangsläufig anerkannt. Stattdessen wurde „Liebe” häufig nicht direkt als Emotion – und damit als etwas, dass eine negative Veränderung im Wesen hervorruft – betrachtet, sondern als „attitude and action of *goodwill* towards another person.”<sup>503</sup> Wahre Liebe sei demgemäß eben nicht das, was man weithin mit dem Begriff verbinde, und hätte primär nichts mit banalen menschlichen Gefühlen zu tun, sondern liege v. a. darin begründet, das Gute für jemand anderen *zu wollen* und *zu erlangen*<sup>504</sup>. Das mutet als eine rein intellektuelle Auffassung an, die das Problem eines gött-

499 P. S. Fiddes, *The Creative Suffering of God*, 47.

500 C. Hartshorne, *The divine relativity*, 25.

501 P. S. Fiddes, *The Creative Suffering of God*, 17.

502 Vgl. ebd., 17.

503 Ebd., 17.

504 Vgl. ebd., 17.

lichen Emotionshaushalts zu umschiffen versucht, dabei jedoch außer Acht lässt, was dem guten Willen vorausgeht: nämlich Liebe als *Gefühl*.

Eine Mutter beispielsweise will i. d. R. nur das Allerbeste für ihr Kind. Die Gründe ihres guten Willens scheinen klar zu sein: weil sie es liebt. Nicht intellektuell, nicht, weil es vernünftig oder pflichtgemäß ist, oder moralisch verpflichtend, sondern weil ein *Gefühl*, eine *Emotion* besteht, welche die engste denkbar mögliche Bindung zwischen zwei Geschöpfen zustande bringt. Ein Mensch kann scheitern in seiner Liebe, in seinem Wunsch, für den anderen nur das Beste zu wollen, weil er nicht allwissend, nicht allmächtig ist. Für Gott stellt diese Begrenzung seines liebenden Willens kein Problem dar, da er sowohl allwissend als auch allmächtig ist. Vollkommene göttliche Liebe, so muss vorsichtig formuliert werden, kann aus zwei wichtigen Gründen nicht rein intellektuell gedacht werden:

1) An die Annahme, dass Gott personal verstanden wird, ist die Bedingung gebunden, ein *soziales* Wesen zu sein. Personalität ist bedingt durch ein interaktives Beziehungsgeschehen zu anderen. Da Gott transzendent und vollkommen ist, ist er nicht notwendigerweise an andere immanente und unvollkommene Wesen gebunden. Innertrinitarisch jedoch lässt sich das soziale personale Wesen und Sein Gottes zumindest in Grundzügen als soziales, interaktives Geschehen nachvollziehen. Da Menschen als personale Geschöpfe Gottes betrachtet werden und daher ebenfalls als Personen zählen, steht Gott in einer Relation zu ihnen. Eine genuine Relation allerdings kommt nicht allein durch intellektuelle Bindung zustande. Dafür ist überdies eine emotionale Bindung notwendig. So differenziert *Augustinus* zwischen Emotionen und moralischen Handlungen, soweit sie die als vollkommen betrachtete Liebe Gottes betreffen<sup>505</sup>. *Anselm* pflichtete dem Kirchenvater bei, indem er die These vertrat, “that while God’s mercy is not actually compassionate (in the sense of suffering sorrow with us), it seems to us *as if* God were compassionate when we receive the effects of his mercy in our experience”<sup>506</sup>. Für *Thomas von Aquin* sei die gött-

505 Vgl. ebd., 17.

506 Ebd., 17.

liche Liebe nichts anderes als purer *“intellectual appetite”*<sup>507</sup>. Die Frage wurde jedoch bereits diskutiert, ob ein so grundsätzlich emotional tiefgreifendes und damit bedeutungsschweres Phänomen wie „Liebe“ – noch dazu in göttlicher Vollkommenheit – hinreichend als bloßes intellektuelles Begehren oder guter Wille umschrieben werden kann. Die Auffassung, dass Gott mit dem Menschen nicht nur intellektuell, sondern tatsächlich mit-*fühlt*, *sym-pathisch* ist, mit-*leidet*, hat sich mittlerweile gravierend gewandelt, was nicht zuletzt auch mit einer veränderten Betrachtungsweise des göttlichen Attributes der Vollkommenheit zusammenhängt<sup>508</sup>.

Die Annahme göttlichen Mitleids und Mitgefühls<sup>509</sup> im Sinne einer emotionalen Regung wird u. a. deshalb als problematisch angesehen, bedeutet dies doch, dass emotional bewegt werden nichts anderes ausdrückt als *Veränderung zu erfahren*<sup>510</sup>. Richard Creel verteidigt die traditionelle Sichtweise<sup>511</sup>. Es sei keineswegs nötig, einen Gott anzunehmen, der fähig ist, wahrhaft mitzuleiden, mitfühlen zu können. Ein häufiges Argument besteht darin, zu behaupten, dass Menschen bewundernswert seien, die sich gegen Armut und Ungerechtigkeit einsetzen und dabei stets heiter verbleiben, ob sie nun erfolgreich oder erfolglos sind. Unbestreitbar gibt es Menschen, die anderen Menschen selbstlos helfen und ein heiteres, ausgeglichenes Wesen besitzen. Ist dies jedoch ein Hinweis auf ihre Emotionslosigkeit?

Hierbei ist erstens nach der Motivation selbstlosen Handelns zu fragen. Selbstloses Handeln muss nicht unbedingt Liebe voraussetzen, vermutlich aber wird man durch ein allgemeines Gefühl *bewegt*, z. B. der Freude daran, anderen Menschen zu helfen. Ganz genauso wie auch das angesprochene heitere und ausgeglichene (Glücks-)*Gefühl*. Wird Gott als ein personales Wesen betrachtet, dessen Vollkommenheit sich zwar deutlich von anderen personalen Wesen unterscheidet, so scheint

507 Ebd., 17.

508 Vgl. A. Kreiner, Gott im Leid, 166.

509 Vgl. C. Pinnock, Most moved mover, 27: “Augustine was wrong to have said that God does not grieve over the suffering of the world; Anselm was wrong to have said that God does not experience compassion; Calvin was wrong to have said that biblical figures that convey such things are mere accommodations to finite understanding.”

510 Vgl. P. S. Fiddes, The Creative Suffering of God, 18.

511 Vgl. R. E. Creel, Divine Impassibility.

doch eine gemeinsame Grundlage darzustellen, um überhaupt in Relation zueinander zukommen: Emotionen, die dafür notwendig sind. Besonders eben „Liebe“ in all ihren unterschiedlichen Facetten als zutiefst bindende und elementare Voraussetzung von Beziehungen. Gegenwärtig stellt das Postulat einer potentiellen Veränderung des göttlichen Wesens kein Problem mehr dar, was den Aspekt göttlicher Vollkommenheit anbelangt. Auch eine veränderte Auffassung von Temporalität trägt elementar dazu bei. Ein eternalistisches Verständnis bedeute, dass die göttliche Ewigkeit als Überzeitlichkeit im Sinne von Zeitenthobenheit begriffen werden müsse<sup>512</sup>. Wenn Gott überzeitlich, also außerhalb der Zeit existiert, und Zeit mit Veränderung gleichzusetzen ist, dann müsste er in der Tat unveränderlich sein. Fraglich bleibt bei einer solchen Annahme aber, inwiefern dann Gott Schöpfer sein, in eine Beziehung mit den Menschen treten und in *Jesus Christus* die Erlösung der Menschheit bewirken kann. Fraglich bleibt überdies, wie ein solcher unveränderlicher Gott mit dem lebendigen und vielfältigen Attributen versehenen Gottes Israels, *Jahwe*, in Einklang gebracht werden kann.

Ausgehend von diesen Prämissen scheint eine temporalistische Lösung die logisch widerspruchsfreiere Variante darzustellen. Unter Voraussetzung der Hypothese, dass Gottes Wesen sich durch Vollkommenheit, Ewigkeit, Personalität, und Veränderlichkeit auszeichnet, ist m. E. die Überzeugung legitim, dass er über GMPs verfügen könnte. Darunter fällt auch Liebe. Wenn *Jesus* Nächstenliebe und Feindesliebe predigt und mahnt, den Versuch zu unternehmen, sich Gott in seiner Vollkommenheit anzunähern, dann ist ein entscheidender Hinweis auf vollkommene göttliche Liebe gefunden.

*Pinnock* erklärt, wenn man sich an das biblische Zeugnis des christlichen Gottes halte, dann werde Gott nicht mehr als eine „mathematical oneness“ betrachtet, sondern vielmehr als „unity that includes diversity“<sup>513</sup>. Die logische Konsequenz dessen, so *Pinnock*, lautet wie folgt:

512 A. Kreiner, *Gott im Leid*, 166.

513 C. Pinnock, *Most moved mover*, 27.

“God’s steadfastness will not be seen as a deadening immutability but constancy of character that includes change;”<sup>514</sup>

Clark Pinnock arbeitet die besonderen Aspekte der Liebe Gottes als Gottes zentrale Eigenschaft (“The story is about the power of love, not about any love of power.”<sup>515</sup>) in seinem Werk „*Most moved mover. A Theology of God’s Openness*“ heraus und hebt besonders deren metaphysischen Stellenwert und das notwendige Vorausgehen vor der Freiheit des Menschen hervor<sup>516</sup>. Weil Gott „Person“ ist, und der Mensch als freie geschöpfliche Person erschaffen wurde, ist eine relationale Beziehung zwischen Gott und Mensch möglich; weil er Liebe ist, *möchte* Gott eine Beziehung zum Menschen aus freien Stücken<sup>517</sup>. Alle weiteren GMPs, wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gnade u. Ä., scheinen ohne die Grundlage von gewissen Emotionen, wie Mitgefühl und Zuneigung nicht möglich zu sein. Menschen, die mit Liebe aufwachsen, geliebt werden und lieben können, sind zu Empathie fähig, was die Grundlage für wichtige Stützpfiler einer Gesellschaft wie Gerechtigkeit, Respekt, Toleranz u. Ä. bildet. Hier ist nicht von metaphorischer Liebe die Rede. In der Trinität ist Gott sich selbst verschenkende Liebe. Insofern sie vollkommene Liebe ist, ist sie transzendent und damit göttliche Liebe, jedoch in einem maximal analog und nicht in einem vollständig anders gemeinten Sinn<sup>518</sup>.

Personhood, relationality and community are more central to our understanding of God than independence and control.<sup>519</sup>

Für die eingangs gestellte Frage nach Gottes potentieller Kränkungsanfälligkeit bedeutet das: geht man von einer vollkommenen Liebe Gottes aus, schließt diese Überzeugung eine potentielle Kränkungsanfälligkeit aus. Vollkommene Liebe ist u. a. deshalb vollkommen, weil

514 Ebd., 27.

515 Ebd., 4.

516 Vgl. ebd., 3: “Love and not freedom was our central concern because it was God’s desire for loving relationships which required freedom.”

517 Vgl. ebd., 4.

518 Vgl. ebd., 31.

519 Ebd., 29.

kein Zeitpunkt existiert, zu dem sie nicht da ist. Vollkommene Liebe aber schließt jede Kränkungsempfindung aus. Gott ist als vollkommene „Person“ nicht abhängig von anderen Personen. Er ist allwissend und allmächtig. Damit aber bietet er keinerlei Möglichkeit, seine göttliche Person kränken oder verletzen zu können. Auch seine göttliche „Ehre“ kann nicht verletzt werden und muss somit auch nicht wiederhergestellt werden. Somit ist auch im NKTh eine potentielle Kränkungsanfälligkeit auszuschließen.

## 2.3 Fazit oder: Day is Done

In diesen ersten beiden Kapiteln dieser Dissertation ging es um einige komplexe Themenbereiche: Zunächst galt es, die Herausforderung zu bewältigen, ob „Blasphemie“ möglichst präzise und umfassend definiert werden kann und wenn ja, auf welche Weise. In einem nächsten Schritt wurde auf der Basis von Sprechakttheorien ein definitiorisches Kommunikationsmodell zu „Blasphemie“ aufgestellt, das zwei Funktionen erfüllen soll: zum einen wurde gezeigt, wie „Blasphemie“ überhaupt zu Stande kommt und zweitens, was man unter dem Begriff „Blasphemie“ verstehen kann. In diesem Zusammenhang erschien es sinnvoll, verschiedene Dimensionen von „Blasphemie“ zu unterscheiden:

1. Die theologische Dimension von „Blasphemie“
2. Die ideologiekritische Dimension
3. Die psychologische Dimension

Um die ausführliche Darstellung der ersten theologischen Dimension ging es im zweiten Kapitel. Gemeint ist damit konkret „Blasphemie“ als Gotteslästerung. Nach Klärung der Frage, was unter „Gotteslästerung“ zu verstehen ist, musste überdies überprüft werden, ob „Blasphemie“ irgendeine faktische Auswirkung auf Gott haben könnte. Hier ging es um den heiklen Sachverhalt, ob Gott faktisch gekränkt bzw. verletzt werden kann?

Um diese komplexe Thematik sachlich aufarbeiten zu können, wurden christliche Überzeugungen einer Analyse unterzogen. Zwei elementare Überzeugungsstränge standen hier zur Diskussion. Zunächst

wurden Überzeugungen untersucht, die unter den sog. „Klassischen Theismus“, κTh, subsumiert werden können. Diese Überzeugungen zeichnen sich insbesondere durch die Auffassung aus, dass Gott immutabel und impassibel gedacht wird. Folgt man dieser Überzeugung strikt, dann scheint zumindest m. E. die Konklusion berechtigt, dass im κTh die Frage, ob „Blasphemie“ als Beleidigung oder Lästerung Gottes irgendeine Relevanz ihm gegenüber besitzt, mit einem klaren „Nein“ beantwortet werden kann. „Blasphemie“ vermag Gott im κTh nicht zu verletzen oder zu kränken. Aufgrund der hier formulierten Prämissen muss eine Beleidigung, um wirkmächtig sein zu können, sozusagen auf sprichwörtlichen fruchtbaren Boden fallen. D. h., der Beleidigte, der „Blasphemisch Beleidigte“, in diesem Fall „Gott“ müsste nicht nur über die Disposition Kränkungsanfälligkeit verfügen, sondern auch konkret eine Kränkung empfinden können. Diese Emotion müsste aber nach den Überzeugungen des κTh ewig und unveränderlich sein, da er immutabel gedacht wird. Da die Annahme eines ewig unveränderlich gekränkten Gottes wenig sinnvoll erscheint, lautet das Resümee: Gott kann nach den Überzeugungen des κTh zwar über die Disposition Kränkungsanfälligkeit verfügen, jedoch nicht über die Emotion des Gekränktseins. Damit aber verläuft jede „blasphemische“ Äußerung ins Leere. Somit entsteht auch kein Gefälle, kein Verletzen der göttlichen Ordnung, die z. B. gerächt oder wiederhergestellt werden müsse.

Bei Überzeugungen dagegen, die in dieser Arbeit unter den hier als „non-klassisch“ bezeichneten Theismus, ΝκTh, subsumiert werden, gestaltete sich die Beantwortung der Frage nach einer „blasphemischen“ Beleidigung Gottes etwas komplizierter. Eine der wichtigsten Prämissen des ΝκTh besteht in der Annahme, Gott verfüge über Emotionen, über Gefühle. Unter Gottes Liebe, Barmherzigkeit und Mitgefühl werden faktisch Emotionen verstanden, wenngleich sie sich auch von den menschlichen unterscheiden. Lautet die Prämisse also, dass Gott über Emotionen verfügt, gerät man unweigerlich zu der Frage: Ist „Blasphemie“ gegenüber Gott möglich, wenn er empfinden, fühlen kann? Kann oder muss Gott hier notwendigerweise als kränkungsempfänglich betrachtet werden? Auch das wurde diskutiert.

Den Ausgangspunkt der Diskussion bildete hier die basale Annahme einer göttlichen Vollkommenheit, die in christlichen Überzeugungen

von immenser Bedeutung ist. Kurz zusammengefasst lässt sich festhalten, dass die Annahme göttlicher Vollkommenheit entschieden einer Kränkungsanfälligkeit zu widersprechen scheint. Kränkungsanfälligkeit wird i. d. R. als negative Eigenschaft verstanden<sup>520</sup>. Die Folgen einer unbehandelten Kränkung können für den Menschen verheerend sein<sup>521</sup>. Kränkungen sind subjektiv, der Begriff kann schwerlich exakt definiert werden, da man Kränkungen weder präzise objektivieren noch quantifizieren kann. Kränkungen sind nicht messbar<sup>522</sup>. Häufig geschehen sie sogar unbewusst und unabsichtlich<sup>523</sup>. Der Psychotherapeut *Reinhard Haller* beschreibt als charakteristische Voraussetzungen für Kränkungsanfälligkeit wie folgt:

Typische Vulnerabilitätsfaktoren sind Geburtsschäden und Entwicklungsdefizite, schwierige Temperamentsmerkmale, chronische Krankheiten und Belastungen, andauernde Spannungen, permanente Sorgen oder unsichere Bindungen sowie geringe Fähigkeiten zur Selbstregulation. [...] Besondere Anfälligkeit für Kränkungen zeigen [...] Menschen mit Selbstwertzweifeln und Minderwertigkeitsgefühlen.<sup>524</sup>

*Haller* erklärt, dass Kränkungsanfälligkeit oft auf Liebesmangel in der frühkindlichen Phase beruhe und diese als neurotischen Störungen bezeichneten Zustände häufig zu einem „[...] steten Gefühl der Unvollkommenheit, des Versagens, des Nicht-Geliebtseins [...]“<sup>525</sup> führen würden. Kränkungsanfälligkeit wird somit faktisch eher als negative Eigenschaft eingeordnet.

Nach den christlichen Gottesvorstellungen jedoch ist Gott vollkommen und allmächtig. Aufgrund seiner Vollkommenheit und seiner Allmacht steht er in jeder Hinsicht über seinen Geschöpfen. Der christliche Gott zeichnet sich überdies durch vollkommene Liebe

520 Vgl. R. Haller, Die Macht der Kränkung, 9: „Da Kränkungen das Individuum in seinem Innersten, im Kern der Persönlichkeit treffen, erleben wir sie als Generalangriff auf das gesamte Ich. Sie führen zu einer nachhaltigen Erschütterung des Selbst und seiner Werte.“

521 Vgl. ebd., 11-12.

522 Vgl. ebd., 19.

523 Vgl. ebd., 19.

524 Ebd., 25.

525 Ebd., 25.

aus. Vollkommene Liebe aber und Kränkungsanfälligkeit lassen sich schwerlich widerspruchsfrei in einem Satz behaupten. Menschen werden gekränkt, wenn eine Beleidigung auf fruchtbaren Boden fällt, sie sich nicht ernst genommen oder missverstanden fühlen. Sie können gekränkt werden, da sie sich des Umstands, nicht vollkommen zu sein, bewusst sind. Sie sind definitiv nicht von vornherein allem gewachsen, fühlen sich bestimmten Situationen ausgeliefert und ohnmächtig<sup>526</sup>. So entsteht zwischen dem Kränkenden und dem Gekränkten ein Gefälle, ob dieses nun bewusst oder unbewusst provoziert wird. Treffen die von *Haller* postulierten Voraussetzungen einer Kränkungsanfälligkeit zu, dann scheint die Schlussfolgerung, Gott als vollkommenem und vollkommen liebendem, wie auch allmächtigem Wesen, Kränkungsempfänglichkeit zuschreiben zu wollen, m. E. nicht plausibel.

Sei blutig, kühn und fest, lach aller Toren:  
Dir schadet keiner, den ein Weib geboren;  
Kein solcher kränkt Macbeth.

*William Shakespeare*  
(*Macbeth*, 4. Akt, 1 Szene).

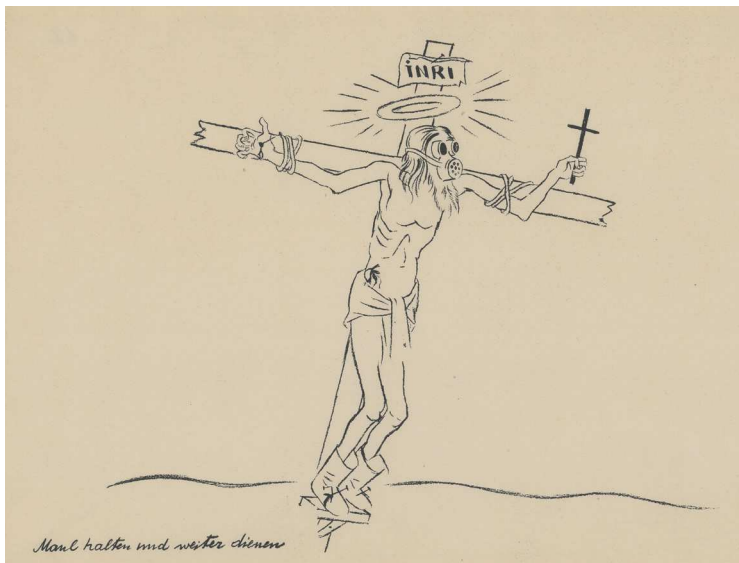
526 Vgl. S. Nitsche, „Je suis Charlie“, 345-347.



# Dritter Akt: Die ideologiekritische Dimension von „Blasphemie“

“Brian: I am NOT the Messiah!  
Arthur: I say you are Lord,  
and I should know.  
I’ve followed a few.”

*Monty Pythons, Life of Brian*



1 George Grosz, *Maul halten und weiter dienen*, 1928, Manualliefdruck, 16,8 x 25,8 cm  
Akademie der Künste, Berlin, Kunstsammlung, Inventar-Nr.: DR 5846.9  
© Estate of George Grosz, Princeton, N.J. / VG Bild-Kunst, Bonn 2025

### 3.1 „Blasphemie“ als ideologiekritischer Indikator bzw. Faktor

Im vorhergehenden Kapitel wurde über „Blasphemie“ als Gotteslästerung referiert, über die spezifische Bedeutung dieses Aspekts und die Frage, ob die Annahme berechtigt ist, dass Gott kränkungsanfällig gegenüber Lästerungen bzw. Beleidigungen ihm gegenüber gedacht werden kann. Diese Thematik wurde anhand differenter christlicher Überzeugungen von Gott kontrovers diskutiert.

In dem dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit soll ein weiterer elementarer Aspekt von „Blasphemie“ behandelt werden. Dieser Aspekt wird hier als sog. „ideologiekritische Dimension“ von „Blasphemie“ bezeichnet. „Blasphemie“ fungiert hier als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator<sup>2</sup>. Damit ist gemeint, dass das Phänomen „Blasphemie“ als Kritik an eingängigen, bestehenden Normen und Werten bzw. der religiösen Orthodoxie oder bestimmten religiösen Weltanschauungen verstanden wird. Einige ausgewählte Fallbeispiele werden in den folgenden Kapiteln zeigen, ob die These einer „Blasphemie“ als ideologiekritischen Variante in Erwägung gezogen werden kann. An erster Stelle ist es zunächst jedoch sinnvoll, sich erneut das definitorische Kommunikationsmodell von „Blasphemie“ vor Augen zu führen (hier spezifisch als „ideologiekritische“ Variante), um ein besseres Verständnis für das Phänomen entwickeln zu können:

2 M. E. scheint der Begriff durchaus gerechtfertigt, die Gründe werden in den folgenden Kapiteln dargelegt.

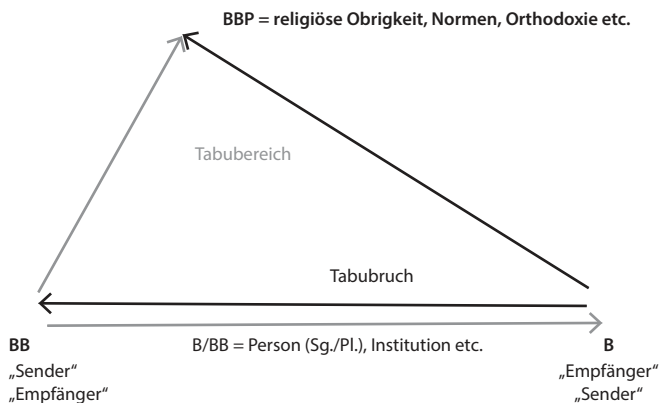


Abb. 3: „Blasphemie“ als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator

Die Funktionsweise des Kommunikationsmodells zu „Blasphemie“ i. A. wurde bereits im ersten Kapitel beschrieben. Um eine schlichte Wiederholung zu vermeiden, soll an dieser Stelle ausschließlich auf die kommunikative Funktion von „Blasphemie“ als Ideologiekritik verwiesen werden. Die beiden Kommunikationspartner, der „Blasphemisch Beleidigte“ (BB) und der „Blasphemiker“ (B) sind wechselseitig „Sender“ und „Empfänger“. BB bestimmt auch in diesem spezifischen Fall prinzipiell BBP, das „Heilige“. Hier ist BBP variabel besetzbar mit z. B. bestimmten religiösen Normen, Orthodoxie, religiösen Anschauungen, der religiösen Obrigkeit und dergleichen. B stellt diese Dinge in Frage, zweifelt sie an, lehnt sie ab, und/oder attackiert sie. Dadurch kommt es zu der nun schon bekannten Dreiecksbeziehung, die den Tabubereich von BB definiert, was durch den von B provozierten intendierten oder nicht intendierten Tabubruch deutlich wird.

Voraussetzung dafür, dass das „blasphemische“ Kommunikationsmodell zustande kommen kann, ist ein gemeinsamer gesellschaftlicher Kontext von B und BB bzw. ein gemeinsames Verständnis der jeweils betroffenen Religion. Damit ist gemeint, dass B zumindest prinzipiell über ein kognitives Mindestwissen von BBP verfügt und somit weiß, was darunter verstanden wird. Kurz zusammengefasst: BB bestimmt BBP. B kommuniziert eine Aussage bzw. Meinung über BBP, das von BB als zumindest ablehnend, abweisend und/oder abwertend empfunden wird.

Die Intention von B spielt hier zunächst keine große Rolle. BB identifiziert sich in graduell unterschiedlich möglichen Abstufungen mit BBP. So richtet sich die Äußerung von B nicht ausschließlich gegen das „Heilige“ (von BB definiert), sondern zugleich auch gegen BB selbst. Deshalb reagiert BB (beleidigt, betroffen, verletzt und/oder eine potentielle Gefahr fürchtend) auf die „blasphemische“ Äußerung von B.

Dadurch wird der Tabubereich von BBP konturiert und der Tabubruch von B ersichtlich. Das Kommunikationsmodell von „Blasphemie“ als ideologiekritischem Faktor bzw. Indikator soll im Folgenden noch einmal anhand eines Sprachbeispiels konkret dargestellt werden. Die in der vorliegenden Arbeit vertretene These von „Blasphemie“ als Ideologiekritik lässt sich schematisch in etwa wie folgt darstellen:

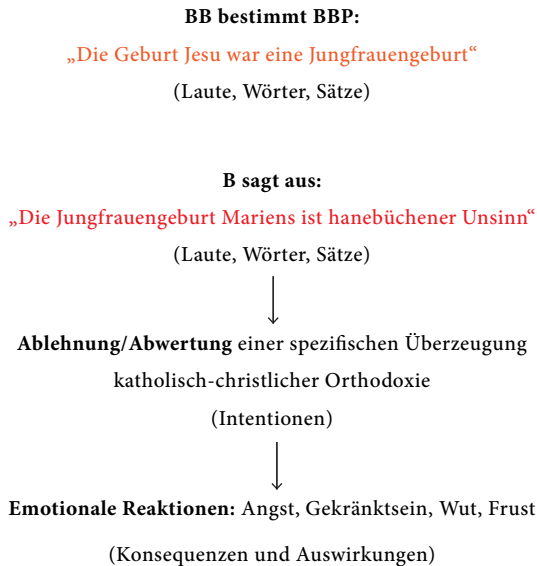


Abb. 4: „Blasphemie“ als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator

In dem folgenden Kapitel soll die These, dass „Blasphemie“ eine ideologiekritische Dimension hat, zunächst anhand eines mikrohistorischen Falls exemplarisch überprüft werden. Als klassisches Fallbeispiel soll

der Fall *Thomas Aikenhead* herangezogen werden. Im Anschluss wird diese Vorlage einer genaueren Analyse unterzogen.

## 3.2 Der Fall Thomas Aikenhead

### 3.2.1 Ein „blasphemischer“ Märtyrer

Der 8. Januar 1697 ist ein Freitag. Jener Freitag wird in die Geschichte eingehen als der Tag, an dem ein ca. zwanzigjähriger Medizinstudent in *Edinburgh* namens *Thomas Aikenhead*, der in etwa seit seinem neunten Lebensjahr Vollwaise ist, wegen „Blasphemie“ hingerichtet wird. *Thomas Aikenhead* wird am Galgen sterben. Er wird der letzte sein, der in Großbritannien wegen „Blasphemie“ zum Tode verurteilt wird<sup>3</sup>. Die Umstände und Konditionen, die zu diesem unendlich grausam anmutenden Ende führten, sind komplexer Natur. Eine Analyse des Falls „*Aikenhead*“ kann nur im Rahmen des historischen Kontexts mit allen gegebenen Prämissen und Umständen erfolgen. Um sich so gut wie möglich auf das gegebene „*mindset*“ einstellen zu können, bietet es sich an, nicht mit dem Anfang, sondern mit dem Ende zu beginnen. Am frühen Nachmittag des 8. Januar 1697 wird *Thomas Aikenhead* aus seiner Gefängniszelle im sog. *Edinburgher St. Giles Tolbooth*<sup>4</sup> geholt, um seinen letzten Gang zum Galgen anzutreten. Zwei Wochen zuvor wurde er, aufgrund der Anklage, „Blasphemie“ begangen zu haben, im *Tolbooth* inhaftiert<sup>5</sup>.

Nach der endgültigen Verkündigung des Todesurteils wird *Aikenhead* nun auf einem ca. einstündigen Weg zu dem sog. „*Gallowlee*“ begleitet. Der junge Mann übergibt zwei Dokumente während einer kurzen Pause „near the mercat cross“<sup>6</sup>: „one an intellectual autobiography that was both a justification for his religious scepticism and

3 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 79; L. Levy, *Blasphemy*, 234.

4 Vgl. D. Nash, *The Uses of a Martyred Blasphemer's Death: The Execution of Thomas Aikenhead, Scotland's Religion, the Enlightenment and Contemporary Activism*, 20.

5 Vgl. M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 1.

6 *Ebd.*, 1.

an expression of regret, and the other a covering letter adressed to his 'friends,' pleading his true remorse.”<sup>7</sup>

Der Weg des Todgeweihten zum „Gallowlee“ verläuft *Graham* zufolge nach einem bestimmten, stark religiös konnotierten Procedere ab: nach dem Aushändigen der beiden Dokumente bittet *Aikenhead* die beiden anwesenden „minister“ *James Webster* und *George Meldrum*, für ihn Gebete zu sprechen. Seiner Bitte wird unverzüglich nachgekommen und zwar „publicly“<sup>8</sup>. Im Anschluss daran spricht *Aikenhead* selbst einige Gebete, „specifically invoking the Trinity, one of the aspects of Christian doctrine that he had been accused of ridiculing.”<sup>9</sup>

Nun erst wird seine letzte Reise fortgesetzt. Die Bibel hält er dabei fest mit den Händen umklammert<sup>10</sup>. Auch diese beschriebene Vorgehensweise erinnert an ein religiöses Ritual<sup>11</sup>, das wiederum *Graham* zufolge einem bestimmten Zweck, nämlich einer eindringlichen Warnung an die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, zu dienen scheint:

[...] hence the prayers, the symbolic use of the Bible and the plentiful opportunities for the condemned to warn others to avoid his miserable fate and assure them that he accepted the justice of what was about to happen.<sup>12</sup>

*Aikenheads* Bestrafung scheint zumindest teilweise als Schau-Prozess inszeniert zu werden, um die religiöse und staatliche Macht in der Öffentlichkeit deutlich zu machen<sup>13</sup>. *Graham* bezeichnet die öffentliche Hinrichtung als Resultat eines staatlich kontrollierten Prozesses, der aber nichtsdestotrotz einem gravierenden religiösen Einfluss unter-

7 Ebd., 1.

8 Ebd., 1.

9 Ebd., 1.

10 Vgl. ebd., 1.

11 Vgl. ebd., 1: “A public execution such as this one was in large measure a religious ritual – hence the prayers, the symbolic use of the Bible and the plentiful opportunities for the condemned to warn others to avoid his miserable fate and assure them that he accepted the justice of what was about to happen.”

12 Vgl. ebd., 1-2.

13 Ebd., 2: “But the act [a public execution] itself was the result of a process controlled by the state, and its agents were present in force. Aikenhead was flanked by two columns of troops, which suggests that the authorities feared some kind of disturbance.”

liegt. Die Prozession wird von Truppen begleitet, was *Graham* als Zeichen für die Angst der Autoritäten vor öffentlichen Störungen wertet. Die Prozession führt am *mercat cross* vorbei, die *High Street* entlang, vorbei an der „*Tron Kirk*“, wo *Aikenhead* einige seiner „blasphemischen“ Äußerungen getätigt haben soll, durch den sog. „*Netherbow Port*“, der in das „*Canongate*“-Viertel führt. *Graham* skizziert den letzten Teil des Wegs wie folgt:

After passing through the Netherbow Port, which led into the top of Canongate (a neighbourhood recently devastated by a severe fire), they turned left, and headed down Leith Wynd, passing between Trinity Hospital and Kirk on the left, and the Correction House and the Paul's Work orphanage on the right, with Calton Hill looming behind. Past the hill they turned to the north-east, and marched down the roads towards the port of Leith, roughly following the Leith Walk of today. At this point they would have left the built-up area of Edinburgh. At the formal boundary between Edinburgh and Leith [...], they stopped and turn left. Here was the Gallowlee, the execution site reserved for those guilty of the most heinous crimes.<sup>14</sup>

„Blasphemie“ besitzt einen besonderen Status. Als sowohl religiöse Sünde wie auch soziokulturelles Delikt<sup>15</sup> verfügt das Phänomen über das Potenzial, unter bestimmten Umständen als hochgefährlich eingestuft werden zu können. Grundlage dafür bildet die Auffassung, dass nicht nur die weltliche oder geistliche Autorität, sondern eben auch Gott selbst attackiert wird. So soll *Aikenhead* eben nicht am sog. „*Grassmarket*“ exekutiert werden, wie gewöhnliche Diebe, Mörder oder auch Frauen, die der Hexerei bezichtigt wurden<sup>16</sup>. *Aikenhead* wird ganz offenkundig als Gefahr für die politische und soziale Ordnung betrachtet. In so einem brisanten Fall war der sog. „*Gallowlee*“ vorgesehen. Wie bereits im ersten Kapitel deutlich wurde, verfügt „Blasphemie“ auch als soziokulturelles und politisches Phänomen bzw. Problem über einen

<sup>14</sup> Ebd., 2.

<sup>15</sup> Vgl. K. Kupczynska, Gotteslästerung in der US-amerikanischen Protestkultur der 1960er, 231-248.

<sup>16</sup> M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 2.

elementaren religiösen Bezug<sup>17</sup>. Nach Erreichen des *Gallowlee* scheint *Aikenhead* sein bevorstehender Tod erst in vollem Ausmaß bewusst zu werden, er zeigt sich nach Augenzeugen „surprised and terrified for death“<sup>18</sup>. Das vorgeschriebene Procedere ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Im Angesicht des Galgens und damit des drohenden bevorstehenden Todes, wird er noch einmal dazu angehalten, seine „blasphemischen“ Vergehen zu bezeugen und einen Teil des 51. Psalms zu singen<sup>19</sup>. Nach einigen weiteren Gebeten, die scheinbar aufrichtige Reue missen lassen, wird dem jungen Medizinstudenten *Thomas Aikenhead* ein Umhang übergeworfen und er wird gehängt.

Those hanged rarely died instantly, so onlookers probably would have watched him shudder for several minutes as he twisted in the chilly January breeze and gathering darkness, fists clenched, nose and mouth oozing bloody mucus, gradually suffocating. The moment of death was often marked by the appearance of stains as the victim's bladder and bowels released their contents.<sup>20</sup>

Später wurde *Aikenheads* Leichnam am Fuß des Galgens begraben. Sein Leben war beendet. Die Geschichte eines „blasphemischen“ Märtyrers aber war geboren.

### 3.2.2 Eine Bühne für „Blasphemie“

Nach der Beschreibung des märtyrerhaft erscheinenden Todes eines vermeintlichen „Blasphemikers“ ist es angebracht, sich den Fall gerade aus heutiger Perspektive noch einmal genauer anzusehen. Vor allem, wenn man den Zeitpunkt bedenkt, an dem *Thomas Aikenhead* sein junges Leben aushauchte: im 17. Jahrhundert, gegen Ende der Frühen Neuzeit,

17 Vgl. BBP, das „Heilige“.

18 M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 2: Der Augenzeuge Sir John Clerk of Penicuik berichtet davon.

19 Vgl. ebd., 2.

20 Vgl. ebd., 3.

die bereits den Beginn der Aufklärung und Säkularisierung markierte<sup>21</sup>. Es wurde bereits in den ersten beiden Kapiteln ersichtlich, dass der jeweilige historische wie kulturelle Kontext für „Blasphemie“ von entscheidender Bedeutung ist<sup>22</sup>. In diesem Zusammenhang wurden bereits einige Prämissen genannt und genauer betrachtet, die scheinbar gegeben sein müssen, um überhaupt von „Blasphemie“ sprechen zu können.

Auch im Fall *Aikenhead* handelt es sich um ein komplexes Konglomerat unterschiedlicher facettenreicher Spezifika. Es erscheint somit sinnvoll, eben jene hier involvierten spezifischen Faktoren einer genaueren Analyse zu unterziehen. Dadurch kann es gelingen, ein besseres Verständnis des Phänomens „Blasphemie“ i. A. und in diesem speziellen mikrohistorischen Fall zu erzielen, was *Graham* bereits in eindrucksvoller Weise gezeigt hat. Zunächst sei noch einmal auf den zeitlichen Faktor hingewiesen: im Jahr 1696 wird *Thomas Aikenhead* wegen „Blasphemie“ angeklagt und verurteilt. 1696 scheint ein immens schweres Jahr für *Edinburgh* gewesen zu sein. *Michael Graham* drückt es folgendermaßen aus: “[...] one of the bleakest and most troubled years in Edinburgh’s long history.”<sup>23</sup>

Die wirtschaftliche Situation Schottlands befand sich in einem desaströsen Zustand<sup>24</sup>. Eine seit bereits vier Jahren währende Hungersnot nahm im Jahr 1696 noch gravierendere Ausmaße an:

21 Vgl. <https://www.izea.uni-halle.de/forschung/a-ideen-praktiken-institutionen/1-kulturmuster-der-aufklaerung/saekularisierung-ein-kulturmuster-der-aufklaerung.html>, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/das-junge-politik-lexikon/321226/saekularisierung/#:~:text=Abkehr%20von%20den%20Geboten%20der%20Religion&text=Erst%20als%20die%20geistige%20Bewegung,%E2%80%9ES%C3%A4kularisierung%E2%80%9C%20beschreibt%20diesen%20Prozess>, <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011508/2012-01-06/>, 12.06.2024.

22 Vgl. u. a. G. Schwerhoff, Verfluchte Götter, D. Nash, The Uses of a Martyred Blasphemer’s Death: The Execution of Thomas Aikenhead, Scotland’s Religion, the Enlightenment and Contemporary Activism.

23 Vgl. M. Graham, The Blasphemies of Thomas Aikenhead, 53.

24 Vgl. ebd., 54: “While the economy of late seventeenth-century Britain was fairly diverse and well developed compared to those of other European states and regions, Scotland lagged well behind England within the British framework. It was overwhelmingly rural, and its only significant exports were sheep and cattle (of their hides) and cloth.”

It was a year of famine, the fifth of what came to be called ‘the seven ill years.’ The harvest of 1695 was particularly thin, and that of 1696 would be even worse, with high food prices, unemployment and starvation.<sup>25</sup>

Der Krieg mit Frankreich währte bereits seit 1689, der sog. „Neunjährige Krieg“ bzw. „*King William’s War*“<sup>26</sup> und er tat ein Übriges, um auch noch dem verbleibenden Handel *Schottlands* mit *Europa* den sprichwörtlichen Rest zu geben, zumal wirtschaftliche Transaktionen ausgerechnet mit *England* strengen Auflagen unterlagen<sup>27</sup>: „[...] the 1603 Union of Crowns had not led to a Union of economies.“<sup>28</sup> Krankheiten verstärkten die Not<sup>29</sup>, das *Canongate*-Viertel in *Edinburgh* wurde von einer Feuersbrunst heimgesucht, bei der rund um die fünfzig Familien ihr Zuhause verloren<sup>30</sup>. All dies schuf eine bedrückende, zerrüttete Atmosphäre, in der die Obrigkeit offenbar zu dem Schluss kam, dass Mittel und Wege gefunden werden mussten, um einen weiteren drohenden Verfall der gesellschaftlichen Ordnung verhindern zu können: „[...] the authorities of Church and State had to find scapegoats to unify a society fractured by stress.“<sup>31</sup>

„Deistisches“ bzw. „atheistisches“ Gedankengut blühte in einer Weise auf, dass die religiöse wie auch staatliche Obrigkeit unruhig wurde. Zu Recht fürchtete man um die eklatante Wirkung jenes „blasphemischen“ bzw. ideologiekritischen Gedankenguts, um das gefährliche Potential, das zu weiteren Spaltungen in der ohnehin destabilisierten Gesellschaftsstruktur hätte führen können. Die Berücksichtigung dieser Umstände liefert also eine plausible Erklärung für das entsprechend radikale Handeln der Obrigkeit, das ein strengeres und härteres Vorgehen gegen Gottlosigkeit, Konfessionslosigkeit, Unglauben, „Blasphemie“ und dergleichen beinhaltet<sup>32</sup>. In verschiedenen Parlamentssit-

25 Ebd., 53.

26 Ebd., 53: “The people of Scotland would live much of the year under a French invasion scare, with frequent musters, mobilisations and restrictions of travel.”

27 Vgl. ebd., 54.

28 Ebd., 54.

29 Vgl. ebd., 53.

30 Vgl. ebd., 53.

31 Ebd., 53-54.

32 Vgl. ebd., 59.

zungen wurde die gesetzliche Grundlage für härtere Sanktionen und damit eine intensivierete Kontrolle der Sozietät geschaffen:

The Scottish Secretary Lord John Murray, now newly minted as Earl of Tullibardine, opened the parliamentary session by informing the estates that the king wanted them “to pass Acts for suppressing of Profanity, and for curbing of vice, and it is expected ... that they be afterwards impartially put in Execution by those of the Government”<sup>33</sup>

*Aikenheads* Anklage und Verhaftung wegen “Blasphemie” fällt also in einen denkbar ungünstigen Zeitraum. Aufgrund der unglücklichen Umstände, hervorgerufen durch Krieg, Hunger, wirtschaftlichem Aus, Feuer, Krankheiten etc. wurde das Strafmaß bzgl. “blasphemischer” Vergehen drastisch verschärft<sup>34</sup>. Das Aufkommen heterodoxen Gedankenguts verschiedener philosophischer Strömungen wurde als extrem gefährlich eingestuft, weil es als potentielle Gefährdung der etablierten religiösen und gesellschaftlichen Ordnung betrachtet wurde<sup>35</sup>. Dem lagen keineswegs ausschließlich sozialpolitische Fakten zugrunde. Im presbyterianischen, Calvinistisch geprägten *Schottland* glaubten viele an die Existenz *Satans* und an dessen „*nefarious objectives*”<sup>36</sup>. Durch die Verbreitung religions skeptizistischen Gedankenguts<sup>37</sup> sah man sich u. a. auch bestätigt, was die schändlichen satanischen Absichten anging. Religiöse wie politische und soziale Strukturen waren eng verzahnt. Das intellektuelle Klima begann sich in einer Weise und einem Ausmaß zu verändern, die der Obrigkeit nicht behagten<sup>38</sup>. *Thomas Aikenheads* „blasphemische” Ideen bzw. seine Ideologiekritik an den christlichen Glaubenssätzen stellten somit keinen Einzelfall dar:

33 Ebd., 59.

34 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 80.

35 Vgl. M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 79 ff.

36 Ebd., 79.

37 Vgl. L. Levy, *Blasphemy*, 235; 238: “In seventeenth-century Britain, the offense of blasphemy, from the burnings of Legate and Wightman to the hanging of Aikenhead, was richly detailed and kaleidoscopic in variety, as well as deadly. In encompassed kooky new religions like Ranterism and Muggeltonianism, which petered out, as well as Baptism, Socialism, and Quakerism, which had staying power.”

38 Vgl. M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 59 ff.

The case of Thomas Aikenhead resonates with those sceptical currents, but the fact that he was made an exemplar for the evils of disbelief should not obscure the fact that many of his contemporaries, even those whose spiritual quests ended in firm Presbyterian Calvinism, trod similar paths, if only for a time.<sup>39</sup>

Die Existenz Gottes anzuzweifeln und christliche Dogmen als unvernünftig zu verwerfen, sei zu jener Zeit somit prinzipiell nichts Ungewöhnliches gewesen. Doch von entscheidender Bedeutung war, dass die meisten intellektuellen Rebellen ihre „blasphemischen“ Gedanken für sich behielten oder zumindest nicht in aller Öffentlichkeit kundtaten. *Aikenhead* dagegen scheint genau selbiges getan zu haben und überdies vermutlich mit einer gewissen, ausgeprägten Regelmäßigkeit<sup>40</sup>. Seine markanten ideologiekritischen Äußerungen bzgl. brisanter religiöser Themen wurden in jener ohnehin krisengeschüttelten Zeit als stark bedrohlich bzw. unzumutbar empfunden. Sie zeugten von einer „fatalen Kombination“<sup>41</sup> von gedanklichen Umbrüchen und einer krisenbehafteten Zeit. Während *Franziska Loetz* eine derartige Krise als Grund für „Blasphemie“ bei den *Zürcher Gotteslästerern* eher ausschließt, so scheint es in *Aikenheads* Fall angebracht, das Gegenteil anzunehmen. Die religiöse wie staatliche Obrigkeit eines von Krisen geplagten Schottlands brachte ideologiekritischem Denken wenig Sympathie entgegen.

*Thomas Aikenhead* scheint überdies einen äußerst ungünstigen Zeitpunkt erwischt zu haben. Nach etwa einem Jahr, in dem er seine Ansichten öffentlich geäußert hatte, wurde er wegen seiner ideologiekritischen Ideen als „Blasphemiker“ angezeigt. Schenkt man den gegen ihn erhobenen Vorwürfen Glauben, so soll *Aikenhead* u. a. folgende Behauptungen aufgestellt haben: „[...] he had claimed that theology was a rapsodie of faigned and ill-invented nonsense. He also attacked the view that Scripture was divinely ordained, suggesting that the books of the Old Testament should be called ‘Ezra’s fabels’ [...] and the New Testament should be titled ‘the history of the Impostor Christ.’“<sup>42</sup>

39 Ebd., 79.

40 Ebd., 81.

41 Ebd., 81.

42 Ebd., 81.

*Jesus*, so erklärte *Aikenhead*, hätte seine Anhängerschaft getäuscht, “[...] with magic, he learned in Egypt, where Moses had acquired similar skills.”<sup>43</sup> Den Glauben an die Trinität lehnte er vehement ab, genauso den Glauben an Geister und ebenso verwarf er jeglichen Gedanken an Gottes Intervention oder Wunder. Er deklamierte: “[...] man’s imagination duely exalted by airt and industry can do any thing, even in the infinite power of God.”<sup>44</sup> Überdies hätte *Aikenhead* den Propheten *Mohammed Jesu* vorgezogen, und das baldige Ende des Christentums vorhergesagt<sup>45</sup>. *Aikenheads* „blasphemische“ Ideen erblühten in einer Zeit, in der die Kollision zwischen „*Covenanted Presbyterianism*“, „*countercurrents of deism*“, „*biblical criticism*“ und „*religious scepticism*“ langsam, aber beständig Fahrt aufnahm<sup>46</sup>. Seine Verurteilung und sein Todesurteil sind in diesen spezifischen historischen Kontext in all seiner Komplexität eingebettet und vor diesem Hintergrund zu betrachten.

### 3.2.3 Aikenheads Verurteilung und Tod

Thomas Aikenhead’s trial and eventual execution would be major public events, allowing Scottish authorities the opportunity to confront the “atheism” they feared was festering in the capital, to demonstrate their commitment to “godliness” and to clarify the boundaries of acceptable speech and debate.<sup>47</sup>

Geht es um „Blasphemie“, so trifft man gewöhnlich auch auf das Bestreben von staatlicher Seite aus, die Grenzen dessen festzulegen, was bzgl. „freier“ Meinungsäußerungen erlaubt ist und was nicht<sup>48</sup>. Die gesellschaftlichen Konditionen für das Zustandekommen von „Blasphemie“ sind auch heute noch in Grundzügen dieselben, wenn sich auch die Strafen zumindest im westlichen Raum geändert haben. Im Fall *Aiken-*

43 Ebd., 81.

44 Ebd., 81.

45 Vgl. ebd., 81; vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 93.

46 Vgl. M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 6.

47 Ebd., 100.

48 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemie*, 99 ff.

*head* geht es vornehmlich um eine etablierte religiöse und politisch-soziale Gesellschaftsstruktur, die sich mit aufkeimenden „neuen“ Ideologien und den damit verbundenen sozialen Umbrüchen konfrontiert sieht<sup>49</sup>. Besagte als „neu“ betrachtete Ideologien werden von der Obrigkeit (häufig aufgrund ihres religions- und damit in gewisser Weise auch systemkritischen Potentials) als gefährdend für die bereits etablierte Ordnung eingestuft<sup>50</sup>. Ist die Stabilität der Ordnung ohnehin durch Krisen bedroht, kann sich das auf die Einschätzung und Sanktionierung von „Blasphemie“ mehr oder minder gravierend auswirken. Im Fall *Aikenhead* führen die öffentlich geäußerten „Blasphemien“ zu drastischen Maßnahmen. Seine offenkundige Ideologiekritik an bestehenden christlichen Vorstellungen wurde als unzumutbar betrachtet. Neben der Gefährdung der „absoluten Wahrheit“, sowie der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, fürchtete die religiöse wie staatliche Spitze überdies den potentiellen Zorn Gottes wegen „Blasphemie“ als Gotteslästerung. Krieg, Hungersnot, gefährliche Brände und wirtschaftliche Krise stellten ausreichend kritische Faktoren dar. Um Gott also zu versöhnen und die Stabilität bestehender Verhältnisse wieder zu festigen, wurden *Aikenheads* „blasphemische“ Ansichten zu einem Politikum. Als Sündenbock, der dafür herhalten muss, bezeichnet ihn *Graham*<sup>51</sup>. Die Öffentlichkeit sollte erfahren, was unter Umständen mit ideologiekritischen Abweichlern geschehen konnte. *Thomas Aikenhead*, so urteilt *Graham*, ein junger mittelloser Mann, ohne Eltern, mit einem nicht sehr soliden familiären Umfeld<sup>52</sup> sei ein adäquater Sündenbock gewesen, an dem ein entsprechendes Exempel statuiert werden konnte

49 Vgl. ebd., 15: „Die Blasphemie ist der Lackmusest sich verändernder Wertvorstellungen. An ihr zeigt sich, wie sich die Grenzen des Denkbaren, Sagbaren und Darstellbaren mit der Zeit verschieben.“

50 Vgl. ebd., 17: „Der Philosoph Charles Taylor prägte, ohne sich dabei explizit auf Blasphemie zu beziehen, den sehr hilfreichen Begriff des Überguten: höchste Werte, die über allen anderen stehen. Blasphemien scheinen immer dann eine besonders starke kulturelle Wirkmacht zu entfalten, wenn beide Seiten eines Konfliktes ein klar definiertes, tief empfundenes Übergut zu verteidigen meinen.“

51 Vgl. M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 54.

52 Vgl. ebd., 73.

und sollte<sup>53</sup>. Anders sei es zumindest schwerlich zu erklären, weshalb *John Fraser* aufgrund der gleichen Vorwürfe angeklagt wurde, aber mit einer milden, eher symbolischen Strafe davonkam<sup>54</sup>. Allerdings muss eingeräumt werden, dass beide Gerichtsfälle aus der Retrospektive behandelt und beurteilt werden und die Konklusionen nicht immer eindeutig erscheinen<sup>55</sup>. Der mangelnde juristische Beistand *Aikenheads* jedoch kann als durchaus ungewöhnlich und unüblich für die Neuzeit angesehen werden<sup>56</sup>.

Demotivierend hart und entsetzt urteilt *John Locke* später über seinen Fall<sup>57</sup>. Am 10. November 1696, drei Tage nach dem furchtbaren Brand im *Canongate*-Viertel, wird *Thomas Aikenhead* aufgrund des Vorwurfs, „Blasphemie“ begangen zu haben, vor den Rat geführt. Die Aufzeichnungen des Rats seien diesbezüglich, so *Graham*, mager, ganz im Gegensatz zu denen, die im Fall *John Fraser* gemacht wurden<sup>58</sup>. Ein kleines, dennoch auffälliges Detail. Ebenso auffällig erscheine auch die Besetzung der Anklägerschaft: Neben dem Kanzler *Hume of Polwarth* ist der *Lord Advocate Sir James Stewart of Goodtrees* anwesend. Unterstützt wird er dabei von einem weiteren Anwalt, *Sir Patrick Hume*<sup>59</sup>. Die Anklage gegen *Aikenhead* lautet schlicht: „Blasphemie“. Dabei handele es sich um „blasphemische“ Äußerungen, die schon seit nahezu einem Jahr von den Anklägern, einigen Kommilitonen und vermeint-

53 Vgl. ebd., 100, 101. Vgl. auch ebd., 6: “Then why did the authorities choose to make such a dramatic example out of one relatively obscure student? There is no single answer to this question, but a series of historical convergences made a victim like Aikenhead seem almost necessary in 1696-67”

54 D. Nash, *The Uses of a Martyred Blasphemer’s Death: The Execution of Thomas Aikenhead, Scotland’s Religion, the Enlightenment and Contemporary Activism*, 26.

55 Vgl. M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 6: “This study will piece those convergences together, reconstructing the atmosphere of crisis and uncertainty in which critical decisions were made.”

56 Vgl. ebd., 101: “Thus the prosecution was in able and experienced hands. It does not appear that the same was true of the defence. In fact, nowhere in any of the official documents from the case it is explicitly noted that Aikenhead even had legal representation. This is highly unusual for a Justiciary Court Trial in this period.” Vgl. dazu auch den Fall *John Fraser*, der wegen des gleichen „Blasphemie“-Vorwurfs kurze Zeit vorher angeklagt wurde, aber eine äußerst milde Strafe erhielt. *Fraser* besaß jedoch, im Gegensatz zu *Aikenhead*, ausreichend sozialen Halt, sowie Geld, 60-66, 68-74.

57 Vgl. ebd., 137-138.

58 Vgl. ebd., 72.

59 Vgl. ebd., 72.

lichen „Freunden“ *Aikenheads* vernommen und als kritisch eingestuft wurden<sup>60</sup>. *David Nash* macht u. a. *Aikenheads* schon fast sprichwörtlich anmutende „*scholarly diligence*“ bzgl. philosophischer Ideen für seinen Niedergang verantwortlich:

However, it was precisely this scholarly diligence and serious devotion to philosophy that led to his downfall when he began to voice unorthodox religious opinions in front of his fellow students.<sup>61</sup>

Was auch immer den jungen Studenten bewogen haben mag, in aller Öffentlichkeit wiederholt und unvorsichtig, sowie offenkundig deutlich seine „unorthodoxen“ Ansichten zu äußern, es führte jedenfalls dazu, dass ein paar der anwesenden Kommilitonen ihn wegen „Blasphemie“ anzeigten.

The indictment listed the charges against Aikenhead as described in the previous chapter, holding that ‘by the lawes of this and all other wellgoverned Christian realms, the cryme of blasphemy against God, or any of the persons [*sic*] of the blessed Trinity, or against the holy Scriptures, or our holy religione, is a cryme of the highest nature, and ought to be severely punished.’<sup>62</sup>

In dem angeführten Zitat wird eine Reihe an Vergehen aufgelistet, die charakteristisch sind für „Blasphemie“ als Gotteslästerung<sup>63</sup>. *Nash* ist der Ansicht, dass sich *Aikenhead* als Deist „geoutet“ habe, insofern er tatsächlich an die Annahmen geglaubt hat, die er öffentlich äußerte<sup>64</sup>. Das würde, so *Nash*, allerdings faktisch bedeuten, dass er die etablierte Religion, das *calvinistisch – presbyterianische* Christentum, zurückgewiesen habe.

60 Vgl. D. Nash, *The Uses of a Martyred Blasphemer’s Death: The Execution of Thomas Aikenhead, Scotland’s Religion, the Enlightenment and Contemporary Activism*, 20.

61 Ebd., 20.

62 M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 102.

63 Vgl. 2. Kapitel.

64 D. Nash, *The Uses of a Martyred Blasphemer’s Death: The Execution of Thomas Aikenhead, Scotland’s Religion, the Enlightenment and Contemporary Activism*, 20.

Dementsprechend betont der *Lord Advocate* die Schwere dieser sündigen Straftat und plädiert für eine dementsprechend harte Sanktionierung des „Blasphemikers“. Zumindest hielt der Rat *Aikenheads* „Blasphemien“ zunächst für ausreichend gravierend, um den Fall an das oberste Strafgericht Schottlands weiterzugeben, den *High Court of Justiciary*<sup>65</sup>. Zwischenzeitlich wurde der junge Student im *St. Giles tolbooth* inhaftiert. *James Stewart* griff in seinem speziellen Fall auf die Gesetzesvorlage von 1661 zurück, was die Bestrafung anging und nicht auf die aktuelle Gesetzesfassung von 1695. Die Gesetzesvorlage von 1661 sah als Strafmaß für „Blasphemie“ die Todesstrafe vor, während in der von 1695 mildere Maßnahmen verhängt wurden. In bestimmter Hinsicht jedoch fand der Gesetzesentwurf von 1695 dennoch Beachtung, was die Vorwürfe bzgl. „Blasphemie“ angingen, denn hier war eine Bandbreite an möglichen „blasphemischen“ Vergehen aufgeführt<sup>66</sup>:

“whosoever shall in their wryteing or discourse denye, impugne or quarrel, or argue, or reason against the being of God, or any of the persons of the blessed Trinity, or the authority of the holy Scriptures, of the Old and the New Testaments, or the providence of God in the government of the world.”<sup>67</sup>

*Aikenheads* „Blasphemien“ wurden laut Gesetzesvorlage als gravierend eingestuft, da er sie über ein Jahr lang vor Zeugen geäußert und überdies so ziemlich alles christlich Heilige „blasphemisch“ beleidigt habe, was es überhaupt zu beleidigen gebe<sup>68</sup>. Des Weiteren zeige der Angeklagte keinerlei Reue oder Einsicht. *Graham* schließt, wie auch *Nash*, aus *Aikenheads* Äußerungen, dass der junge Medizinstudent *Deist* gewesen zu sein scheint, und zwar „in a pantheistic form“<sup>69</sup>, und überdies, dass er ein frühes Beispiel für die kommenden Aufklärer darstelle: „[...] of the faith in progress that would become characteristic

65 Vgl. M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 73.

66 Vgl. ebd., 102.

67 Ebd., 102.

68 Vgl. ebd., 103-104.

69 Ebd., 103.

of the Enlightenment”<sup>70</sup>. *Aikenhead* verfügte, wie bereits erwähnt, über keinerlei Rechtsbeistand (soweit bekannt), dennoch versuchte er sich gegen den Vorwurf der „Blasphemie“ zu verteidigen:

He implied that the heterodox statements he was accused of making may indeed have come out of his mouth, but they were “uttered or expressed by me not as my own privat sentiments and opinions, but were repeated by me as sentiments and opinions of some atheisticall writers whose names I can particularly condescend upon”<sup>71</sup>

In seinem Bestreben, die Klage gegen ihn zu entkräften, bestätigt *Aikenhead* zwar die Tatsache, dass er all diese „blasphemischen“ Gedanken ausgesprochen habe („out of his mouth“), er aber damit keineswegs seine eigene Meinung bzw. Überzeugung kundgetan habe. Vielmehr habe er lediglich die Meinung bzw. Überzeugung derjenigen „atheistischen“ Schriftsteller wiedergegeben, deren Werke er gelesen habe. Jene nun als „blasphemisch“ gebrandmarkten Werke habe ihm *Mungo Craig* zukommen lassen, ausgerechnet jener *Mungo Craig*, der, gemeinsam mit ein paar anderen Kommilitonen, Anklage gegen ihn erhoben hatte<sup>72</sup>.

He accused Craig of framing him, saying that Craig “was the Chief and principall instrument who constantly made it his work to interrogate me anent my reading of the said atheisticall principles and arguments therein contained, and of which I am now very sensible and heartily sorry for”<sup>73</sup>

Überdies führte er sein angebliches Alter als das eines Minderjährigen an, was er jedoch faktisch nicht gewesen zu sein scheint. Möglicherweise, so *Graham*, geschah dies aus einem Akt der Verzweiflung heraus, vielleicht auch aus bloßer Unkenntnis seines wahren Alters, da zu jener Zeit Geburtsdaten nicht als Identifikationszeichen erhoben

70 Ebd., 103.

71 Ebd., 105.

72 Vgl. ebd., 105; vgl. auch M. Craig, A Satyr against Atheistical Deism with the genuine Character of a Deist.

73 M. Graham, The Blasphemies of Thomas Aikenhead, 105.

wurden und seine Eltern tot waren<sup>74</sup>. Des Weiteren tat *Aikenhead* sein aufrichtiges Bedauern, seine Reue und seinen Glauben an die Trinität kund und entschuldigte sich auch bei der Obrigkeit:

In addition to the claim that he had been entrapped and was not yet legally an adult, Aikenhead assured the judges that he was “content to testify my sorrow and remorse to the world to my former escap[ade]s as to any thing contained in the indictment, hoping by the blessing and assistance of our blessed Saviour, not only to be delivered from all such snares and temptations in time coming, but likewise to lead a life suitable to the gospel and the expectation of eternal life through the blood and merits of our dear and only Saviour.”<sup>75</sup>

Nur fünf von fünfzehn geladenen Zeugen sagten tatsächlich vor Gericht aus<sup>76</sup>. Der vielleicht wichtigste unter ihnen ist *Mungo Craig*, *Aikenheads* Kommilitone, der ihn wegen „Blasphemie“ anklagte<sup>77</sup>. Alle fünf Zeugen waren mehr oder weniger in *Aikenheads* Alter und möglicherweise, so nimmt *Graham* an, „social companions“<sup>78</sup> aus der Studienzeit. *Craigs* Vorwürfe vor Gericht wogen schwer: er bezichtigte *Aikenhead* nicht nur der wohlbekannteren Gotteslästerung, sondern auch der Beleidigung und Verspottung christlicher Glaubensanhänger.

Craig presented Aikenhead as one who had no respect for them, who “made it his frequent discourse that the holy Scriptures were stuffed with such contradictions that the stupidity of the world was admirable

74 Vgl. ebd., 105. Levy übernimmt die Einschätzung *Aikenheads* als Minderjährigen; doch scheint die Annahme nicht gerechtfertigt, da *Graham* zu Recht feststellt: “His baptism in March 1676 would have made him at least twenty, when he was formally accused, and possibly nineteen when he started publicly uttering blasphemies, if indeed the claim in the indictment that he had been blaspheming for more than a year was correct.”

75 M. *Graham*, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 106.

76 Vgl. ebd., 107.

77 Vgl. ebd., 108.

78 Ebd., 108.

in having believed them so long.” He went so far as to “curse those that baptised him and say that baptisme was a magicall ceremony that tyed children’s imagination to that religion whereto they were baptised”.<sup>79</sup>

Um das ganze Ausmaß der vermeintlichen Schändlichkeit *Aikenheads* deutlich zu machen, schloss *Craig* mit den Worten, dass *Aikenhead* dafür plädiere und die Hoffnung hege, das Christentum bald zusammenbrechen und vom Erdball getilgt zu sehen. Überdies sei es *Aikenheads* Intention, im Fall einer Verbannung seine „blasphemischen“ Attacken gegen das Christentum niederzuschreiben, um die ganze Christenheit ins Wanken zu bringen. Damit besiegelte *Craig Aikenheads* Todesurteil.<sup>80</sup>

Indem *Craig* nicht nur „Blasphemie“ als Gotteslästerung, sondern auch als Ideologiekritik, und sogar die moderne Dimension der Verletzung religiöser Gefühle der Gläubigen aufs Podest bringt, fasst er die ganze Tragweite des Phänomens zusammen und verwendet sie als schwerwiegendes Geschütz gegen seinen ehemaligen Kommilitonen. Bei „Blasphemie“ geht es häufig um mehr als bloße Gotteslästerung, auch wenn diese Dimension des Phänomens auch im Christentum bis heute von Relevanz ist. *Aikenheads* Todesurteil war jedoch nicht unumstritten, auch nicht unter denen, die es über ihn verhängt hatten<sup>81</sup>. Doch dies machte seinen Tod nicht ungeschehen. War es nicht eine ungleich größere „Blasphemie“, ihn wegen Gotteslästerung zum Tod am Galgen verurteilt zu haben? So jedenfalls sieht es *Thomas Babington Maculay*. In seiner „*History of England*“ schreibt er: “the preachers who were the boy’s murderers crowded round him at the gallows, and, while he was struggling in the last agony, insulted Heaven with prayers more blaphemous than anything he ever uttered.”<sup>82</sup>

Auch wenn *Aikenheads* Tod Wellen schlug und weitreichende Diskussionen nach sich zog, auch wenn ihm dieser frühzeitige und grausame Tod einen zweifelhaften Ruhm als “blasphemischer” Märtyrer einbrachte, bleibt doch eine Frage offen: trugen seine vermeintlich

79 Ebd., 111.

80 Vgl. ebd., 111.

81 Vgl. ebd., 111 ff.

82 T. B. Maculay, *The History of England*, 510.

“blasphemischen” Ansichten nicht doch eine größere Wahrheit in sich, wie *George Bernard Shaw* es behauptet? Es scheint, dass zumindest einige Denker der Aufklärung eben jene als “blasphemisch” verurteilten Gedanken als rational gerechtfertigt, als faktisch “wahr” empfanden. Vermutlich hätte *Aikenhead* sich hier großer Beliebtheit erfreut, gerade wegen der Ansichten, die ihm am 8. Januar 1697 sein Leben kosteten.

As the debate over his execution developed, Aikenhead’s remains lay interred at the Gallowlee, along with others executed there. But they did not stay there for ever. The hill on which the Gallowlee stood was made of sand, and a century or so after Aikenhead met his end there, the sand was taken away to be used as an ingredient in the mortar needed in the construction of Edinburgh’s New Town. Perhaps it is appropriate that Aikenhead’s bones helped to bind together the stones in that architectural embodiment of Enlightenment reason and order. He would have been more popular there.<sup>83</sup>

### 3.3 Im Anfang war...„Blasphemie“!?

In den vorherigen Kapiteln wurde die These von „Blasphemie“ als ideologiekritische Dimension vorgestellt, definiert und anhand eines mikrohistorischen Falls näher betrachtet. Nun stellt sich aber die Frage, ob diese Behauptung auch allgemeingültigen Charakter besitzen könnte. Die folgenden Analysen sollen diesbezüglich für Klarheit sorgen. Den Anfang markiert einer der vermutlich meist diskutiertesten Gerichtsfälle der Geschichte: Die Verhaftung und Verurteilung des *Jesus von Nazareth*<sup>84</sup>.

The most famous and influential blasphemy trial in history was a religiously inspired fiction.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> M. Graham, *The Blasphemies of Thomas Aikenhead*, 123.

<sup>84</sup> Vgl. dazu: A. E. Harvey, *Jesus on Trial*.

<sup>85</sup> L. Levy, *Blasphemy*, 15.

*Leonard Levy* bezeichnet die Verurteilung von *Jesus von Nazareth* aufgrund von „Blasphemie“ als pure Fiktion, als religiös inspirierte Fiktion. Ob diese Behauptung zutrifft oder nicht, wird hier nicht diskutiert<sup>86</sup>. Für die Thematik der vorliegenden Dissertation ist allein entscheidend, dass *Jesus Christus* gemäß aller vier Evangelien wegen „Blasphemie“ angeklagt und zum Tod am Kreuz verurteilt wird<sup>87</sup>. So steht im *Markusevangelium* geschrieben:

<sup>60</sup>Da stand der Hohepriester auf, trat in die Mitte und fragte Jesus: Willst du denn nichts sagen zu dem, was diese Leute gegen dich vorbringen?  
<sup>61</sup>Er aber schwieg und gab keine Antwort. Da wandte sich der Hohepriester nochmals an ihn und fragte: Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten? <sup>62</sup>Jesus sagte: Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen. <sup>63</sup>Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Wozu brauchen wir noch Zeugen? <sup>64</sup>Ihr habt die **Gotteslästerung** [Herv. durch d. Verf.] gehört! Was ist eure Meinung? Und sie fällten einstimmig das Urteil: Er ist des Todes schuldig. (Mk 14,60-65)

*Jesus Christus* wird wegen Gotteslästerung, wegen „Blasphemie“<sup>88</sup> angeklagt und zum grausamen Tod am Kreuz verurteilt. Den Beginn des Christentums markiert also ausgerechnet die später von den Christen selbst so verabscheute und verachtete „Blasphemie“. In der Forschung über *Europa* grassiere häufig die Annahme, so *Yvonne Sherwood*, dass das Christentum den Ursprung und Grundpfeiler abendländischer Werte und moralesischer Vorstellungen bilde<sup>89</sup>. Dabei werde, so lautet zumindest *Sherwoods* Statement, häufig vergessen, dass die Gründungsfigur des Christentums wegen „Blasphemie“ angeklagt und zum Tode verurteilt worden sei<sup>90</sup>.

Warum aber wird *Jesus* ausgerechnet wegen „Blasphemie“ angeklagt und verurteilt? Es lohnt sich, hier einen genaueren Blick zu riskieren.

<sup>86</sup> Vgl. zur Historizität Jesu: P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 1 ff.

<sup>87</sup> Vgl. A. E. Harvey, *Jesus on Trial*, 77 ff.

<sup>88</sup> Vgl. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 12.

<sup>89</sup> Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemie*, 36.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 36.

An dieser Stelle sei jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass hier eine systematische Arbeit vorliegt, keine exegetische<sup>91</sup>. Die Ansprüche einer exegetischen Arbeit können und sollen hier zugunsten eines systematischen Überblicks und einer fundamentaltheologischen Diskussion, die den Fokus auf das Thema „Blasphemie“ richtet, nicht erfüllt werden.

Im Anfang also... „Blasphemie“?! Es bleibt zunächst festzuhalten: Alle vier *Evangelien* teilen mit, dass *Jesus Christus* aufgrund von „Blasphemie“ angeklagt und zum Tod am Kreuz verurteilt wird<sup>92</sup>. Im *Lukas-evangelium* wird das Wort „Gotteslästerung“ allerdings nicht wörtlich erwähnt. *Israel* befand sich zu der Zeit von *Jesu* Verhaftung und Verurteilung unter römischer Herrschaft<sup>93</sup>. Das *Markusevangelium* gibt mit der Beschreibung von *Jesu* Einzug in *Jerusalem* einen ersten Anhaltspunkt über die gegebenen soziopolitischen Verhältnisse<sup>94</sup>. Ob diese tatsächlich historisch belegbar sind, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet. *Marcus Borg* und *John Dominic Crossan* betrachten den Einzug *Jesu* in *Jerusalem* am Palmsonntag als politische Demonstration.

91 Vgl. hierzu beispielsweise P. Winter, *On the Trial of Jesus*; M. J. Borg u. J. D. Crossan, *The Last Week*; A. E. Harvey, *Jesus on Trial* u. a.

92 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 24 f. und Mk 14,60-64: „Da stand der Hohepriester auf, trat in die Mitte und fragte Jesus: Willst du denn nichts sagen zu dem, was diese Leute gegen dich vorbringen? Er aber schwieg und gab keine Antwort. Da wandte sich der Hohepriester nochmals an ihn und fragte: Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten? Jesus sagte: Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen. Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Wozu brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist eure Meinung? Und sie fielen einstimmig das Urteil: er ist schuldig und muss sterben.“ Mt 26,63-66: „Da stand der Hohepriester auf und fragte Jesus: Willst du nichts sagen zu dem, was diese Leute gegen dich vorbringen? Jesus aber schwieg. Darauf sagte der Hohepriester zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, sag uns: Bist du der Messias, der Sohn Gottes? Jesus antwortete: Du hast es gesagt. Doch ich erkläre euch: Von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Er hat Gott gelästert! Wozu brauchen wir noch Zeugen? Jetzt habt ihr die Gotteslästerung selbst gehört! Was ist eure Meinung? Sie antworteten: Er ist schuldig und muss sterben.“ Joh 10,33: „Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott.“

93 Vgl. A. E. Harvey, *Jesus on Trial*, 1 ff.

94 Ob und inwieweit die biblische Darstellung tatsächlich mit den historischen Fakten übereinstimmt, kann hier nicht diskutiert werden.

On the opposite side of the city, from the west, Pontius Pilate, the Roman governor of Idumea, Judea, and Samaria, entered Jerusalem at the head of a column of imperial cavalry and soldiers. Jesus's procession proclaimed the power of empire. The two processions embody the central conflict of the week that led to Jesus's crucifixion.<sup>95</sup>

*Borg* und *Crossan* betrachten *Jesu* Kreuzigung als Endresultat eines zentralen politischen Konflikts, der in der biblischen Darstellung von zwei Prozessionen verkörpert wird. Zu Lebzeiten *Jesu* herrschten in *Israel* zwei Rechtssysteme. Zum einen gab es das römische Gerichtssystem, das sich mit allen Angelegenheiten befasste, die in irgendeiner Form die römische Regierung affizierten, wie öffentliche Anordnungen oder Steuern<sup>96</sup>. Und es gab die jüdischen Gerichte, die noch aus der Zeit vor der römischen Okkupation stammten. Sie wurden nach wie vor von der herrschenden Obrigkeit zugelassen, was die privaten Gesetzmäßigkeiten bzw. die religiösen Angelegenheiten der Juden betraf<sup>97</sup>. Einige jüdische Gesetze schrieben die Todesstrafe vor, diese konnte aber nur nach Überprüfung und Erlaubnis durch den römischen Statthalter ausgeführt werden<sup>98</sup>.

Gerade aber die Kreuzigung als Strafe für „Blasphemie“ wirft einiges an Fragen auf<sup>99</sup>. *Levy* stellt die Darstellung der Ereignisse rund um die „Blasphemie“ – Gerichtsverhandlung ohnehin in Frage. Er behauptet, dass der *Sanhedrin*, der jüdische Rat, angeführt von den Hohepriestern, *Jesus* unter keinen Umständen wegen „Blasphemie“ oder irgendeines anderen Verbrechen für schuldig befunden hätte<sup>100</sup>.

Doch hier soll nicht der Frage nach der Faktizität der *Evangelien* nachgegangen werden. Es ist lohnenswert, das biblische Zeugnis genauer zu analysieren: *Jesus* wird von einem jüdischen Gericht vorgeworfen, sich den Titel des *Messias* bzw. den des „*Sohn Gottes*“ angemäßt

95 M. Borg u. J. D. Crossan, *The Last Week*, 2.

96 Vgl. A. E. Harvey, *Jesus on Trial*, 4.

97 Vgl. ebd., 4.

98 Vgl. ebd., 4.

99 Vgl. ebd., 3 ff.

100 Vgl. L. Levy, *Blasphemy*, 15: „The Jewish Sanhedrin, the great council of seventy presided over by the high priests, neither tried Jesus for blasphemy nor convicted him of any crime.“

zu haben<sup>101</sup>. Die Römer hielten ein Auge auf alles, was um den Tempel herum geschah, nahmen als okkupierende Macht auch Einfluss auf die jüdische Gerichtsbarkeit in *Jerusalem*<sup>102</sup>, insofern sie es für notwendig hielten. Was die römische Theologie angehe, so sei es wichtig zu beachten, dass der römische Kaiser nicht einfach nur Herrscher, sondern als „*Son of God*“ betrachtet wurde<sup>103</sup>. Dies bedeute faktisch, dass die Prozession des *Pilatus* im *Markusevangelium* nicht nur eine im Hinblick auf die jüdische Bevölkerung rivalisierende soziale Ordnung verkörpere, sondern ebenso eine rivalisierende Theologie<sup>104</sup>. Hier sei jedoch zu beachten, dass Politik und Religion jeweils eine untrennbare Einheit darstellten<sup>105</sup>. *Crossan* und *Borg* tendieren zu der Meinung, dass *Jesu* Einzug in *Jerusalem* genau durchdacht und geplant verlief<sup>106</sup>. Der biblische Hintergrund sei klar: Wie von *Sacharja* prophezeit, wird ein König erscheinen, ein König, der auf einem Esel reitet. Ein König, der allen Nationen den Frieden bringen wird<sup>107</sup>. *Jesu* Prozession scheint somit tatsächlich eine theologisch begründete, jedoch nicht minder politische Demonstration darzustellen. Während *Pilatus*‘ Einzug die weltbeherrschende, römische Macht, Glorie und Gewalt verkörpere, so stehe *Jesu* Einzug für eine alternative Vision, das Königreich Gottes<sup>108</sup>.

Doch obgleich *Jesu* Vision von einem Reich Gottes auf Erden biblisch begründet werden kann, so teilten nicht alle Juden die Auffassung, dass *Jesus* derjenige sei, der die Vollendung des Reichs Gottes auf Erden als Messias und Friedenskönig einläuten sollte. *Jerusalem*, als Stadt Gottes betrachtet, wurde ein halbes Jahrhundert nach *David* das Zentrum

101 Vgl. A. E. Harvey, *Jesus on Trial*, 4.

102 Vgl. M. Borg u. J. D. Crossan, *The Last Week*, 3.

103 Vgl. zu dem Titel „*Son of God*“ bzgl. *Jesus*: A. E. Harvey, *Jesus on Trial*, 4; 77 ff.

104 Vgl. M. Borg u. J. D. Crossan, *The Last Week*, 3.

105 Vgl. L. Levy, *Blasphemy*, 19.

106 M. Borg u. J. D. Crossan, *The Last Week*, 4: „Jesus approaches the city from the east at the end of the journey from Galilee, he tells two of his disciples to go to the next village and get him a colt they will find there, one that has never been ridden, that is, a young one. They do so, and Jesus rides the colt down the Mount of Olives to the city surrounded by a crowd of enthusiastic followers and sympathizers, who spread their cloaks, strew leafy branches on the road and shout, ‘Hosanna! Blessed is the one who comes in the name of Lord! Blessed is the coming kingdom of our ancestor David! Hosanna in the highest heaven!’”

107 Vgl. *Sach* 9,9.

108 Vgl. M. Borg u. J. D. Crossan, *The Last Week*, 4.

eines römischen „*domination system*“. Propheten des *Alten Testaments* kritisierten die Okkupation *Israels* im Allgemeinen und *Jerusalems* im Besonderen scharf; menschliche Ungerechtigkeit stehe gegen Gottes Gerechtigkeit<sup>109</sup>. Für die Juden war der Tempel in Jerusalem das Zentrum der göttlichen Macht *Jahwes*. *Herodes* ließ den Tempel nach dem Babylonischen Exil wieder neu aufbauen und regierte von *Jerusalem* aus<sup>110</sup>. *Jesus* kritisierte dementsprechend die Tempelpraxis in Jerusalem. Vielleicht stammt daher der Vorwurf, er habe sich den Hoheitstitel „König der Juden“ angemäßt<sup>111</sup>. Aus staatlicher Sicht, so *Johanna Haberer*, sei hiermit der „strafrechtliche Tatbestand von Hochverrat und öffentlichem Aufruhr“<sup>112</sup> erfüllt gewesen. *Jesu* Vorstellungen von Gott und Religion erregten offenbar gesellschaftlichen Anstoß. Die Kritik *Jesu* an diversen jüdischen Praktiken, wie sie unter römischer Herrschaft praktiziert wurden, wurde also möglicherweise als „Blasphemie“ im Sinne einer „blasphemischen“ Ideologiekritik betrachtet. Die Basis dafür bildete der sich zuspitzende öffentliche Aufruhr um sein Auftreten<sup>113</sup>. Dadurch spitzte sich der Konflikt mit der religiösen Obrigkeit zu. Schließlich gipfelt die zunehmende Eskalation in *Jesu* Sündenvergebung, die explizit als „Blasphemie“ gewertet wird<sup>114</sup>. „Die theologische Vorstellung, dass Vergebung exklusiv Gott zusteht, stellt die Handlung *Jesu* in einen Konflikt mit dem monotheistischen Grundbekenntnis *Israels*.“<sup>115</sup>

Dieser Vorfall im *Markusevangelium* sei der Grund, so *Mayordomus*, dass überhaupt ein „Blasphemie“ – Vorwurf erhoben werden konnte, der in der Passionsgeschichte zu *Jesu* Kreuzestod führen wird<sup>116</sup>. Mit dem eigenständigen Akt der Sündenvergebung überschreitet *Jesus*

109 Vgl. ebd., 8 ff.

110 Vgl. ebd., 13.

111 Vgl. J. Haberer, Grenzen der Toleranz, 31: „Als die Hohepriester und Schriftgelehrten ihren, der Gotteslästerung überführten und verurteilten Gefangenen dem römischen Statthalter übergeben, lautet der Vorwurf nun nicht mehr, er habe den jüdischen Gott JHWH gelästert, sondern, er habe gesagt, er ist der ‚König der Juden‘ (Mk 15).“

112 Vgl. ebd., 31.

113 Vgl. M. Mayordomus, *Jesus als Gotteslästerer*, 137.

114 Vgl. A.-K. Gässlein, *Das Recht, Gott zu lästern?*, 8.

115 M. Moyordomus, *Jesus als Gotteslästerer*, 139.

116 Vgl. ebd., 140.

einen Toleranzbereich des jüdischen Glaubensbekenntnisses: nur Gott allein sei es gestattet, Sünden zu vergeben. Eine Gleichsetzung mit dem Göttlichen ist „Blasphemie“: „‘Blasphemie‘ geschieht hier nicht durch eine direkte Beleidigung Gottes, sondern durch eine Rede, in der ein Mensch sich göttliche Funktionen anmaßt.“<sup>117</sup>

Überdies spielt die Kritik *Jesu* an der Gesetzesfrömmigkeit der *Pharisäer* eine Rolle<sup>118</sup>. Mit der Tempelreinigung, so *Ann-Kathrin Gässlein*, habe er die wirtschaftliche Grundlage der Sadduzäer, sowie deren alleinigen Anspruch auf Heilsvermittlung in Frage gestellt<sup>119</sup> bzw. angeprangert. Da sein öffentliches Auftreten hohen Aufruhr verursachte, befand ihn der Hohe Rat für gefährlich. Aus diesem Grund konnte *Jesus* auch an die römische Obrigkeit überstellt werden, da deren Interesse oblag, messianische Unruhen während der *Pessachzeit* zu unterdrücken<sup>120</sup>.

Wie auch im Fall *Aikenhead* mischen sich hier „blasphemische“ Dimensionen: Ideologiekritik und Gotteslästerung. Auch im Fall *Aikenhead* zeigt die „Blasphemie“ als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator an, dass neue Überzeugungen zunehmend Einfluss gewinnen, die in Konkurrenz zu bestehenden religiös motivierten Überzeugungen, Normen und Werten stehen. Die Folge dieses Phänomens: eine neue Ära bricht an. Die bis dahin geltenden sozialen Strukturen wandeln sich. Es kommt zu einem Bruch mit dem bestehenden Gesellschaftssystem<sup>121</sup>. Die Kreuzigung *Christi* als Konsequenz eines „Blasphemie“ – Vorwurfs scheint auf ein ähnliches Phänomen hinzuweisen: nach dem Tod *Christi* verbreiteten sich neue, später als „christlich“ bezeichnete Überzeugungen. Sie unterschieden sich von bestimmten jüdischen Überzeugungen und grenzten sich davon ab. Dabei verkündeten sie eine neue, unerhörte Wahrheit. Um noch einmal auf *George Bernard Shaw* zurückzugreifen: „All great truths begin as blasphemies.“<sup>122</sup>

Oder wie *Sherwood* es umschreibt: Neue Wahrheiten seien notgedrungen skandalös, „blasphemisch“. Wären sie es nicht, dann wären

117 Ebd., 141.

118 Vgl. A.-K. Gässlein, *Das Recht, Gott zu lästern?*, 9.

119 Vgl. ebd., 9.

120 Vgl. ebd., 9.

121 Vgl. M. Wohlrab-Saar, *Blasphemie und verletzte religiöse Gefühle*, 94 ff.

122 Zit. n. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 27.

sie nicht neu. Sie wären nichts als lediglich Modifikationen alter Wahrheiten<sup>123</sup>. Es mutet jedoch auffällig an, dass die römische Rechtsprechung, die letztendlich die Verantwortung für *Jesu* Kreuzigung trägt, den Vorwurf der „Blasphemie“ scheinbar aufrechterhält<sup>124</sup>. *Mayordomus* gibt jedoch zu bedenken, dass „Blasphemie“ im Rahmen römischer Rechtsprechung allerdings unmöglich Grundlage einer solchen Verurteilung<sup>125</sup> gewesen sein könne<sup>126</sup>. Hingegen erscheint die Kreuzigung Jesu als politischem Aufwiegler eher wahrscheinlich. Daher stammt möglicherweise auch die Aufschrift am Kreuz, die *Jesus* als potentiellen „König der Juden“ ausweist.

*Sherwood* verweist diesbezüglich auf folgendes: „Crucifixion was a Roman device for physical and social torture.“<sup>127</sup> Vergleicht man die gleichermaßen „blasphemisch“ begründeten Tode von *Sokrates* und *Jesus*, so wird ersichtlich, dass ihnen offenbar eines gemeinsam zu sein scheint. Während *Sokrates* zum Tode verurteilt wird<sup>128</sup>, weil er, so der Vorwurf der Obrigkeit, die alten Götter verleugne und mit seinen neu erfundenen Göttern die Jugend korrumpiere<sup>129</sup>, so wird auch *Jesus* der „Blasphemie“ bezichtigt, da er seine „Wahrheit“, seine speziellen und von der Orthodoxie offenbar abweichenden Glaubensüberzeugungen verkündet und damit die traditionellen jüdischen Gottesvorstellungen zumindest partiell in Frage zu stellen scheint<sup>130</sup>.

*Sokrates* und *Jesus* gelingt es aufgrund ihres öffentlichen Wirkens, neue Überzeugungen zu verbreiten, die öffentliches Aufsehen erregen. Dabei hegen sie keineswegs die Absicht, „Blasphemie“ zu bege-

123 Vgl. ebd., 43.

124 Vgl. M. Mayordomus, *Jesus als Gotteslästerer*, 144.

125 Ebd., 144.

126 Man vergleiche dazu auch Pilatus' Verhalten bei *Jesu* Verurteilung: immer wieder betont er, dass er keinerlei Schuld an *Jesu* fände.

127 Y. Sherwood, *Blasphemy*, 3. Vgl. zur Methode der Kreuzigung auch: P. Winter, *On the Trial of Jesus*, 90-96. Winter urteilt ebenfalls wie Sherwood: Ebd., 96: „Crucifixion was not a punitive measure that can be shown actually to have been used by Jews during or after the life-time of Jesus.“

128 Vgl. A.-K. Gässlein, *Das Recht, Gott zu lästern?*, 7 ff.

129 Vgl. Y. Sherwood, *Blasphemy*, 22. Vgl. dazu auch: A.-K. Gässlein, *Das Recht, Gott zu lästern?*, 7.

130 Vgl. ebd., 24 ff.

hen<sup>131</sup>. Dennoch werden beide wegen „Blasphemie“ zum Tod verurteilt. Beide werden in aller Öffentlichkeit hingerichtet. Die Funktion, die „Blasphemie“ hier als ideologiekritischer Faktor innehat, lässt sich klar erkennen: Durch den Vorwurf von „Blasphemie“ wird eine deutliche Grenze zwischen alten und neuen Überzeugungen gezogen, denn der Gotteslästerer muss sterben oder zumindest den Raum der Gemeinschaft verlassen. Damit werden Linien gezogen, die es vorher nicht gab, es werden Markierungen vorgenommen, die ab jetzt nicht mehr zu übersehen sind<sup>132</sup>.

Haben sich erst neue Überzeugungsstränge gebildet, verläuft der „Blasphemie“ – Vorwurf häufig in wechselseitiger Richtung<sup>133</sup>. „Blasphemie“ als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator kann sowohl extern als auch intern erfolgen. Extern meint, dass der „Blasphemiker“ außerhalb der „blasphemisch beleidigten“ Religion steht. Ob er nun ein Angehöriger einer anderen oder keiner Religion ist, spielt dabei keine Rolle. Von einem internen Fall von „Blasphemie“ dagegen ist die Rede, wenn der „Blasphemiker“ aus den eigenen Reihen stammt. *Jesus* beispielsweise war Jude und wurde als Jude, der „Blasphemie“ begangen hat, gerichtet<sup>134</sup>. Das Christentum scheint also zumindest der Überlieferung nach mit „Blasphemie“ begonnen zu haben. Mit einer Ideologiekritik *Jesu*, die als „Blasphemie“ empfunden wurde. Verfolgt man den Verlauf des Phänomens im Christentum, ist es möglicherweise bisweilen angebracht, sich diesen Anfang ins Gedächtnis zu rufen.

### 3.4 „Blasphemie“ im Wandel

Das in dieser Arbeit präsentierte Modell zur Definition von „Blasphemie“ weist drei Dimensionen möglicher „blasphemischer“ Vergehen auf. Bis zur Aufklärung bildete die erste Dimension „Blasphemie“ als

131 Vgl. ebd., 23 u. 25.

132 Ebd., 145.

133 Vgl. ebd., 145.

134 Vgl. dazu L. Levy, *Blasphemy*, 17: “Jesus was a Jew. He was born a Jew, lived as a Jew, and died as a Jew. The fact that the historical Jesus was Jewish, and a devout Jew at that, means a good deal, most of all that he was not Christian. Christianity did not exist during the lifetime of Jesus.”

Gotteslästerung im Christentum den Schwerpunkt von „Blasphemie“<sup>135</sup>. Bereits vor der Aufklärung veränderte sich der Fokus des bisherigen Welt- und Gottesverständnisses<sup>136</sup>. Dementsprechend unterlag auch das sog. „Heilige“ als Bezugspunkt für „Blasphemie“ einem gravierenden Wandel. War das „Heilige“ im Christentum des (eher späten als frühen<sup>137</sup>) Mittelalters insbesondere von dem Terminus „Gott“ besetzt, so dass die Dimension Gotteslästerung im Vordergrund stand, so überwog gegen Ende der Frühen Neuzeit die Dimension von „Blasphemie“ als Ideologiekritik<sup>138</sup>. Gottesfurcht, das Verbot der Gotteslästerung und strenge Sanktionierung<sup>139</sup> eines solchen Vergehens waren zwar nach wie vor Schlagworte einer frühneuzeitlichen Verordnung gegen „Blasphemie“.

Nach wie vor war auch der öffentliche Charakter einer „blasphemischen“ Äußerung entscheidend. Strafe kam nur dann zum Einsatz, wenn sie „gehört“ wurde<sup>140</sup>. Gott wurde an seiner Statt von weltlicher und geistlicher oberster Gerichtsbarkeit vertreten<sup>141</sup>. Das Phänomen „Blasphemie“ als „Gotteslästerung“, als „theologische Dimension“ zeichnete sich schon zu Beginn als komplex und subjektiv aus. Jedoch, so wird häufig argumentiert, hätten sich Theologen, Richter und Kleriker vor der Frühen Neuzeit primär und überwiegend auf die schmähende bzw. beleidigende Lästerung *Gottes* konzentriert. Der Beginn des 17. bzw. 18. Jahrhunderts jedoch hätte in vielerlei Hinsicht einige gravierenden Veränderungen mit sich gebracht. Einige Aspekte seien dabei besonders einschneidend gewesen. Die Reformation, die sich innerhalb

135 Vgl. A. Cabantous, Geschichte der Blasphemie; D. Nash, Blasphemy in the Christian World.

136 Vgl. das vorherige Kapitel über Thomas Aikenhead. Vgl. zur Geschichte und dem Wandel von „Blasphemie“ auch: A. Angenendt, Gottesfrevel. Oder: das Problem des freien Eintritts und Austritts.

137 Vgl. G. Schwerhoff, Die Verletzung der göttlichen Ehre im Spätmittelalter, 258-265.

138 Diese Behauptung wurde bereits in den vorhergehenden Kapiteln auf ihre mögliche Gültigkeit überprüft und wird im Folgenden noch einmal am Beispiel der Reformation, insbes. Martin Luthers verdeutlicht.

139 Vgl. zur Sanktionierungspraxis in der Geschichte Alteuropas: L. Kéry, Gottesfurcht und irdische Strafe, Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas, Köln/Weimar/Wien 2006.

140 R. v. Dülmen, Wider die Ehre Gottes, 20.

141 Vgl. ebd. 20.

des Christentums vollzog, stellte dabei einen bedeutenden Faktor dar. Dies wird im Folgenden noch zu zeigen sein. Aber auch die christlichen Gottesvorstellungen änderten sich insbesondere bereits gegen Ende der Frühen Neuzeit, wie am Beispiel *Thomas Aikenheads* ersichtlich wurde. Dementsprechend wandelte sich der Bezug zu Gott. Das beginnt bereits gegen Ende der Frühen Neuzeit, bedingt durch philosophische Strömungen wie z. B. Deismus und Religions skeptizismus:

Im genannten Zeitraum befinden wir uns am Vorabend einer gewaltigen Transformation des *Gottesbildes*. Im Laufe der Aufklärung nämlich werden die Charakterzüge Gottes, die eine deutliche Menschenähnlichkeit aufweisen, immer mehr verblassen.<sup>142</sup>

Im 18. Jhd. gewannen erneut Erkenntnisse griechischer Philosophen und Theologen der Antike an Bedeutung. Das Ideal eines apathischen Gottesbildes vermochte sich zunehmend durchzusetzen. Dennoch verlor der Tatbestand „Blasphemie“ nicht an Bedeutung<sup>143</sup>, was an den unterschiedlichen Dimensionen liegt, die jeweils in Erscheinung treten können. Somit trat „Blasphemie“ als theologische Dimension gegen Ende der Frühen Neuzeit in den Hintergrund.

Eine Vielzahl aufklärerischer Denker setzten der Gotteslästerung aufgrund des Ideals der *Apatheia* eine Grenze: „Erst die Aufklärer deklarierten die Gotteslästerung als Krankheit oder Unvernunft und entzogen sie damit den Malefizprozessen.“<sup>144</sup> Diese Auffassung resultierte aus mehreren Kriterien. Ein bedeutendes Kriterium war der Zweifel bzw. die Kritik an einigen gegenwärtig bestehenden Überzeugungen des Heiligen<sup>145</sup>. Wie *Richard van Dülmen* bemerkt, handelte es sich bei diesen Glaubenszweifeln keineswegs nur um solche, die von

142 J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 120-121.

143 Vgl. ebd., 120.

144 R. van Dülmen, *Wider die Ehre Gottes*, 21.

145 Ebd., 22: „Und wenn die Frage nach einem expliziten Unglauben, nach der Ablehnung christlicher Botschaft, überhaupt nach religiösem Indifferentismus oder nach Atheismus und Freigeisterei gestellt wird, dann konzentriert sich die Forschung fast ausschließlich auf Zeugnisse der Oberschicht oder der Gelehrten, vor allem auf einige Protagonisten des Glaubenszweifels, der Religionskritik, des Unglaubens, die seit dem späten 16. Jahrhundert und verstärkt im 17. Jahrhundert die orthodoxen Theologen immer wieder in Schrecken versetzten.“

Gelehrten oder gebildeten Oberschichten gehegt und geäußert wurden, sondern es ging vielmehr um sog. „populären Unglauben“, propagiert von „ungebildeten Schichten“, die ihr agnostisches Gedanken-gut zwar nicht durch eigene Schriften, aber durch vielfältige Spuren in Kirchenvisitationen und Prozessakten verewigt hatten<sup>146</sup>. Durch die Potenzierung der gegenwärtigen Zweifel an bestimmten Glaubensüberzeugungen entstanden eine Vervielfachung „blasphemischer“ Ausdrucksweisen und eine Ausweitung „blasphemischer“ Tatbestände. Neben den schon bekannten Formen, wie „Blasphemie“ als Gotteslästerung in Gestalt von Häresie, Fluchen, Schwören, Ehebruch usw. kam es nun zu vermehrten Vorfällen, die nicht prinzipiell gegen Gott selbst gerichtet waren. So wurde beispielsweise die staatliche Obrigkeit gezielt verflucht oder verwünscht, um politischen Widerstand zu leisten. So erklärt *Loetz* in ihrer Habilitationsschrift über die Zürcher Gotteslästerer:

Wenn Untertanen Vertreter der Obrigkeit mit Flüchen und Schwüren bedachten, beginnen sie nach frühneuzeitlichen Vorstellungen ein ambivalentes Vergehen: Zum einen verletzen sie die Ehre Gottes, zum anderen verweigerten sie der Obrigkeit den ihr gebührenden Respekt.<sup>147</sup>

*Loetz* untersuchte in ihrer Studie über die Zürcher Gotteslästerer, inwieweit diese ein Paradebeispiel politischer Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit darstellten. Sie kommt zu dem Schluss, dass ein Gros der „Blasphemiker“, die sich in verbaler Weise gegen die Obrigkeit wandten, dies in erster Linie nicht aus tiefgreifenden politischen Motiven heraus taten, sondern einfach nur, um „ihrem Unmut Luft“ machen zu können<sup>148</sup>. Nach *Loetz'* Erkenntnissen nutzte nur eine geringe Minderheit das „blasphemische“ Potenzial, um politischen Widerstand zu leisten<sup>149</sup>.

In derartigen Fällen wurden jedoch sehr deutlich bestehende Normen und Werte, sowie etablierte religiöse Überzeugungen kritisiert.

146 Ebd., 22.

147 F. Loetz, *Mit Gott handeln*, 262.

148 Vgl. ebd., 266.

149 Vgl. ebd., 266.

Loetz veranschaulicht dies an ausgewählten Beispielen<sup>150</sup>. So wurde der Obrigkeit im Fall des *Rudi Rifli* 1514<sup>151</sup> der Respekt verweigert. Es wurde überdies versucht, diese Respektsverweigerung aus deutlichen politischen Gründen heraus zu legitimieren<sup>152</sup>. Es mag nicht weiter verwundern, dass die Räte gerade diese Form von „Blasphemie“ partiell den Umständen entsprechend als besonders gefährlich einstufen und dementsprechend ahndeten<sup>153</sup>. Der große Unterschied zur voraufklärerischen Epoche zeigte sich darin, dass die Räte sich jedoch kaum bis gar nicht auf die Inhalte der „blasphemischen“ Sprechakte konzentrierten, sondern vielmehr auf den Akt als solchen. Es ging also mehr um „die Antastung seiner [des Rates] Autorität als um den Angriff auf die Ehre Gottes, also eher um die politische als die theologische Dimension der Blasphemie.“<sup>154</sup> Die Epoche der Aufklärung erwies sich als ein Zeitalter, das radikale Veränderungen in vielen Bereichen mit sich brachte. Das war durch gravierende Umschwünge bedingt, die bereits im 17. Jhd. ihre Anfänge nahmen:

[...] das Zeitalter der Konfessionen hat die Gotteslästerung geradezu zu einem theologischen Politikum werden lassen. Von einem „Politikum“ kann hier gesprochen werden, weil in den sich ankündigenden Religionskriegen der Vorwurf der Blasphemie – neben und im Zusammenhang mit der Häresie – gleichsam ein wichtiges Argument für die ideologische Aufrüstung darstellte.<sup>155</sup>

In den politischen Zusammenhang von „Blasphemie“ kann auch die Tatsache der Majestätsbeleidigung eingeordnet werden, die nicht nur

150 Vgl. ebd., 266-272.

151 Vgl. ebd., 266: „So besagt das Urteil gegen den wegen ‚unchristenlich, schantlich bößswür und wort‘ angeklagten Rudi Rifli 1514, dass er mit Hans Flecklin in einen handgreiflichen Streit geraten sei. Als jemand versucht habe, zwischen den beiden Frieden zu stiften, habe Rifli dies mit den Worten abgelehnt: ‚Er wölt das gotz wunden die Herren [sc. die Räte] als Aufseher über den Stadtfrieden schante [...] Er wölte das gots ertrich die Senft schandte, darInn got selbs gelegen were, und wo si nit darvon lassen wöllen, so wölte er sweren.‘ Er hatte damit bewiesen, dass er der Obrigkeit den schuldigen Respekt verweigerte.“

152 Vgl. ebd., 267.

153 Vgl. dazu die diversen Strafen, ebd., 269.

154 Ebd., 268.

155 J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 113.

in Bezug auf die göttliche Majestät gedacht war, sondern ebenso für den König galt<sup>156</sup>. Aufgrund mannigfaltiger Änderungen im politischen, theologischen und sozialen Bereich, vor allem unterstützt durch das Aufkommen der reformatorischen Denkansätze, weitete sich die Bedeutung „blasphemischer“ Phänomene aus. Damit verschoben sich die geltenden Gesetzmäßigkeiten dessen, was bis zu diesem Zeitpunkt ganz selbstverständlich als „christliche orthodoxe Lehre“ betrachtet worden war. In diesem Kontext großer Umbrüche trug *Martin Luther* ganz wesentlich zu einer Verschärfung dessen bei, was unter „Blasphemie“ verstanden wurde. *Luther* nahm das Phänomen „Blasphemie“ prinzipiell sehr ernst. Auch wenn er auf die klassischen Definitionen von „Blasphemie“ zurückgriff, steuerte er zugleich etwas Neues bei, indem er das Geschehen „Blasphemie“ als solches intensivierte und ausdehnte:

Martin Luther wird den Vorwurf der Lästerung Gottes ungemein extensivieren, denn nicht nur die ‚klassischen‘ Zungensünden und die Ketzerien werden nun zum Bestätigungsfeld dieses Verdachts. Luther eröffnet gewissermaßen einen Dreifrontenkrieg – gegen die ‚peccata linguae‘, gegen die ‚Häresie‘ in den eigenen Reihen der Reformation und das gegen das Papsttum als solches, das als die Apotheose der Blasphemie dargestellt wird.<sup>157</sup>

*Luther* sah in dem Papsttum des Katholizismus die schwärzeste „Blasphemie“ überhaupt. Allein die bloße Existenz eines solchen zählte er zu einer eigenen – nämlich der schwersten – Kategorie von „Blasphe-

156 Vgl. R. van Dülmen, *Wider die Ehre Gottes*, 21: „Vor allem aber richtete sich der Vorwurf der Gotteslästerung auf die eigentlichen ‚schweren‘ Gotteslästerungen, die als Beleidigung der Majestät Gottes verstanden wurden. Sie galten den Verteidigern der ‚wahren‘ Gottesfurcht als Zeichen der Ablehnung und Verwerfung der christlichen Grundlehren wie der Macht Gottes oder gar seiner Existenz; deswegen stand nicht selten darauf die Todesstrafe.“ Und J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 114: „Häufig wird sie nun als ‚Majestätsbeleidigung Gottes‘ betrachtet und kommt einem Kardinalverbrechen gleich. Später – im 17. Jahrhundert – wird Ludwig XIV. die Majestätsbeleidigung Gottes zugleich als Majestätsbeleidigung des Königs interpretieren, woraus weitgehende politische Sanktionen abgeleitet werden können.“

157 J.-P. Wils, *Gotteslästerung*, 115.

mie<sup>158</sup>. *Luther* schien Gefallen an der Gotteslästerung als probatem Mittel zur Aufweichung katholischer Autorität gefunden zu haben, wobei er es aber nicht beließ. Er verdächtigte überdies seine protestantischen Mitstreiter, dass sie mit ihren „häretischen“ Ansichten „Blasphemie“ betrieben, so dass *Wils zu* folgendem Urteil kommt: „Mit einer Hartnäckigkeit, die nahezu an Paranoia grenzt, vermutet der Reformator überall ‚lesterung‘. Gleichsam in der Meinung, eingekreist zu sein von Blasphemikern, wird der Lästerungsvorwurf zu einer Allzweckwaffe.“<sup>159</sup> Nicht zuletzt konfrontierte *Luther* das Judentum mit dem Vorwurf der „Blasphemie“:

Die Juden waren das Gegenteil dessen, was für *Luther* Christsein bedeutete: Sie werfen Christus und verweigern die Anerkennung der unwiderlegbaren Zeugnisse von ihm, die in ihren eigenen heiligen Schriften, dem Alten Testament, enthalten sind; sie weichen dem normativen biblischen Text aus, indem sie sich den fragwürdigen Überlieferungen insbesondere des Talmud anheimgeben; sie repräsentieren eine auf ‚Gesetzlichkeit‘ abonnierte, die Unbedingtheit des göttlichen Gnadenhandelns verleugnende Deutungs- und eine durch genealogischen ‚Hochmut‘ und ‚Lieblosigkeit‘ gegenüber der christlichen Umwelt gekennzeichnete Lebensgestalt von ‚Religion‘.<sup>160</sup>

Die aufkommende neue christliche Strömung des Protestantismus brachte als ernstzunehmende gegnerische Instanz für das christliche Abendland erhebliche anfängliche Schwierigkeiten und Probleme mit sich und gipfelte in einer *christentumsinternen*, aber *konfessionsexternen* „blasphemischen“ Attacke auf den Katholizismus – und umgekehrt. Denn gleichgestellt mit dem Judentum, welches nach *Luthers* Ansicht wider die christlichen Grundinhalte „Christus- und Schriftbezogenheit,

158 Vgl. ebd., 115: „Der große Reformator unterscheidet in seiner berühmten Auslegung des zweiten Gebots neben den bereits bekannten Lästerungsmerkmalen eine wesentlich schwerere Blasphemie, nämlich die bloße Existenz von Papsttum und katholischer Kirche. In diesem Fall haben wir es gewissermaßen mit der schwersten Form dieses Verbrechens zu tun, denn diese Institution wähnt sich Gott am nächsten, während sie in Wahrheit die offenkundigste Widerlegung eines solchen Anspruchs darstellt.“

159 Ebd., 116.

160 T. Kaufmann, *Luthers „Judenschriften“*, 6-7.

Glaube und Liebe<sup>161</sup> verstoße, seien auch der papistische Katholizismus und die „türkische Religion“<sup>162</sup>. Beide lehnt *Luther* vehement ab, der „wahre, christliche Glaube“ sei damit verfehlt und zwar böswillig und absichtlich, da nach *Luther* die „Verheißungen Christi im Alten Testament unübersehbar enthalten sind.“<sup>163</sup> Im Grunde genommen stimmt er darin mit *Augustinus* überein, dass eine wissentlich und absichtlich begangene „blasphemische“ Tat als weitaus gravierender zu betrachten sei, als eine, die aus Unwissenheit entstanden ist. Für den Reformator waren die Juden genau in dieser Reihe der „Blasphemiker“ anzusiedeln, „[...] sie teilten diese Funktion mit dem Papsttum, dem Teufel, den ‚Schwärmern‘ und anderen, bisweilen akut bedrohlichen Feinden wie den Türken, die in immer neuen Anstürmen das kleine Häuflein der bedrängten Christenheit zu vernichten suchten.“<sup>164</sup>

Wie schon erwähnt, bildeten sich im Laufe der Frühen Neuzeit zwei weitere Geisteshaltungen heraus, die einen *christentumsexternen* Angriff gegen christliche Positionen begünstigte. Der aufkeimende Deismus, der „Glaube“ der philosophischen Aufklärer<sup>165</sup> zählte dazu, ebenso die damit einhergehenden religionsскеptizistisch anmutenden Strömungen<sup>166</sup>, die nun zum wahrscheinlich ersten Mal in der Geschichte der Menschheit auf ein festes erkenntnistheoretisches Fundament bauen konnten<sup>167</sup>. „Blasphemie“ als theologische Dimension trat in den Hintergrund. Bis ins 17. Jahrhundert hinein waren die theologischen Definitionen „blasphemischer“ Phänomene maßgeblich gewesen<sup>168</sup>, besonders die des *Alexander von Hales*, die als normativer

161 Ebd., 7.

162 Vgl. ebd., 7.

163 Ebd., 8.

164 Ebd., 8.

165 Vgl. A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 148-149.

166 Vgl. ebd., 145-146.

167 Vgl. W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, 21-44; 45.

168 A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 150-151: „Unter der Herrschaft Ludwigs XIV. und auch eine geraume Zeit danach deckt sich die Auffassung der Rechtsgelehrten in bezug auf die Blasphemie zum größten Teil mit jener der ‚klassischen‘ Theologen. So bezieht sich etwa Le Brun de la Rochette bei seiner Definition der Blasphemie sehr stark auf die Lehre des Katholizismus: ‚Dieses Laster wird begangen, wenn dem allmächtigen Gott Eigenschaften zugeschrieben werden, die seiner Allmacht nicht entsprechen, wie Ohnmacht, Ungerechtigkeit, Boshaftigkeit oder Grausamkeit. Oder wenn ihm die göttlichen Eigenschaften abgesprochen werden, die ihn für uns zu etwas Untergründlichem

Pfad für alle weiteren folgenden Versuche, das Phänomen einordnen zu können, gehandhabt wurde. Nun forderte der situationsspezifische Kontext, hervorgerufen durch sämtliche säkulare Veränderungen, die unaufhaltsam sukzessive voranschritten, eine neue Herangehensweise. Dies machte sich u. a. besonders in der rechtlichen Diskussion zur Bestrafung „blasphemischer“ Tatbestände bemerkbar:

Doch gleichzeitig, etwa um 1740, deuten sich bei den Vertretern der Justiz andere Betrachtungsweisen an. Die theologische Sichtweise scheint nicht mehr die einzige Möglichkeit zu sein, die in den Erlässen festgeschriebene Bestrafung zu rechtfertigen.<sup>169</sup>

Die durch die Reformation bedingten Umbrüche, die die Grundfesten des christlichen Glaubens betrafen, und damit auf Fragen nach der Orthodoxie rekurrerten, wie auch säkulares Gedankengut sorgten dafür, dass sich die Sichtweise über „Blasphemie“ nachhaltig wandelte. So mutet es nicht weiter verwunderlich an, dass diese wesentlichen und tiefgreifenden Änderungen sich auch in anderen Teilen des gesellschaftlichen Lebens etablierten, wie in der Rechtsprechung. Eine der größeren Folgen dieses Umbruchs stellte ein neu eingeführtes Unterscheidungskriterium zur Bestrafung des „Blasphemikers“ dar. Im Großen und Ganzen blieb die althereingebrachte theologische Grunddefinition bestehen. Ein weiteres Merkmal wurde nun aber als notwendig erachtet: nämlich das Motiv des Gotteslästerers. Demgemäß genügte es nicht, einfach nur Gott oder die Religion zu lästern, sondern es musste vorsätzlich und absichtlich und noch dazu in niederträchtiger Weise geschehen<sup>170</sup>. Nun ist dieses Kriterium an sich nicht neu, die Art und Weise der Integration in die Justiz hingegen schon.

machen, wie etwa die Vorsehung, die Allmacht, die Allwissenheit, die Güte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.' [...] Diese Nähe zur religiösen Argumentation war noch lange Zeit die Regel."

<sup>169</sup> Ebd., 151-152.

<sup>170</sup> Vgl. ebd., 152: „Die Rechtsgelehrten, die sich über den juristischen Sinn des Vergehens Gedanken machen, führen eine entscheidende Veränderung durch. Die Bemerkungen von Rousseau de La Combe veranschaulichen sie eindrücklich. Bevor er die klassische Definition der Blasphemie gibt, betont er, dass es sich hierbei um die Definition der ‚Theologen und Kanoniker‘ handelt. Dann schlägt er eine klare, aber traditionelle Unterscheidung vor

Mit diesem neu hinzugefügten Kriterium gelang es, sich von der alleinigen theologischen Bedeutung des Gotteslästerers zu lösen und so die Voraussetzung für einen von der Kirche unabhängigen Staat zu schaffen<sup>171</sup>. Das Stören des öffentlichen Friedens wurde ein juristischer fester Bestandteil. Das bedeutet jedoch nicht, dass gänzlich auf die klassischen Definitionen „blasphemischer“ Tatbestände verzichtet wurde, wie z. B. „einfache“ Flüche auf Gott, die Jungfrau Maria und die Heiligen, die auf eine Enttäuschung über ausgebliebene Hilfe eines vorgeblichen Helfers oder auf Protest gegen die Allmacht Gottes und die sie verkündende Kirche schließen lassen.“<sup>172</sup>

Heute wird dieser Umstand als Schutz des öffentlichen Friedens bezeichnet<sup>173</sup>. Das entscheidende Element, das zu einer Verurteilung „blasphemischer“ Vergehen führte, bestand nun in der Störung der öffentlichen Ordnung. An erster Stelle stand also nicht mehr der Schutz Gottes vor unflätiger Beleidigung, weil man seine Rache fürchtete. Doch wäre es falsch, daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, dass die christliche Religion keine Funktion mehr im säkularen Staat einnahm. Allerdings wurde die Institution Kirche nicht länger als absolut geltend wahrgenommen und ihr Bezug zum Transzendenten moderater betrachtet.

„Die Religion“, schrieb Brissot de Warville 1780, „kann nur als ein Mittel betrachtet werden, das der Himmel der Zivilgesellschaft an die Hand gegeben hat, um die innere Ruhe zu erhalten; sie darf lediglich solche Vergehen bestrafen, die diese Ruhe stören könnten.“<sup>174</sup>

zwischen ‚der Beleidigung des Namens Gottes und der Heiligen, die in Verwünschungen, Missfallensäußerungen und verhassten Schwüren Ausdruck findet, und der eigentlichen Gotteslästerung, die durch mutwilliges Geschwätz und Vorsätzlichkeit gekennzeichnet ist.“<sup>172</sup> Dabei spielten dann auch die vorhergehenden Kriterien, wie unter anderem Trunksucht, Spielsucht etc. keine Rolle mehr, denn entscheidend war nun der „Vorsatz der sprachlichen Niedertracht“ (153).

171 Vgl. ebd., 152.

172 R. van Dülmen, *Wider die Ehre*, 21.

173 Vgl. ebd., 153: „Um 1640 vertrat Priori die Ansicht, die Blasphemie ‚sei noch schlimmer und niederträchtiger, wenn sie öffentlich und vorsätzlich geäußert und zum Anlass eines öffentlichen Ärgernisses werde‘. Im folgenden Jahrhundert sollte die Unterscheidung zwischen dem fürstlichen Recht und der theologischen Wahrheit noch deutlicher zutage treten, die nach und nach die Trennung zwischen öffentlichem und privatem Recht bedingte.“

174 J.-P. Brissot de Warville, *Les moyens d'adoucir la rigueur de lois pénales en France*, zit. nach A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 154.

Die Bedeutung von Religion als alles beherrschende Macht nimmt durch die Trennung von Kirche und Staat also ab. Sie wird stattdessen ganz pragmatisch als wichtige Stütze einer gesellschaftlichen Ordnung betrachtet. „Blasphemie“ als Gotteslästerung tritt damit in den Hintergrund. Der „Blasphemiker“ zeichnet sich nun insbesondere als Störenfried der öffentlichen Ordnung aus. Als ein solcher Störfaktor gefährdet er die bestehende Ordnung der Gesellschaft. Vor allem dann, wenn seine „Blasphemie“ in ideologiekritischen Avancen gipfelt. Religion blieb weiterhin bedeutsam, als Stütze einer funktionierenden Gemeinschaft.

Die Rechtsgelehrten [...] stützten sich im wesentlichen auf zwei Gesichtspunkte. Sie gingen davon aus, dass es in der Religion nützliche Regeln für eine funktionierende gesellschaftliche Organisation gibt, wie etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, das Leben nach dem Tod, die Feierlichkeiten, zu denen die Menschen zusammenkommen, und dass es die Pflicht der staatlichen Macht sei, diese Regeln aufrechtzuerhalten.<sup>175</sup>

Prinzipiell konnte alles, was eine derart definierte Ordnung zu beeinträchtigen vermochte, verurteilt werden<sup>176</sup>. Neu war die Sichtweise der Richter, die „sich nicht mehr als willenloses Instrument der göttlichen Gerechtigkeit“<sup>177</sup> sahen, sondern als eigenständig denkende und handelnde Vertreter *menschlicher* Gerechtigkeit und Interessen. Dabei werden die göttlichen bzw. religiösen Interessengebiete keineswegs vergessen<sup>178</sup>, aber sie genießen nicht länger Priorität. Gott und Religion sind den sozialen und individuellen Ansprüchen der Menschen untergeordnet. Diese Entwicklung begann bereits im 17. Jhd. und verstärkte

175 A. Cabantous, Geschichte der Blasphemie, 155.

176 Vgl. ebd., 154.

177 Ebd., 154.

178 A. Cabantous, Geschichte der Blasphemie, 153-154: „Denn in diesem Fall ist der Angeklagte nicht nur für eine dauerhafte und schädliche Störung des gesellschaftlichen Gleichgewichts verantwortlich, sondern ‚das schlechte Vorbild einer ungestraften Respektlosigkeit gegenüber der Herrlichkeit Gottes kann auch die Verehrung für Gott schwächen und folglich die Heiligkeit der Herzen beeinträchtigen“.

sich im Laufe des 18. Jahrhunderts<sup>179</sup>. Die Reformation und die damit eingeleitete Spaltung innerhalb des Christentums haben entscheidend dazu beigetragen. Das soll im folgenden Kapitel verdeutlicht werden.

### 3.5 „Frei, christlich, deutsch“. Oder: „Blasphemie“!

Die Reformation, so *Peter Marshall*, habe das moderne Europa kreiert<sup>180</sup>. *Marshall* bezeichnet die reformatorische Bewegung als eine „spirituelle Befreiung“, als ein Abwerfen der Ketten theologischer und moralischer Knechtschaft<sup>181</sup>. „Blasphemie“ als Ideologiekritik spielt hier, so die These dieses Kapitels, eine elementare Rolle. Die Reformation beginnt bekanntermaßen mit dem Augustinermönch *Martin Luther*:

The movement initiated by the renegade German friar Martin Luther brought an end to corrupt and oppressive rule by the clergy of an institutional Church, a Church that had maintained its power by imposing superstitious and psychologically burdensome beliefs on ordinary (lay) worshippers.<sup>182</sup>

*Luthers* Protest sei nach Ansicht *Marshalls* der erste Schlag gegen “[...] authoritarianism in many areas of social and intellectual life [...]”<sup>183</sup> gewesen. Gegen eine Religion, die auf dem Prinzip „tells you what to think”<sup>184</sup> basiere. Die Meinung *Marshalls* mag sehr einseitig zugunsten der Reformatoren bzw. *Luthers* ausfallen. Er macht jedoch eine wichtige Erkenntnis bzgl. „Blasphemie“: *Luther* steht gegen die kirchliche Autorität auf, indem er Ideologiekritik an elementaren Punkten des Christentums betreibt. *Luthers* kirchenkritische Haltung beruht v. a. auf zwei Grundpfeilern: Kritik am Ablasshandel und Kritik am Papst-

179 Ebd., 153.

180 Vgl. P. Marshall, *The Reformation*, 1.

181 Vgl. ebd., 1.

182 Vgl. ebd., 1-2.

183 Ebd., 2.

184 Ebd., 2.

tum<sup>185</sup>. Seine Kritik richtet sich überwiegend gegen päpstlichen Machtmissbrauch<sup>186</sup>, falsch verstandenes Christentum<sup>187</sup>, gegen die päpstliche Anmaßung, ein irdischer Gott sein zu wollen<sup>188</sup>. Auch wenn bisweilen Sachlichkeit auf der Strecke bleibt (so titulierte *Luther* den Papst u. a. als „allerhöllischsten Vater“<sup>189</sup>, als „meisterlichen Gaukler“<sup>190</sup>, „schändlichen Lecker“<sup>191</sup>, „Antichristen“<sup>192</sup>, „Spitzbuben“<sup>193</sup>, „Papst-Esel“<sup>194</sup>, „Geizwanst“<sup>195</sup>, „epikurische Sau“, „des Teufels Apostel“<sup>196</sup>, „Jungferlein“<sup>197</sup>, „Hurenwirt aller Hurenwirte“<sup>198</sup>, „Monstrum zu Rom“<sup>199</sup>, „Teufel aus dem Hintern geboren“<sup>200</sup>, „Furzesel“<sup>201</sup> und die heilige römische Kirche als „Bubenschule“<sup>202</sup> oder als „Grundsuppe aller Buben zu Rom“<sup>203</sup>), so wird doch sein Anliegen deutlich: mittels häufig „blasphemisch“ anmutender Ideologiekritik das vermeintlich „falsche Christentum“ in ein „wahres Christentum“ zu transformieren<sup>204</sup>. *Marshall* führt den modernen Individualismus auf eben jenes kirchenkritische Wirken der Reformatoren zurück<sup>205</sup>. Er betont dabei das Auflehnen gegen die herrschen-

185 Vgl. M. Luther, *Wider das Papsttum, vom Teufel gestiftet*, 7.

186 Ebd., 10: „Ist es denn nötig, so große Kosten und Mühen auf das Konzil zu verwenden, wenn zuvor der Papst schon beschlossen hat, dass alles, was im Konzil gemacht oder getan wird, ihm unterworfen und nichts sein soll? Es sei denn, es gefällt ihm so recht gut, allein die Macht zu haben und alles zu verdammen.“

187 Vgl. ebd., 12.

188 Vgl. ebd., 13.

189 Ebd., 9.

190 Ebd., 11.

191 Ebd., 11.

192 Ebd., 21.

193 Ebd., 26.

194 M. Luther, *Wider das Papsttum, vom Teufel gestiftet*, 29.

195 Ebd., 31.

196 Ebd., 37.

197 Ebd., 147.

198 Ebd., 147.

199 Ebd., 147.

200 Ebd., 148.

201 Ebd., 147.

202 Ebd., 16.

203 Ebd., 17.

204 Vgl. P. Marshall, *The Reformation*, 1 ff.

205 Vgl. ebd., 2: “Modern individualism has its origins in the unfettered bible-reading the Reformation encouraged; modern capitalism in the industriousness and initiative of Protestant merchants; and modern science in the refusal of deference to ancient authorities.”

den Autoritäten<sup>206</sup> und damit auch gegen dominierende ideologische Anschauungen. Die Konsequenzen sind u. a. eine sich gravierend wandelnde soziale Struktur und ein Umschwung des bisherigen Denkens<sup>207</sup>.

Es mag merkwürdig anmuten, dass *Luther* sich so vehement gegen die Kirche, den Klerus und den Papst insbesondere stellte, schließlich war er ein Christ aus Überzeugung, ein „[...] kirchentruer und gottesfürchtiger Mann [...]“<sup>208</sup>. Kein Abweichler christlichen Gedankenguts im Allgemeinen, wie beispielsweise *Aikenhead*. Woher kommen also diese „blasphemischen“, beleidigenden Äußerungen? Um das verstehen zu können, muss man die Zeit um etwa hundert Jahre vor *Martin Luther* zurückdrehen. Als die gesamte päpstliche Verwaltung 1307 Rom verließ, um im südfranzösischen *Avignon* Orgien und dem Pomp zu frönen, verlor das Papsttum in hohem Maß an Ansehen und Autorität<sup>209</sup>. Zu *Luthers* Zeiten war der Papst längst wieder zurück nach Rom gekehrt und die prekäre Lage hatte sich etwas beruhigt. Geblieben war jedoch die sehr in Zweifel gezogene „Glaubwürdigkeit der Kirchenführung“<sup>210</sup>. *Luther* zeichnete sich durch eine kritische Haltung gegenüber der katholischen Kirche aus, ohne dabei das Christentum *per se* in Frage zu stellen. In diesem Zusammenhang hat sich u. a. *Franziska Loetz* mit ihrer Analyse zu den *Zürcher* Gotteslästerern in besonderer Weise hervorgetan und eine bis dahin gravierende Forschungslücke evident gefüllt<sup>211</sup>.

Dabei sind laut *Loetz* verschiedene Phasen einer Entwicklung zu beobachten: In den ersten Entstehungsphasen der Reformation wurden „blasphemische Beleidigungen“ offenbar häufig zu dem Zweck geäußert, den Wert der eigenen, vertretenen religiösen Position zu erhöhen und gleichermaßen den der konkurrierenden Position herabzusetzen. Diese Äußerungen, wurden sie zusätzlich noch von übermäßigem Alkoholkonsum begünstigt oder ähnlichen mildernden Umständen, fanden

206 Vgl. ebd., 2.

207 Vgl. ebd., 3: “It also brought down precious structures of community. No longer sustained by a communal, interconnected world of guilds, brotherhoods, and collective rituals, the individual now stood alone as an adherent of the Church and a subject of the state.”

208 Vgl. M. Luther, *Wider das Papsttum, vom Teufel gestiftet*, 7.

209 Vgl. ebd., 7.

210 Vgl. ebd., 7.

211 Vgl. F. Loetz, *Mit Gott handeln*.

zumindest bei den *Zürchern* tatsächlich oft Gnade vor kirchlicher wie staatlicher Obrigkeit. Dies liegt u. a. daran, dass in der amtierenden Gerichtsbarkeit die Motivation bzw. Intention des „Blasphemikers“ eine durchaus nicht unwichtige Rolle bei der Beurteilung des jeweiligen „blasphemischen“ Vergehens spielte. Für „Blasphemie“ als Ideologiekritik sind derartige Fälle allerdings bedingt von Interesse, wenngleich sie auch tendenziell häufiger an der Tagesordnung gewesen sein dürften<sup>212</sup>. Eine ernstgemeinte Ideologiekritik an christlichen Grundsätzen ist nicht an Alkoholkonsum oder Geisteskrankheit gekoppelt. Daher kommen derartige Fälle hier nicht in Frage, um „Blasphemie“ als ideologiekritische Dimension ausweisen zu können.

Die aufkeimenden reformatorischen Gedanken allerdings schon. In der Frühen Neuzeit galt nach wie vor die schon seit biblischen Zeiten bekannte Auffassung, Gott werde aufgrund „blasphemischer“ Vergehen mit furchtbaren Strafen Vergeltung üben<sup>213</sup>. Kirchliche wie staatliche Obrigkeit hätten sich diese Überzeugung, so *Loetz*, zu Nutze gemacht<sup>214</sup>, um etwaigen Abweichungen von der Orthodoxie vorbeugen bzw. sie ausmerzen zu können. Dabei ginge es weltlichen Herrschern, wie z. B. dem Kurfürsten von Sachsen<sup>215</sup>, vor allem darum, den Respekt ihrer Autorität zu wahren. Doch überdies ginge es auch um die Verteidigung des „wahren Glaubens“ gegen „falschen Glauben“ und gegen den Teufel höchstselbst<sup>216</sup>. Der Teufel wurde, nach Auffassung einiger Reformatoren, als eigentlicher Ursprung „blasphemischer“ Phänomene betrachtet und sorgte bei der Bewertung „blasphemischer“ Beleidigungen, Flüche und Schwüre usw. für eine höhere Gewichtung<sup>217</sup>. Durch das Äußern

212 Vgl. ebd., 113 ff.

213 Vgl. G. Schwerhoff, *Zungen wie Schwerter*, 58: „Besonderen Wert legt der Verfasser [des Heidelberger Katechismus] indes auf die individuellen Sündenfolgen: Gotteslästerer seien schon in diesem Leben *vormaldeit*, Leib, Ehre und Gut würden geschädigt, Weib und Kinder erlitten greuliche Plagen und Seuchen; das Herzeleid der Sünder sei unermesslich und dennoch gering im Vergleich zu dem, was die Lästerer nach dem Urteil des jüngsten Gerichtes erleiden werden.“

214 Vgl. ebd., 58: „Ihr Hauptanliegen, die Dramatisierung der Blasphemie zum Zwecke der Abschreckung, verfolgt die Vermahnung auch durch die Anführung von Exempelgeschichten mit drastischen Bestrafungen der Lästerer.“

215 Vgl. ebd., 57.

216 Vgl. ebd., 61.

217 Vgl. ebd., 61-61.

von „Blasphemie“ fände eine sich permanent wiederholende, andauernde Kreuzigung des Erlösers statt:

Eindrucksvoll verdichtet sich dieses Motiv schon im von Frantz Friderich geschaffenen Titelholzschnitt; er zeigt den gekreuzigten Christus umgeben von lästernden Männern vieler Stände, aus deren offenen Mündern Lästerverfeile wie Lanzen auf den blutüberströmten Leib zielen.<sup>218</sup>

Doch „Blasphemie“, so der Historiker *Gerd Schwerhoff*, zeige sich für die Reformatoren nicht nur in Gestalt des Teufels, sondern auch und besonders in Gestalt der Katholischen Kirche – ein kausaler Zusammenhang äquivalenter Schuldzuweisung, der auf Gegenseitigkeit beruhe<sup>219</sup>. Letzten Endes brach sich durch die Reformation eine vehement geführte Ideologiekritik an bestehenden Überzeugungen des Christentums Bahn<sup>220</sup>. Neue Überzeugungen innerhalb des Christentums etablierten sich. Sie führten letztlich zu unüberbrückbaren Spannungen und gipfelten schlussendlich in einer Trennung vom katholischen Christentum<sup>221</sup>.

Im Kontext der tragischen Zerrissenheit Europas im Anschluss an die Reformation, in dem Widersprüche deutlich zutage treten, die Grenzen zwischen den Konfessionen genauso festgesetzt werden wie diejenigen der Gültigkeit des Wahrheitsanspruchs, sind besagte Sünder in erster Linie immer Angehörige der jeweils anderen Konfession.<sup>222</sup>

Man warf sich gegenseitig Ketzerei und Gotteslästerung vor, da der jeweils eigens erhobene Wahrheitsanspruch unvereinbar mit der anderen Glaubensüberzeugung war<sup>223</sup>. M. E. sticht deutlich hervor, dass „Blasphemie“ als ideologiekritischer Faktor bzw. Indikator hier den Neuanfang eines vom alten Orthodoxieverständnis abweichenden

218 Vgl. ebd., 63.

219 Vgl. ebd., 35: „Die Lust an der konfessionellen Provokation war das dritte große Feld, das Gotteslästerungen immer wieder den Boden bereitete.“

220 Vgl. P. Marshall, *The Reformation*, 4 ff.

221 Vgl. ebd., 6.

222 A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 20.

223 Vgl. ebd., 20: „Den Anhängern des Papstes, Luthers oder Calvins ist gemeinsam, dass sie die anderen als Ketzer und potentielle Gotteslästerer bezeichnen.“

den Überzeugungsstrangs markiert. Dass diese Form von „Blasphemie“ grausame Bestrafungen nach sich ziehen kann, ist nicht nur durch das Kreuz *Christi* bekannt. Während der Zeit der Reformation überboten sich die verfeindeten Konfessionen zumindest partiell geradezu mit furchtbaren Bestrafungen:

In ihrer Empörung über die fortwährende Berufung auf die Bibel stopften die Katholiken von Valognes den Reformierten, nachdem sie diese abgeschlachtet hatten, Bibelseiten in den Mund und „forderten die geschundenen Körper dazu auf, sich auf die Suche nach der Wahrheit ihres Gottes zu begeben“<sup>224</sup>

Wo immer es um den Anspruch von wahrheitsgemäßen Überzeugungen geht, ist die Identität eines Menschen zutiefst involviert. Zweifelt man seine „Wahrheit“ an, zieht man ihn selbst in Zweifel und löst damit ein empfindliches Gefälle aus. In diesem Fall von „Blasphemie“ geht es also weniger um Gott, als vielmehr um die Identität eines Gläubigen, dessen Glauben an den damit verbundenen Wahrheitsanspruch gekettet ist. Durch die Aufklärung kam es zu einer gravierenden Wende, was Religion anging. Dadurch wurde der zweite Bedeutungsmodus von „Blasphemie“ noch wichtiger. Kennzeichnend für die ideologiekritische Variante von „Blasphemie“ sind insbesondere zwei Dinge: erstens der Bezug zum Göttlichen, der sich langsam aber unaufhaltsam zu ändern begann<sup>225</sup>, sowie zweitens die Motivation des „Blasphemikers“. Es geht hier eben nicht „nur“ um die Beziehung zu Gott, um „Blasphemie“ als Gotteslästerung, sondern um gegenwärtig bestehende gesellschaftliche und religiöse Normen, die vom „Blasphemiker“ nicht länger akzeptiert werden<sup>226</sup>:

224 Vgl. A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 21.

225 Vgl. die z. B. Entwicklung der Zürcher Gotteslästerer in der Frühen Neuzeit und die verschiedenen Anwendungsmodi „blasphemischer“ Beleidigungen in: F. Loetz, *Mit Gott handeln*, 113-483. Vgl. auch zu dem Aufkommen neuer Ideen, Theologien, Weltanschauungen usw. P. Marshall, *The Reformation*, 8: „Traditional ecclesiastical historians insist on the primacy of ideas, the real transformative power exercised by new theologies and ways of seeing the world.“

226 Vgl. P. Marshall, *The Reformation*, 6.

Der Gotteslästerer beleidigt also nicht nur den Himmel, sondern er lehnt auch die soziale und religiöse Ordnung ab, fordert die Obrigkeit heraus und erweist sich als gefährlicher Außenseiter.<sup>227</sup>

Eine strikte Unterscheidung zwischen Säkularisierung und Religiosität ist dabei mit Vorsicht zu behandeln. Die Säkularisierung besaß einen großen Einfluss auf die christliche Religiosität, doch das Leben der Menschen im 16. bzw. 17. Jhd. im westlichen europäischen Raum war nach wie vor von säkular veränderter, dennoch ungebrochen christlicher Religiosität geprägt<sup>228</sup>. Es sei extrem schwer, so gibt *Marshall* zu bedenken, [...] to strain off 'religion' from separate notions of 'social', 'political', or 'economic' behaviour and motivation.<sup>229</sup> Es sei einem Zusammenspiel all jener Faktoren zu verdanken, dass die Reformation zu einem „crucial, transformative moment“<sup>230</sup> der Geschichte wurde. M. E. sollte dabei die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass „Blasphemie“ als ideologiekritische Dimension einen großen Anteil daran hatte. Die Verfolgung von „Blasphemie“ zu jener Zeit fand gleichermaßen unter katholischer wie auch protestantischer Hand statt<sup>231</sup>. Man warf sich gegenseitig abwechselnd „Blasphemie“ vor, zumeist in Form von „Häresie“ und „Ketzerlei“ gegenüber den Protestanten und in Form von „Abgötterei und Papismus“<sup>232</sup> gegenüber den Katholiken. Mit der Verfolgung von „Blasphemikern“ in der Neuzeit, so *Cabantous*, beabsichtige der Katholizismus primär das Erhalten der „wahren Lehre“, der Orthodoxie<sup>233</sup>. Oder anders ausgedrückt: die Bekämpfung „blasphemisch“ ideologiekritischen Gedankenguts. Eine entscheidende Bedeutung nahm im Kampf mit und gegen „Blasphemie“ die neue mediale Grundlage ein, die auf der Erfindung des Buchdrucks von *Johannes Gutenberg* um 1450 herum basierte<sup>234</sup>. Diesem Umstand, sowie der Glaubensspaltung, ist es zu verdanken, dass „Blasphemie“ einen histo-

227 A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 132.

228 Vgl. P. Marshall, *The Reformation*, 9.

229 Ebd., 9.

230 Ebd., 9.

231 Vgl. R. v. Dülmen, *Wider die Ehre Gottes*, 23.

232 Ebd., 23.

233 Vgl. A. Cabantous, *Geschichte der Blasphemie*, 28-29.

234 Vgl. G. Schwerhoff, *Verfluchte Götter*, 193.

rischen Höhepunkt erreichte<sup>235</sup>. Die Existenz diverser christlicher Konfessionen, „[...] von denen jede einen absoluten Wahrheitsanspruch erhob [...]“<sup>236</sup>, führte zu einer regelrechten „Entladung“<sup>237</sup> gegenseitiger erhobener „Blasphemien“. Der Anteil an ideologiekritischer „Blasphemie“ daran mag durchaus hoch gewesen sein<sup>238</sup>. Die Reformatoren machen häufig den Teufel selbst, wie bereits erwähnt, für „Blasphemie“ verantwortlich<sup>239</sup>: „Wer einen Gotteslästerer höre, der vernehme deshalb nicht einen Menschen, sondern den Teufel selbst.“<sup>240</sup>

Zu einer genauen historischen Analyse bzw. Auflistung der juristischen Gesetzmäßigkeiten bzgl. des Phänomens bietet sich u. a. *Gerd Schwerhoffs* Werk „Verfluchte Götter“ an. Der Schwerpunkt dieses Kapitels liegt auf der Annahme und Analyse einer ideologiekritischen Dimension von „Blasphemie“, die u. a. während der Reformation beobachtet werden kann.

### 3.6 Fazit oder "A fire of blasphemy"

A fire burns today  
Of blasphemy and genocide  
The sirens of decay  
Will infiltrate the faith fanatics<sup>241</sup>

„Blasphemie“ ist nicht gleich „Blasphemie“. Oder anders ausgedrückt: „Blasphemie“ kann nicht immer zwangsläufig mit Gotteslästerung synonym gesetzt werden. Wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, bedeutet

235 Vgl. ebd., 193.

236 Ebd., 193.

237 Vgl. ebd., 193.

238 Hier geht es um das „Blasphemisieren“ der jeweiligen gegnerischen Konfession und deren Glaubensinhalte. So z. B. das Ablehnen des Papsttums etc. So schreibt Gerd Schwerhoff in seinem Werk „Verfluchte Götter“, 201: „Die alten Formen der Gotteslästerung werden so eingebunden in einen weiten Horizont sittlich-moralischer Vergehen. Außerdem werden sie verknüpft mit einem erweiterten Begriff der Blasphemie, der potenziell alle gegnerischen Positionen als gotteslästerlich zu denunzieren erlaubte.“

239 Vgl. ebd., 197.

240 Ebd., 197.

241 Green Day, East Jesus Nowhere.

„Blasphemie“ als Ideologiekritik hauptsächlich, dass neue Überzeugungen an Einfluss gewinnen, die mit den etablierten, gewohnten Überzeugungen brechen.

Dies wurde u. a. deutlich an *Thomas Aikenhead*, an *Martin Luther* und nicht zuletzt sogar an *Jesus Christus* selbst, der für seine neuen Überzeugungen (wie auch *Aikenhead*) sterben musste. Allen dreien ist gemeinsam, dass sie eine unerhörte, neue „Wahrheit“ verkündeten, die alles Bekannte, Gewohnte und „Normale“ in Frage stellte. Bekannte Normen und damit auch die gesellschaftliche Ordnung wurden von der Obrigkeit als gefährdet betrachtet. Streng genommen, bedeutet „Blasphemie“ in diesem Fall nichts anderes, als sich mit etablierten Überzeugungen und Strukturen auseinanderzusetzen und etwas „Neues auf den Markt zu bringen“. Eine neue „Wahrheit“. Auch in diesen speziellen Formen von „Blasphemie“ ist sie für diejenigen, die an der alten Ordnung, der alten „Wahrheit“ festhalten, schmerzhaft und unangenehm: Als *Jesus* verkündet, er stehe an der Seite des Allmächtigen und sich ihm damit gleich setzt, quasi als gottgleich „outet“, zerreißt der Hohepriester sein Gewand. Diese „blasphemische“ Wahrheit ist für ihn unerträglich.

Diese Perspektive von „Blasphemie“ wirft Fragen auf. Muss „Blasphemie“ somit nicht grundsätzlich etwas Schlechtes bedeuten? Das Phänomen wirkt in diesem Fall wie ein Indikator, der anzeigt: in einer bestimmten etablierten Ordnung einer bestimmten Gesellschaft hat sich etwas elementar verändert. Es ist so neu, so unerträglich für Verfechter der alten Ordnung, dass es zu einem Aufruhr kommt. Die Veränderung ist nicht mehr aufzuhalten, sie bricht sich unaufhaltsam Bahn. Alte Strukturen brechen auf, lösen sich, formatieren sich neu. Grundsätzlich etwas Schlechtes? Nun, das kommt ganz offensichtlich auf die Perspektive an. Kein Christ wird vermutlich zu dem Schluss kommen, dass die „Blasphemie“, mit der das Christentum begann, etwas Schlechtes, etwas Gotteslästerliches ist. Kein Aufklärer, oder ein entschiedener Befürworter der Aufklärung wird vermutlich zu dem Schluss kommen, dass *Aikenheads* „blasphemische“ Überzeugungen etwas Schlechtes oder gar etwas Gotteslästerliches darstellen. Wiederum wird kein evangelischer Christ *Martin Luther* Gotteslästerung zusprechen.

Es ist eine Frage der Perspektive. Auch in dieser Dimension von „Blasphemie“ zeigt sich, dass die subjektive Wertung im Vordergrund

steht. Im folgenden Kapitel über die psychologische Dimension von „Blasphemie“ wird die Verletzung religiöser Gefühle untersucht. Es bleibt abzuwarten, ob sich „Blasphemie“ in dieser Hinsicht als etwas entpuppt, dass zu Recht sanktioniert werden muss.



## Vierter Akt: Die psychologische und rechtliche Dimension von „Blasphemie“

„Der Messias, Marias Sohn, ging an einer Gruppe von Juden vorbei. Sie schmähten ihn. Er aber segnete sie. Da wunder-ten sich seine Schüler: ‚Die anderen schmähen dich, du aber segnest sie?‘ Jesus erwiderte: ‚Jeder Mensch kann nur austeilen, was er hat.‘“

*Michael Asin et Palacios<sup>1</sup>*

2



1 J. Isensee, Blasphemie im Koordinatensystem des säkularen Staates, 105.

2 [https://de.toonpool.com/cartoons/Blasphemie%21%21\\_366883](https://de.toonpool.com/cartoons/Blasphemie%21%21_366883), 24.02.2025.

## 4.1 „Blasphemie“ als „Verletzung religiöser Gefühle“

Vor einiger Zeit sorgte die Aufführung der Oper „Sancta“ in Stuttgart für Schlagzeilen und regelrecht Furore<sup>3</sup>. Von „Blasphemie“, einer Verletzung religiöser Gefühle ist in den sozialen Medien<sup>4</sup> die Rede, von Ohnmachtsanfällen und medizinischen Noteinsätzen<sup>5</sup>. Es werden sogar Triggerwarnungen ausgesprochen<sup>6</sup>.

Die sog. *Performance*-Künstlerin *Florentina Holzinger* lasse „lesbische Liebesszenen“ aufführen, das Stück weise „sexuelle Gewalt“ auf, sogar „körperliche Verletzungen“ würden auf der Bühne vollzogen<sup>7</sup>. Die Oper richte sich, so berichtet der SPIEGEL, explizit gegen „die Morallehre der katholischen Kirche“, ziehe „christliche Rituale ins Lächerliche“ und spreche sich generell gegen die „sexuelle Unterdrückung der Frau“ aus<sup>8</sup>. Die katholische Kirche bringt in diesem Zusammenhang insbesondere zwei Hauptargumente gegen die Oper an: es würden zum einen „religiöse Gefühle entgegen aller sonst gepflegten politischen Korrektheit obszön verletzt“<sup>9</sup>. Zum anderen werde „ganz bewusst mit der mentalen Gesundheit der Menschen gespielt“<sup>10</sup>. Es ist aber auch ganz klar von „Blasphemie“ die Rede<sup>11</sup>.

Im Jahr 1920, als die Oper ihr erstes Debüt in Stuttgart geben sollte, wurde sie ihrer „Blasphemien“ wegen schlichtweg verboten. Die Vorlage der Oper bildet *Paul Hindemith*‘ Oper „*Sancta Susanna*“. Die Hand-

3 Vgl. <https://www.spiegel.de/kultur/sancta-katholische-kirche-kritisiert-stuttgarter-extrem-oper-a-bd4c9729-7032-4f02-8545-5057d0db61e1>, 13.10.2024.

4 Vgl. zu „Blasphemie“ in den Medien: A.-M. Fischer, Medien als Orte der Religionskritik, 103 ff. u.zu einem religionskritischen Umgang in den Medien: F. Höhne, „Gemalte“ Medienöffentlichkeit?, 91.

5 Vgl. <https://www.spiegel.de/kultur/sancta-katholische-kirche-kritisiert-stuttgarter-extrem-oper-a-bd4c9729-7032-4f02-8545-5057d0db61e1>, 13.10.2024.

6 Vgl. <https://www.swr.de/swraktuell/baden-wuerttemberg/stuttgart/oper-inszenierung-florentina-holzinger-stuttgart-arzt-sancta-reaktionen-100.html>, 01.01.2025.

7 Vgl. <https://www.spiegel.de/kultur/sancta-katholische-kirche-kritisiert-stuttgarter-extrem-oper-a-bd4c9729-7032-4f02-8545-5057d0db61e1>, 13.10.2024.

8 Vgl. ebd., 13.10.2024.

9 Vgl. ebd., 13.10.2024.

10 Vgl. ebd., 13.10.2024.

11 Vgl. <https://www.staatsanzeiger.de/nachrichten/kultur/die-oper-sancta-polarisiert-was-zu-erwarten-war/>, 01.01.2025.

lung lässt sich *per se* recht rasch umreißen: die Nonne *Susanna* entdeckt mit einem Mal ihre (lesbische) Sexualität und wird dafür ausgestoßen<sup>12</sup>. Die Umsetzung dieser Vorlage allerdings gestaltet sich dramatisch<sup>13</sup>. Dabei gehe es *Holzinger* hauptsächlich um zwei elementare Faktoren: zum einen um die „Dekonstruktion der Kirche“ und zum anderen um „das Verhandeln von Weiblichkeit“<sup>14</sup>. Erreicht werde dieses Ziel durch ein akribisches „[...] systematisches Auseinandernehmen und Überschriften kirchlicher Erzählungen und Symbole [...]“<sup>15</sup>.

Monologe eines Hippie-Jesus, eine lesbische Päpstin, das Abreißen der Sixtinischen Kapelle und ein Reenactment des letzten Abendmahls mit Menschenfleisch [...]. *Holzinger* zerstört nicht nur die Ikonographie der Kirche, sondern ersetzt diese mit ihrer eigenen.<sup>16</sup>

Was in der Kirche als heilig gilt, wird ersetzt durch das, was *Holzinger* stattdessen als „heilig“ erachtet: intensive Bilder von Weiblichkeit. Diese Bilder zeugen von Wut, Witz, Stärke, Präsenz, Lust, Radikalität und Macht<sup>17</sup>. Das veranschaulichen die Performerinnen auf der Bühne drastisch. Dabei wird jedoch auch betont begründet, weshalb sie als „Heilige“ gelten sollen<sup>18</sup>. Das Werk ist zweifelsohne kirchenkritisch und

12 Vgl. <https://www.tagesschau.de/inland/regional/berlin/rbb-oper--sancta-an-der-volksbuehne-mehr-als-ein-skandal-100.html>, 16.11.2024.

13 Vgl. <https://www.staatsanzeiger.de/nachrichten/kultur/die-oper-sancta-polarisiert-was-zu-erwarten-war/>, 01.01.2025: „Wie zu erwarten setzt *Holzinger*, zu deren Company Performerinnen mit tänzerischer Ausbildung, Stuntfrauen, Sexarbeiterinnen, Piercerinnen, und Martial-Arts-Künstlerinnen gehören, bei ihrer Adaption noch eins drauf. In ‚Sancta‘ sind Frauen ganz ‚ohne‘ zu sehen, Rollerblades fahrend mit wehenden Nonnenhauben auf dem Kopf, als Klöppel in einer Klocke schwingend oder am stilisierten Kreuz sich mit einer Gespielin der sexuellen Lust hingebend. Die Musik bleibt dabei nicht bei Hinde-mith, auch Bach, Rachmaninow, die Weather Girls und Metal untermalen das Geschehen auf der Bühne. Das, was manch einen Besucher im Stuttgarter Opernhaus auf den Magen geschlagen sein dürfte, war vermutlich aber weniger das geballte nackte Fleisch, die sexuellen Handlungen und die offensichtliche Blasphemie, denn die brutalen, auch blutigen Akte, die die Zuschauenden auf der Leinwand ‚hautnah‘ mitverfolgen können.“

14 Vgl. <https://www.tagesschau.de/inland/regional/berlin/rbb-oper--sancta-an-der-volksbuehne-mehr-als-ein-skandal-100.html>, 16.11.2024.

15 Vgl. ebd., 16.11.2024.

16 Vgl. ebd., 16.11.2024.

17 Vgl. ebd., 16.11.2024.

18 Vgl. ebd., 16.11.2024.

emanzipatorisch aufgebaut<sup>19</sup>. Ist es jedoch auch „blasphemisch“? Wenn ja, welcher Umgang sollte mit dieser „Blasphemie“ gepflegt werden? Müssen hier explizit religiöse Gefühle geschützt werden<sup>20</sup>? Ist heute von „Blasphemie“ die Rede, so ist i. d. R. der sog. „Gotteslästerungsparagraph“ 166 StGB gemeint. Hier spricht man insbesondere von einer „Verletzung religiöser Gefühle“ und von einer Kollision der erwähnten Strafnorm mit den Grundrechten Meinungs-, Kunst-, und Pressefreiheit<sup>21</sup>.

In der vorliegenden Arbeit wurden bereits zwei Dimensionen von „Blasphemie“ genauer untersucht: Zunächst wurde die theologische Dimension der „Blasphemie“ als „Lästerung Gottes“ vorgestellt und analysiert. Daraufhin erfolgte die Darstellung und Analyse der sog. „ideologiekritischen Dimension“ von „Blasphemie“. In diesem vierten und letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit wird nun eine dritte Dimension von „Blasphemie“ erhoben: sie wird als sog. „psychologische Dimension“ bezeichnet, womit sie sich prinzipiell auf eine „Verletzung religiöser Gefühle“ bezieht<sup>22</sup>. In den folgenden Kapiteln wird daher die „psychologische Dimension“ „blasphemischer“ Phänomene untersucht, wobei insbesondere der Begriff „religiöses Gefühl“ und die rechtliche Diskussion um „Blasphemie“ fokussiert wird. Der Einfachheit und Klarheit geschuldet soll hier wie auch bei den ersten beiden Dimensionen zunächst eine schematische Darstellung von „Blasphemie“ als psychologische Dimension bzw. als „Verletzung religiöser Gefühle“ skizziert werden.

19 Vgl. <https://www.staatsanzeiger.de/nachrichten/kultur/die-oper-sancta-polarisiert-was-zu-erwarten-war/>, 01.01.2025.

20 Vgl. I. Charim, Das totalitäre Spiel. Wenn Religion zum Medium der Auseinandersetzung wird, 26 ff.

21 Vgl. z. B. C. Lung, Strafbare Blasphemie; B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?; J. Isensee (Hg.), Religionsbeschimpfung u. v. m.

22 Vgl. zum Begriff „religiöses Gefühl“ <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/evangelisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle-und-institute/praktische-theologie/praktische-theologie-iii/forschung-und-lehre/archiv/religioese-gefuehle/>, 18.11.2024. Vgl. auch <https://www.dasgehirn.info/aktuell/frage-an-das-gehirn/woher-kommen-religioese-gefuehle>.

### 4.1.1 Die Bedeutung der Blasphemie als „Verletzung religiöser Gefühle“

Bei der sog. „psychologischen Dimension“ handelt es sich um eine Form von „Blasphemie“, die prinzipiell eine Verletzung „religiöser Gefühle“ verursacht bzw. provoziert. Diese Dimension von „Blasphemie“ scheint in der heutigen Zeit von besonderer Bedeutung zu sein<sup>23</sup>. Um nachvollziehen zu können, was damit konkret gemeint ist, bietet es sich an, zunächst einen Blick auf das in dieser Arbeit konzipierte Schema zur Definition von „Blasphemie“ zu werfen:

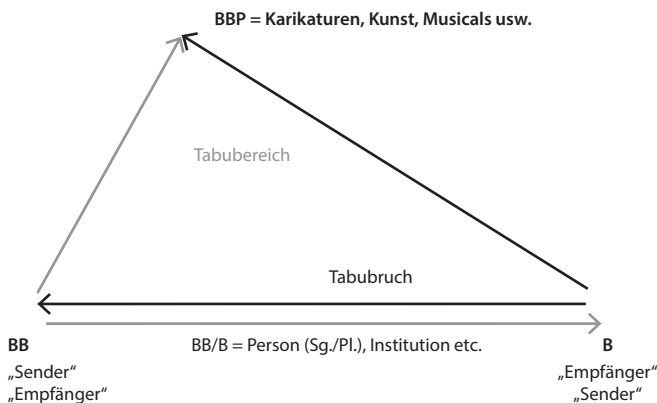


Abb. 5: „Blasphemie“ als „psychologische Dimension“

Die Funktionsweise des definitorisches Kommunikationsmodells i. A. wurde bereits im ersten und zweiten Kapitel ausführlich dargestellt. Um eine Wiederholung zu vermeiden, wird hier ausschließlich auf „Blasphemie“ als „psychologische Dimension“ bzw. als Verletzung sog. „religiöser Gefühle“ eingegangen. Wiederum stellen die beiden Kommunikationspartner, der „Blasphemisch Beleidigte“ (BB) und der

<sup>23</sup> Vgl. z. B. B. Berkman, Von der Blasphemie zur „hate speech“; C. Lung, Strafbare Blasphemie; M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, in: J. Isensee (Hg.) Religionsbeschimpfung; A. Arnauld de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, in: J. Isensee (Hg.), Religionsbeschimpfung; B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?.

„Blasphemiker“ (B) wechselseitig „Sender“ und „Empfänger“ dar. BB bestimmt auch in diesem spezifischen Fall prinzipiell den „Blasphemischen Bezugspunkt“ (BBP), das „Heilige“. BBP ist hier variabel besetzbar mit beispielsweise Kunst bzw. bestimmten Kunstwerken, Musicals, Karikaturen, Satire usw.

„Blasphemie“ bedeutet in diesem Fall nicht, dass ein direkt geführter (verbal oder nonverbal) Angriff auf Gott oder das Heilige selbst erfolgt. Stattdessen verletzt die jeweilige „Blasphemie“ die *Gefühle* der betroffenen religiösen Anhänger. Dabei gibt es prinzipiell zwei Möglichkeiten: Intendierte „Blasphemie“ und nicht-intendierte „Blasphemie“. Im ersten Fall bedient sich der „Blasphemiker“ dabei potentiell provokanter Mittel (Satire, Karikaturen, verhöhnende Darstellungen usw.). Ziel ist, das, was den Gläubigen heilig ist, in vehementer Absicht mindestens zu kritisieren, aber auch zu diffamieren, herabzuwürdigen, lächerlich zu machen. Im zweiten Fall ist die „Blasphemie“ nicht intendiert. Der „Blasphemiker“ verletzt unbeabsichtigt, z. B. mittels Kunst, einem Film, einem Musical usw. die Gefühle religiöser Anhänger. Kunst stellt prinzipiell ein probates Mittel dieser Dimension von „Blasphemie“ dar<sup>24</sup>.

#### 4.1.2 Was ist ein religiöses Gefühl?

Auf der Eröffnungsfeier der *Olympischen Spiele in Paris* versammelten sich sog. *Drag Queens* an einer langen Tafel, wobei eine Person in der Mitte einen gold-silbernen Kranz auf dem Kopf trug, „[...] der an einen Heiligenschein erinnert.“<sup>25</sup>

Die Aufführung sorgte für einen Sturm der Entrüstung<sup>26</sup>. Angeblich hätte der Anblick an das letzte Abendmahl *Christi* erinnert, Kurien-

24 Vgl. <http://www.zeit.de/feature/attentat-charlie-hebdo-rekonstruktion>, 30.07.2015; <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/papst-cover-presserat-ruegt-satire-magazin-titanic-a-858399.html>, 30.07.2015; <http://www.maria-syndrom.de/kamp1.htm>, 30.07.2015 usw.

25 Vgl. <https://www.br.de/nachrichten/kultur/vorsicht-verletzlich-was-sind-eigentlich-religioese-gefuehle,ULu7BdS>, 19.11.2024.

26 Vgl. <https://www.stern.de/panorama/olympia-eroeffnung-mit-drag-queens--nein--es-ist-nicht-das-letzte-abendmahl--34925758.html>, 25.12.2024: „Die berüchtigte Internationale aller üblichen Verdächtigen ließ nicht lange auf sich warten. Elon Musk beklagte noch während der Zeremonie auf seiner Plattform X, das Dargebotene sei ‚extrem respektlos gegenüber Christen‘, Ex-Präsident Trump wollte ‚satanische Drag Queens‘ erblickt haben. Die

bischof *Vincenzo Paglia*, Präsident der *Päpstlichen Akademie für das Leben*, bezeichnete das Ganze als „blasphemische Verhöhnung eines der heiligsten Momente des Christentums“<sup>27</sup>. Der *Heilige Stuhl* nahm schließlich Stellung zu dieser Darbietung, die Inszenierung wurde als eine „[...] Verunglimpfung des letzten Abendmahls durch queere Darstellungen [...]“<sup>28</sup> betrachtet.

Der Heilige Stuhl sei betrübt gewesen über einige Szenen und könne sich nur den Stimmen anschließen, die in den vergangenen Tagen die Beleidigungen vieler Christen und Gläubiger anderer Religionen beklagt hätten, heißt es in einer Mitteilung.<sup>29</sup>

„Religiöse Gefühle“ würden hier lächerlich gemacht werden, so hieß es weiter<sup>30</sup>. *Gregor Maria Hoff* umschreibt die Verletzung religiöser Gefühle so: „Wer meinen Gott beleidigt, beleidigt mich.“<sup>31</sup> Dabei sollte erwähnt werden, dass der Regisseur des Spektakels, *Thomas Jolly*, keineswegs das Letzte Abendmahl imitieren wollte, sondern sich von den „Göttern des Olymp“ inspirieren ließ, was auch so im Programm angekündigt wurde<sup>32</sup>. Dennoch wurden offenbar „religiöse Gefühle“ in hohem Ausmaß verletzt<sup>33</sup>. Doch was ist *per definitionem* eigentlich

Sprecherin des russischen Kremls witterte eine ‚LGBT-Verschörung‘, Ungarns Ministerpräsident Viktor Orbán, dass sich die ‚metaphysischen Bande zu Gott, zum Vaterland und zur Familie‘ in Frankreich gelöst hätten, Le Pen-Nichte Marion Maréchal meint, ‚Linksaktivisten, haben die Zeremonie ideologisch als Geisel genommen, und zu einer internationalen Schande‘ gemacht. Aus Deutschland meldete sich AfD-Sittenwächterin Beatrix von Storch zu Wort: „Erst dieser Haufen Transen und dann die Verhöhnung der gesamten Christenheit“ schreibt sie auf X, im eigenen Titelbild den Schriftzug ‚WoKe‘, mit den fünf olympischen Ringen als „o.“

27 Vgl. ebd., 25.12.2014.

28 Vgl. <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/nach-einer-woche-vatikan-kritisiert-olympia-eroeffnungsfeier,UKYtgJs>, 19.11.24.

29 Vgl. ebd., 19.11.2024.

30 Vgl. <https://www.br.de/nachrichten/kultur/vorsicht-verletzlich-was-sind-eigentlich-religioese-gefuehle,ULu7BdS>, 19.11.2024.

31 G. M. Hoff, Vor dem Kreuz, 75. Vgl. auch: H.-J. Höhn, Empört – verletzt – beleidigt, 91 ff.

32 Vgl. <https://www.stern.de/panorama/olympia-eroeffnung-mit-drag-queens--nein--es-ist-nicht-das-letzte-abendmahl--34925758.html>, 25.12.2024.

33 Vgl. <https://www.derstandard.de/story/3000000230486/lesbischer-jesus-verletzung-religioeser-gefuehle-oder-doch-einfach-hass-auf-queere-menschen>, 01.01.2025.

ein sog. „religiöses Gefühl“? Und worin unterscheidet es sich von herkömmlichen Gefühlen? Es scheint, dass im Laufe der historischen Entwicklung von „Blasphemie“ der Fokus von den Dimensionen Gotteslästerung und Ideologiekritik zu der Verletzung „religiöser Gefühle“<sup>34</sup> wechselte<sup>35</sup>. Ein Umstand, der eng mit der Entwicklung der Gesellschaft zusammenhängt, in der zunehmend der Mensch als Individuum und Einzelperson an Bedeutung gewann<sup>36</sup>. Prinzipiell geht es dabei also um die „Verletzung religiöser Gefühle“ eines Individuums bzw. mehrerer Individuen. Infolge dessen erwächst daraus die Forderung nach einem Schutz eben dieser „religiösen Gefühle“, was konsequenterweise zu einem staatlichen Anliegen mutierte<sup>37</sup>. Doch bevor sich der rechtlichen Diskussion zugewandt werden kann, ist es sinnvoll, zu klären, was unter dem Begriff „religiöses Gefühl“ verstanden wird. *Schleiermacher* definiert Religion als „das unmittelbare Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott“<sup>38</sup>. Im Rahmen des Projekts ‚Analytic Theology: The Convergence of Philosophy and Theology‘ wurde 2012-2014 an der Universität Tübingen wurde die komplexe Thematik „religiöser Gefühle“ erforscht<sup>39</sup>. Diesbezüglich wurde spezifiziert, dass „religiöse Gefühle“ „[...] in einem direkten Zusammenhang zur christlichen Religion [...]“<sup>40</sup> stünden und dass dazu u. a. „[...] Transzendenzgefühle, Scham, Ehrfurcht und Hoffnung [...]“<sup>41</sup> zählten. *Immanuel Kant* schreibt dem Gefühl des Trosts eine elementare religiöse Dimension zu<sup>42</sup>. Die Tübinger Philosophin *Sabine Döring* sieht in der Hoffnung ein besonderes „religiöses Gefühl“<sup>43</sup>. Allerdings wird hier noch nicht klar,

34 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 36-37.

35 Vgl. T. Laubach, Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?, 51.

36 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 31 ff.

37 Vgl. W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 115 ff.

38 [https://www.pdcnet.org/philotheos/content/philotheos\\_2004\\_0004\\_0066\\_0081?file\\_type=pdf](https://www.pdcnet.org/philotheos/content/philotheos_2004_0004_0066_0081?file_type=pdf), 18.11.2024. Vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Bd. 1, Berlin 1821.

39 Vgl. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/evangelisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle-und-institute/praktische-theologie/praktische-theologie-iii/forschung-und-lehre/archiv/religioese-gefuehle/#:~:text=Gemeint%20sind%20mit%20religi%C3%B6sen%20Gef%C3%BChlen,%20Scham%20Ehrfurcht%20und%20Hoffnung.>, 20.11.2024.

40 Vgl. ebd., 20.11.2024.

41 Ebd., 20.11.24.

42 Vgl. R. Barth u. C. Zarnow, Das Projekt einer Theologie der Gefühle, 13.

43 Vgl. ebd., 13.

weshalb Trost, Hoffnung oder auch Scham oder Ehrfurcht zwangsläufig „religiöse Gefühle“ sein müssen. Es sind ganz offenbar Emotionen, deren Existenz nicht notwendigerweise von Religiosität abhängt. Zu diesem Ergebnis kommt auch die neurologische Hirnforschung<sup>44</sup>.

Unterschiede zwischen Emotionen und „religiösen Emotionen“ lassen sich zumindest weder im Gehirn, noch mimisch, noch anderweitig belegen<sup>45</sup>. So gelangt Pater *Bernhard Grom SJ* zu der Ansicht, dass sämtliche „religiöse Gefühle“ sich von Emotionen i. A. nur dadurch unterscheiden würden, „[...] dass sie sich – intentional – auf einen als übermenschlich-göttlich aufgefassten ‚Gegenstand‘ richten, auf ihn reagieren. Ihr Proprium liegt in ihrer kognitiven Komponente: in den Glaubensüberzeugungen, Symbolen, Einschätzungen/Bewertungen und Erwartungen (Hoffnungen), die sie formen bzw. auslösen.“<sup>46</sup>

Da sich jedoch keine markanten Differenzierungen zwischen profanen und religiösen Gefühlen aufweisen lassen, stellt sich nun allerdings die Frage, weshalb „religiöse Gefühle“ einen besonderen rechtlichen Schutz genießen sollten und allgemeine Emotionen nicht. Inwiefern stehen bestimmte religiöse Glaubensüberzeugungen, Symbole, Einschätzungen, Bewertungen und Erwartungen über profanen Überzeugungen, Symbolen, Einschätzungen, Bewertungen und Erwartungen, so dass sie als „religiöse Gefühle“ z. B. vor „Blasphemie“ staatlicherseits besonders geschützt werden müssen?

Die eminent subjektive Konnotation sog. „religiöser Gefühle“ führt zu gravierenden Problemen, was eine möglichst objektive rechtliche Diskussion angeht<sup>47</sup>. Somit bleibt die Frage offen, ob sich der Parameter „religiöses Gefühl“ als ein überwiegend subjektiv verwendeter

44 Vgl. P. B. Grom, Was ist religiöses Erleben und wie entsteht es?, 30: „Es gibt kein ‚Gottes-Modul‘. [...] Wenn religiöse Probanden ein spirituell konnotiertes Bild betrachten, sind – ohne erkennbaren Unterschied – die gleichen für Gefühle, Gedächtnis, Entscheidungsfindung und Sinn zuständigen Gehirnregionen aktiviert, wie wenn sie eine bevorzugte, ›starke‹ Marke (etwa ihr Lieblingsgetränk) betrachten.“

45 Vgl. ebd., 29.

46 Vgl. ebd., 30. Vgl. auch: E. Weber-Guskar, Religious Emotions as Experiences of Transcendancy, 59: “In short, my contribution to our understanding of transcendent experiences and emotions consists in the claim that, if there are experiences of transcendancy, it is much more plausible to understand them in terms of religious versions of common emotions than in terms of a sui generis type of religious emotions.”

47 Vgl. ebd., 47.

Begriff<sup>48</sup> schlechterdings untauglich als Rechtsschutzkonstante eignet<sup>49</sup>. *Barbara Rox* bemerkt dazu: „Der Hinweis auf ‚Gefühle‘ verspricht ob der Konturenlosigkeit der gewählten Begrifflichkeit auf den ersten Blick alles andere als einen Erkenntnisgewinn.“<sup>50</sup> Als objektiv geltende Rechtsschutzkonstante scheint das „religiöse Gefühl“ also eher unqualifiziert: „Die zufälligen Gemütswallungen des einen ergeben keine Schranke für die Freiheit des anderen.“<sup>51</sup> Wäre dieser Umstand möglich, so würde sich der Rechtsstaat in beliebiger und willkürlicher Weise der vorgegebenen Gesetze bedienen<sup>52</sup>. Oder wie *Pawlik* sich ausdrückt: „Der idiosynkratische Gefühlshaushalt einzelner Individuen taugt nicht als Maßstab für die Strafwürdigkeit eines bestimmten Verhaltens.“<sup>53</sup>

Das zeigt sich u. a. deutlich an folgendem Beispiel: So hielt man in Thüringen nach dem 2. Weltkrieg eine Fronleichnamsprozession für „[...] eine Störung der öffentlichen Ordnung, weil sie, wegen ihres überkommenen Charakters als Demonstration wider die Ketzerei, die Gefühle einer überwiegend evangelischen Bevölkerung ebenso verletzte wie ein protestantischer Umzug mit Lutherliedern und Posau-

48 I. Gabriel u. I. Klissenbauer, Klagen gegen Blasphemie?, 182: „Denn die Beleidigung religiöser Gefühle und die damit verbundene Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens stellen höchst subjektive Kriterien dar.“

49 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 46-47.

50 B. Rox, Verletzung religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 30.

51 J. Isensee, Blasphemie und säkularer Staat, 198.

52 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 47-48: „Das ‚religiöse Gefühl‘ hat einen Zwilling Bruder im Bereich der Beleidigungsdelikte im engeren Sinne. Als deren Schutzgut wurde in der älteren Dogmatik nicht selten das ‚Ehrgefühl‘ des Betroffenen ausgegeben. Die Einwände gegen diese Rechtsgutbestimmung lassen sich unter dem Oberbegriff des Subjektivismus zusammenfassen: Beim Wort genommen, verlangt sie einerseits auch den Schutz Überempfindlicher, andererseits aber hat sie Schwierigkeiten mit dem Schutz Unempfindlicher. Sobald versucht wird, diesem Problem durch den Einzug normativer Ober- und Untergrenzen zu begegnen, schützt man entgegen dem ursprünglichen Ansatz nicht mehr das Gefühl als solches, sondern das berechnete Gefühl; entscheidend werden die Kriterien, die die Grenzen der Berechnung festlegen. Die gleichen Einwände gelten *cum grano salis* gegen die Berufung auf das ‚religiöse Gefühl‘: Es ist ‚ein schwammartiges Gebilde, mit dem juristisch nichts anzufangen ist‘. Jemand kann unmöglich allein deshalb zur Unterlassung einer bestimmten Äußerung verpflichtet sein, weil irgendetwas anderer sie als eine Verletzung seines religiösen Gefühls empfinden könnte.“

53 Vgl. ebd., 48.

nenchören in einem katholischen Wallfahrtsort die Gefühle der dortigen Bevölkerung.“<sup>54</sup>

In der heutigen Rechtsprechung ist ein derartiges Vorgehen nicht mehr möglich. Wird beispielsweise der Versuch unternommen, eine Fronleichnamsprozession oder einen protestantischen Umzug oder Ähnliches zu verhindern, so widerspricht ein derartiges Unterfangen dem Grundgesetz, da es mit dem Recht auf freie Religionsausübung kollidiert<sup>55</sup>. Eine Rechtsprechung, die allgemein gelten soll und die dem Anspruch aller verpflichtet ist, muss sich notwendigerweise an möglichst objektiven und normativen Kriterien orientieren, um sich nicht des Vorwurfs der Willkür und des Missbrauchs schuldig zu machen. Es ist somit ihre Aufgabe, entsprechende Sachverhalte diesen Kriterien unterzuordnen, um jedem Einzelnen ein größtmögliches Maß an Freiheit und Gleichheit gewähren zu können. Gerade in religiösen Belangen geht es häufig um individuell unterschiedlich gelebte und verstandene Subjektivität, was von rechtlicher Seite aus möglichst strikte objektive Vorgaben erfordert.

Generell verbietet das Prinzip der Rechtsgleichheit, die Konflikte nach dem Maß der Empfindlichkeit oder Robustheit einer der streitenden Parteien aufzulösen. Aus diesem Grund entscheidet auch nicht das religiöse Selbstverständnis des Einzelnen oder einer Glaubensgemeinschaft.<sup>56</sup>

Um diese prekäre Sachlage besser beurteilen zu können, lohnt sich ein Blick auf die diversen rechtlichen Prämissen, die im freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat *Deutschland* Geltung besitzen. Auch das Kirchenrecht ist ein Teil dieser Diskussion und wird im folgenden Kapitel vorab behandelt.

<sup>54</sup> J. Isensee, *Blasphemie und säkularer Staat*, 197.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., 197.

<sup>56</sup> Ebd., 198.

## 4.2 Kirchenrecht und „Blasphemie“

*Burkhard Berkmann* stellt fest, dass das Phänomen „Blasphemie“ im Strafrecht des CIC von 1917 „[...] recht knapp geregelt [...]“<sup>57</sup> sei. Der (inzwischen emeritierte) Bamberger Erzbischof *Ludwig Schick* konstatiert hingegen, dass in der „[...] gesamten kirchlichen Gesetzgebung, die im Corpus Iuris Canonici zusammengefasst war und der bis zum Codex 1917/18 gültig war [...]“<sup>58</sup> keine homogene und linear verlaufende Bestrafung „blasphemischer“ Vergehen zu finden sei. Bei der Kodex-Reform wurde „Blasphemie“ zunächst außer Acht gelassen<sup>59</sup>. Der Codex von 1983 sei „sehr zurückhaltend“, wie *Schick* sich ausdrückt, formuliert. *Berkmann* bemerkt überdies eine Entscheidung „[...] zugunsten eines erheblich erweiterten Delikts [...]“<sup>60</sup>. Zum besseren Verständnis werden beide Fassungen im Folgenden zitiert:

Wer sich durch Gotteslästerung (blasphemaverit) oder durch außergerichtlichen Meineid vergangen hat, soll nach dem klugen Ermessen des Ordinarius bestraft werden, besonders Kleriker. (c. 2323 CIC/1917)

Das Kirchenrecht des CIC von 1983 besagt hingegen:

Wer in einer öffentlichen Aufführung oder Versammlung oder durch öffentliche schriftliche Verbreitung oder sonst unter Benutzung von sozialen Kommunikationsmitteln eine Gotteslästerung (Blasphemie) zum Ausdruck bringt, die guten Sitten schwer verletzt, gegen die Religion oder die Kirche Beleidigungen ausspricht oder Hass und Verachtung hervorruft, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden. (c. 1368 CIC/1983)

*Ludwig Schick* bezweifelt jedoch die tatsächliche Anwendung einer Strafe bzgl. „blasphemischer“ Vergehen. Stattdessen betont er den pädagogischen Duktus des Kirchenrechts und erklärt, der Canon sei „[...]

57 B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, 56.

58 L. Schick, Blasphemie und der Glaube, 17.

59 Vgl. B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, 56-57.

60 Vgl. ebd., 57.

zur Bestrafung [...] eher ungeeignet, weil er zu allgemein ist.”<sup>61</sup> *Berkmann* registriert zunächst vier verschiedene Taten in der Neufassung des CIC, die gegen die Religion gerichtet sind und in der Öffentlichkeit stattfinden. Als erste Tat bezeichnet er „Blasphemie“ als Gotteslästerung im klassischen Sinn. Die zweite Tat betrifft die Verletzung der guten Sitten. Die dritte Tat bezieht sich auf Beleidigungen, die gegen Religion oder Kirche gerichtet sind. Dies komme dem rechtsstaatlichen Vergehen der Religionsbeschimpfung nahe. Als vierte Tat schließlich sieht *Berkmann* das Schüren von Hass und Verachtung, ein Vergehen, das er mit dem weltlichen Vergehen der sog. „hate speech“ vergleicht<sup>62</sup>. Nun ist es sinnvoll, an dieser Stelle nachzufragen, gegen wen sich eigentlich die Strafe des CIC richtet. C. 1368 zählt zu Titel I, hier erfolgt die Auflistung von Straftaten, die gegen die Religion und die Einheit der Kirche gerichtet sind<sup>63</sup>. Auch wenn die Formulierung allgemein abgefasst ist, so ist davon auszugehen, dass „[...] allein die katholische Kirche und deren Religion gemeint sind.”<sup>64</sup>

Als Täter kommen ausschließlich Katholiken<sup>65</sup> in Frage<sup>66</sup>, da sie allein Adressaten des CIC sind. Nur unter diesen Gesichtspunkten greifen die zu verhängenden Strafmöglichkeiten<sup>67</sup>. Neben dem CIC als universalkirchlichem Strafrecht verfügt die Katholische Kirche auch noch über weitere Möglichkeiten, „Blasphemie“ zu bestrafen. So wird man überdies vereinzelt „[...] im partikularen Disziplinarrecht [...]“<sup>68</sup> fündig, was das Verbot von „Blasphemie“ angeht:

61 L. Schick, *Blasphemie und der Glaube*, 18.

62 Vgl. zu den Taten B. Berkmann, *Von der Blasphemie zur „hate speech“?*, 57.

63 Vgl. ebd., 57.

64 Vgl. ebd., 57.

65 Nach c. 11 CIC Menschen, die in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen wurden.

66 Vgl. B. Berkmann, *Von der Blasphemie zur „hate speech“?*, 58.

67 Vgl. ebd., 58: „Die kirchlichen Strafen, die durchwegs im Entzug verschiedener mit der Kirchenmitgliedschaft verbundener Rechte bestehen, liefen bei Nichtkatholiken ohnehin ins Leere.“

68 Vgl. ebd., 59.

Die deutsche Grundordnung für den kirchlichen Dienst qualifiziert in Art. 5 Abs. 2 die Gotteslästerung und das Schüren von Hass und Verachtung als Verstoß gegen die Loyalitätsobliegenheiten kirchlicher Arbeitnehmer, der zur Kündigung führen kann.<sup>69</sup>

Teilkirchlich können sogar Maßnahmen, die außerhalb des Strafrechts liegen, angewendet werden. *Berkmann* beschreibt als klassischen Fall hier ein Verbot, das gegen *Hermann Nitsch* ausgesprochen wurde und ihm untersagt, „[...] in der Diözese Graz-Seckau Konzerte in Kirchen zu geben.“<sup>70</sup>

2021 wurde der Codex Juris Canonici überarbeitet. Das kirchliche Strafrecht wurde allerdings bzgl. „Blasphemie“ nicht geändert. Canon 1368 verfügt immer noch über seinen bisherigen Wortlaut<sup>71</sup>.

### 4.3 „Blasphemie“ und ein freiheitlich-demokratischer Verfassungsstaat

Der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat in *Deutschland* stellt die Grundlage dar, auf deren Basis die Rechtsschutzkonstante des sog. „religiösen Gefühls“ im Folgenden diskutiert wird. Seine Grundmotivation wird dabei vom Ziel der Freiheit bestimmt, er strebt danach, als „Koordinator der Freiheit“<sup>72</sup> zu fungieren. Somit werden allen Bürgern des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaats gleichermaßen (so „Blasphemikern“ wie auch denjenigen, die sich „blasphemisch“ belangt fühlen) Rechte der Freiheit zugestanden<sup>73</sup>. Genau aus diesem Grund hat sich der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat *Deutschlands*

<sup>69</sup> Ebd., 59.

<sup>70</sup> Ebd., 59. Vgl. auch: [https://www.kleinezeitung.at/kultur/kunst/nitsch/6127639/Nitsch-und-die-Steiermark\\_Eine-Fuhre-Mist-und-ein](https://www.kleinezeitung.at/kultur/kunst/nitsch/6127639/Nitsch-und-die-Steiermark_Eine-Fuhre-Mist-und-ein), 29.11.2024: „Im Rahmen der Schau „O. M. Theater“ gab er [Hermann Nitsch, *Anm. der Verf.*] dort in der Pfarrkirche dann auch ein Orgelkonzert – woraufhin ihm der damalige steirische Bischof Egon Kapellari weitere Auftritte in steirischen Kirchen untersagte.“

<sup>71</sup> Vgl. CIC 2021, c. 1368.

<sup>72</sup> J. Isensee, Blasphemie und säkularer Staat, 193.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., 193: „Die Verfassung des Rechtsstaats erkennt dabei beiden Seiten die im Konflikt stehen, die genuin gleiche Freiheit zu, dem der schmäh, und dem, der geschmäh wird.“

zur Neutralität verpflichtet, was weltanschauliche wie religiöse Fragen oder Anliegen angeht.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Religionen wie Weltanschauungen nicht besonderer strafrechtlicher Schutz zuteil wird. Um nachvollziehen zu können, auf welche Weise mit „Blasphemie“ in einem freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat wie *Deutschland* in rechtlicher Hinsicht verfahren wird, werden in den folgenden Kapiteln die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen vorgestellt und diskutiert.

### 4.3.1 Die verfassungsrechtlichen Konditionen

Im obigen Kapitel wurde bereits angesprochen, dass sich der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat in Religionsfragen zur Neutralität verpflichtet hat. Artikel 4 Abs. 1 und 2 des Grundgesetzes bilden hierfür die Grundlage<sup>74</sup>. Durch diese „[...] Nichtidentifikation hinsichtlich materiell-inhaltlicher Festlegungen ist dem Staat dadurch einseitige Parteinarbeit zu Gunsten bestimmter religiöser Auffassungen verwehrt.“<sup>75</sup>

Dass sich ein freiheitlich-demokratischer Verfassungsstaat der Neutralität verschrieben hat, leuchtet ein. Doch lohnt sich ein genauerer Blick auf die verfassungs-, bzw. strafrechtliche Situation bzgl. spezifisch religiösen Themen wie „Blasphemie“ als Gotteslästerung, als Ideologiekritik, als Verletzung „religiöser Gefühle“. Zu „Blasphemie“ als Gotteslästerung lässt sich knapp mit *Isensee* vorwegnehmen: „Gott ist kein Grundrechtsträger und seine Ehre kein Rechtsgut. Religiöse Ziele und Aufgaben liegen jenseits des innerweltlichen Horizonts des Verfassungsstaates.“<sup>76</sup>

Im 6. Jhd. sah die Gesetzeslage dagegen noch ganz anders aus: In der Novelle *Justinians* wird „[...] Gott selbst als quasi-personales Wesen

74 GG, Art. 4 Abs. 1 und 2: „(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Vgl. auch C. Lung, *Strafbare Blasphemie*, 35: „Das Grundgesetz statuiert in Art. 4 Abs. 1 die Neutralität des Staates in Religionsfrage.“

75 Vgl. C. Lung, *Strafbare Blasphemie*, 35.

76 J. Isensee, *Blasphemie und säkularer Staat*, 196.

[...]”<sup>77</sup> betrachtet, das sehr wohl beleidigt, also auch „blasphemisch“ belangt werden kann. Gottes Person und Ehre werden hier als Schutzgüter angesehen, die unter den Schutz des Staates gestellt werden<sup>78</sup>. Damit gehe einher, so *Christoph Lung*, dass es ebenfalls zu den Aufgaben des Staates gehöre, „[...] sittlich-moralische Verfallserscheinungen zu bestrafen [...]”<sup>79</sup>. Ein solches Vorgehen ist nachvollziehbar, gründet sich ein Staat auf eine bestimmte Religion. Diese Staatsreligion zu schützen, dafür zu sorgen, dass zu diesem Zweck entsprechende Normen und Gesetze formuliert werden, welche Vergehen gegen die Religion unterbinden sollen<sup>80</sup>, ist dann automatisch Aufgabengebiet des Staates<sup>81</sup>.

Der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat indes verfügt über keine Staatsreligion. Gott wird nicht als (juristische) Person betrachtet<sup>82</sup>. Dies ist seit der Strafrechtsreform von 1969 der Fall<sup>83</sup>. Seitdem „[...] spricht das deutsche Strafgesetzbuch nicht mehr von Gotteslästerung, sondern von der Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen [...]”<sup>84</sup>. Diese Formulierung findet sich im StGB unter dem § 166, dem sog. „Gotteslästerungsparagrafen”. Da „Blasphemie” vermutlich eher selten von den religiösen Anhängern selbst als Ideologiekritik angesehen wird, findet sich hier auch nichts Spezifisches im Strafrecht. Ganz anders hingegen verhält es sich mit „Blasphemie” als Verletzung „religiöser Gefühle”. Auch wenn das sog. „religiöse Gefühl” heute nicht mehr Schutzgut von § 166 StGB ist, sondern der „öffentliche Frieden”<sup>85</sup>. Dem war nicht immer so. Lediglich drei Jahre vor der oben angesprochenen Strafrechtsreform 1969 schreibt *Werner Schilling* über das sog. „religiöse Gefühl”:

77 Vgl. C. Lung, Strafbare Blasphemie, 33.

78 Vgl. ebd., 33.

79 Vgl. ebd., 33.

80 Vgl. W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 104.

81 Vgl. M. Heger, Brauchen wir ein Blasphemiegesetz?, 23 ff.

82 Vgl. dazu: W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 110 ff.

83 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 37.

84 B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech”?, 19.

85 Vgl. C. Lung, Strafbare Blasphemie, 170 ff.; B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech”?, 19.

Daher hatte das geltende Recht [...] das „allgemeine religiöse Empfinden“ zum geschützten Rechtsgut erklärt [...]. Der Schutz des allgemeinen religiösen Empfindens und des religiösen Friedens ist aber weltanschaulich von niemandem zu beanstanden, selbst von einem Atheisten nicht.<sup>86</sup>

Anders als die Beleidigungskonzeption zielt der Schutz „religiöser Gefühle“ von Einzelpersonen oder einer religiösen Gemeinschaft nicht „[...] primär auf die der Person anhaftenden Eigenschaften [...]“<sup>87</sup> ab. Vielmehr wird „[...] die erschütternde Wucht des Tabubruchs, die zu einer Beeinträchtigung des Frömmigkeitsgefühls führt [...]“<sup>88</sup>, in den strafrechtlichen Fokus gerückt. Als Begründung für einen derart subjektiv konnotierten, weil von Emotionen abhängigen Fokus wurde u. a. angeführt, dass sie „[...] im positiven Sinne [...] einen erheblichen Beitrag zur gesellschaftlichen Kohäsion beitragen können [...]“<sup>89</sup>. Auch die potentielle Freisetzung negativer Emotionen und Wirkkräfte als „[...] kaum steuerbare, irrationale Kraft [...]“<sup>90</sup> wurde zu bedenken gegeben<sup>91</sup>. Damit einher geht jedoch die Grundvoraussetzung, dass „religiösen Emotionen“ prinzipiell eine normativ zugesprochene Legitimität zugestanden werden muss<sup>92</sup>. Genau in der subjektiven Einschätzung und Wertung individueller „religiöser Emotionen“ liegt jedoch das Problem einer allgemein verstandenen, sachlich gerechtfertigten und objektiv anwendbaren Rechtsschutzkonstante. Zu Recht wird von juristischer Seite aus häufig die Schwierigkeit konstatiert, unter diesen Voraussetzungen eine objektiv-neutrale Legitimitätsgrenze ziehen zu können<sup>93</sup>. Überdies gibt *Lung* zu bedenken, dass es in einer derartigen Konfliktsituation häufig weniger um die verletzende (hier: „blasphemische“)

86 W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 111.

87 C. Lung, Strafbare Blasphemie, 57.

88 Ebd., 57.

89 Ebd., 57.

90 Ebd., 57.

91 Vgl. ebd., 57: C. Lung stellt fest, dass sich ein derart verstandener Schutz religiöser Gefühle auf eine gewisse Tradition in der deutschen Rechtswissenschaft berufen kann. Bzgl. der historischen Herkunft verweist er auf romantisch-pietistische und liberale Grundströmungen des 19. Jhd.

92 Vgl. ebd., 58.

93 Vgl. ebd., 58.

Äußerung gehe, sondern vielmehr auch um den „Blasphemiker“, den Verletzenden<sup>94</sup> *in persona*.

Negative emotionale Reaktionen wie Entrüstung, Empörung oder Ablehnung erweisen sich somit als Abwehrmechanismus gegen eine Verletzung normativer Erwartungen an einen Interaktionspartner.<sup>95</sup>

Im Endeffekt gehe es bei einem vermeintlichen Schutz „religiöser Gefühle“ faktisch um einen Schutz der ihnen zugrunde liegenden Verhaltensnorm<sup>96</sup>. Obgleich dieses Vorhaben durchaus nachvollziehbar erscheint, bedeutet dies letzten Endes nichts anderes, als dass Gefühle, die den „religiösen Gefühlen“ nicht entsprechen, möglicherweise gar konträr verlaufen, sanktioniert werden sollen. Damit aber wäre eine grundrechtlich zugesicherte Glaubens-Freiheit aller determiniert von der „[...] Unschärfe der willkürlichen Sensibilität anderer.“<sup>97</sup>

Es sei hierbei zu bedenken, dass religiöse Vorstellungen keine „[...] Verabsolutierung in dem Sinne finden [dürfen], dass sie Gültigkeit für andere in Form von Indienstnahme staatlicher Autorität für sich beanspruchen.“<sup>98</sup>

Auch wenn Kontingenzerfahrungen dieser Art verunsichernd oder auch verletzend sein mögen, so erweise sich doch in einer solchen Auseinandersetzung mit fremdem Gedankengut und in dem sich darauf anschließenden Verarbeitungsprozess die eigene Glaubensfestigkeit<sup>99</sup>. Ein Schutz vor Verletzung „religiöser Gefühle“ mag vor unangenehmer Konfrontation bewahren. Ob er aber auch sinnvoll ist, das hängt von den Prämissen ab: strebt man einen freiheitlich orientierten Staat an, dann ist es unumgänglich, eben jene gewollten Freiheiten, die man für sich in Anspruch nimmt, auch in Bezug auf andere zu tolerieren. Nach-

94 Vgl. ebd., 58.

95 Ebd., 58: „Welche Erwartungen dies sind, lässt sich pauschal kaum sagen, zumal hier mehrere Komponenten ineinander greifen und sich teils überlappen: Sowohl der soziale Normbruch an sich, der als Verstoß gegen eine von Respekt getragene Kommunikationsordnung angesehen wird, als auch die Zuwiderhandlung gegen religiös gebotene Verhaltensweisen.“

96 Vgl. ebd., 58.

97 Ebd., 59.

98 Ebd., 59.

99 Vgl. ebd., 60.

dem bisher die „religiösen Gefühle“ und die damit anfänglich verbundene „Gefühlsschutztheorie“ in den Fokus genommen wurden, wird im Folgenden ein genauerer Blick auf den sog. „Gotteslästerungsparagraphen“ 166 StGB in seiner Gesamtheit geworfen, der als spezifischer Schutz vor „Blasphemie“ in das Strafrecht integriert wurde.

### 4.3.2 § 166 StGB Der Gotteslästerungsparagraph

Der §166 StGB<sup>100</sup> weist eine ausgedehnte Entwicklungsgeschichte auf<sup>101</sup>. Von der Sanktionierung der Gotteslästerung über den Schutz „religiöser Gefühle“<sup>102</sup> bis hin zum heutigen Schutz des öffentlichen Friedens unterlag der sog. „Gotteslästerungsparagraph“ einem gravierenden Wandel<sup>103</sup>. Vergleicht man nach *Martin Heger* die aktuelle Fassung der Strafnorm mit seiner Vorgängerform, die von 1871 bis 1969 Gültigkeit besaß<sup>104</sup>, so wird ersichtlich, dass erstens eine Erweiterung stattfand, die aktuell auch die Weltanschauungsvereinigungen mit einschließt.

**100** Vgl. [https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/\\_166.html#:~:text=\(1\)%20Wer%20%C3%B6ffentlich%20oder%20durch,Jahren%20oder%20mit%20Geldstrafe%20obestraft,08.12.24:Strafgesetzbuch \(StGB\) § 166 Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen:](https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_166.html#:~:text=(1)%20Wer%20%C3%B6ffentlich%20oder%20durch,Jahren%20oder%20mit%20Geldstrafe%20obestraft,08.12.24:Strafgesetzbuch%20(StGB)%20%C2%A4%20166%20Beschimpfung%20von%20Bekanntnissen%20Religionsgesellschaften%20und%20Weltanschauungsvereinigungen:)

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

(2) Ebenso wird bestraft, wer öffentlich oder durch Verbreiten eines Inhalts (§ 11 Absatz 3) eine im Inland bestehende Kirche oder andere Religionsgesellschaft oder Weltanschauungsvereinigung, ihre Einrichtungen oder Gebräuche in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören.

**101** Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 15 f. Vgl. W. Schilling, Gotteslästerung strafbar?, 93 ff. Vgl. auch B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, 19 ff.

**102** Vgl. A.-K. Gässlein, Das Recht, Gott zu lästern?, 6.

**103** Vgl. B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, 19. Vgl. auch M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 37.

**104** Vgl. M. Heger, Brauchen wir ein Blasphemiegesetz?, 31: „wer dadurch, dass er öffentlich in beschimpfenden Äußerungen Gott lästert, ein Ärgernis gibt, oder wer öffentlich eine der christlichen Kirchen oder eine andere im Staate bestehende Religionsgesellschaft des öffentlichen Rechts oder ihre Einrichtungen oder Gebräuche beschimpft“ (§ 166 StGB a. F. i. d. F. 1953) [...]“

Zweitens wird die Sanktionierungsgrenze durch die sog. „Friedensstörungseignungsklausel“ enger gezogen, da nur noch derartige Beschimpfungen unter Strafe gestellt werden können, die geeignet sind, den öffentlichen Frieden zu stören<sup>105</sup>. Die Friedensgefährdungsklausel ist das Resultat der allgemeinen Strafrechtsreformbemühungen Ende der 1960er Jahre, die „[...] durch eine Betonung des Rechtsgutprinzips als Legitimationsgrundlage staatlicher Strafnormen bloße Moralwidrigkeiten aus dem Bereich des Strafbaren heraushalten wollte.“<sup>106</sup>

Im modernen Verfassungsstaat zählt somit faktisch „Blasphemie“ nicht als solche. Wird aber der öffentliche Friede aufgrund eines „blasphemischen“ Vorfalles gefährdet, so verfügt er über die Möglichkeit einer Intervention<sup>107</sup>. Religionsdelikte seien prinzipiell Bestandteil nahezu aller Strafgesetze weltweit<sup>108</sup>. Der Gotteslästerungsparagraph wird jedoch kontrovers diskutiert<sup>109</sup>. Während einige für eine Verschärfung der bestehenden gesetzlichen Norm sind<sup>110</sup>, so plädieren andere im Gegensatz dazu für eine vollständige Abschaffung eines als überholt empfundenen Relikts<sup>111</sup>. Tatsächlich fand in den letzten Jahren eine sich schrittweise ereignende Abschaffung diverser Blasphemieparagraphen im westlichen Raum statt. *Frankreich* hatte den Gotteslästerungsparagraphen schon 1791 abgeschafft<sup>112</sup>, *England* und *Wales* folgten

105 Vgl. ebd., 31: „Historisch und strukturell handelt es sich bei dieser Friedensstörungseignungsklausel daher um eine Einschränkung der bis dahin uneingeschränkt bestehenden Gotteslästerungsstrafbarkeit; aus dem größeren Kreis aller Bekenntnisbeschimpfungen führen nur noch diejenigen, die das Potenzial einer Friedensstörung in sich tragen, zur Strafbarkeit.“ Vgl. auch: T. Laubach, Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?, 64.

106 Ebd., 31.

107 Vgl. T. Laubach, Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?, 65.

108 J.-P. Wils, Gotteslästerung, 189.

109 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 37.

110 Vgl. <https://www.sueddeutsche.de/bayern/vorstoss-gegen-gotteslaesterung-bamberger-bischof-fordert-anti-blasphemie-gesetz-1.1429219>, 09.12.2024.

111 Vgl. N. Warburton, Free speech, 44.

112 Vgl. [https://www.pen-deutschland.de/wp-content/uploads/2023/04/2016\\_Streichung-des-Blasphemieparagraphen.pdf](https://www.pen-deutschland.de/wp-content/uploads/2023/04/2016_Streichung-des-Blasphemieparagraphen.pdf), 02.12.24.

2008<sup>113</sup>, Irland 2018<sup>114</sup>, Schottland schließlich 2020<sup>115</sup>. Dergleichen gilt für Kanada, Schweden, Norwegen und die Niederlande<sup>116</sup>.

In Deutschland hingegen existiert der Blasphemieparagraf nach wie vor. Doch wird auch hier regelmäßig in Frage gestellt, ob seine Existenz überhaupt noch zeitgemäß bzw. adäquat ist<sup>117</sup>. Jörg Winter gibt zu bedenken, dass der Staat sich „[...] leicht dem Verdacht [...]“ aussetzen könnte, „[...] für die eine oder die andere Seite Partei zu ergreifen und seine Verpflichtung zur Neutralität auf weltanschaulichem und religiösem Gebiet zu verletzen.“<sup>118</sup>

Jean-Pierre Wils spricht in diesem Zusammenhang von hauptsächlich fünf Motiven, die dafür geltend gemacht werden können, „Blasphemie“ unter staatliches Pönalisierungsrecht zu stellen: Der Schutz der Ehre und der Person Gottes, der Schutz „religiöser Gefühle“, der Schutz der Religion als kulturelles Gut, der Schutz der öffentlichen Ordnung und der Schutz der Freiheit als Rechtsgut<sup>119</sup>. Seit der Strafrechtsreform von 1969 weist § 166 StGB, wie bereits erwähnt, seine bis heute gültige Fassung auf<sup>120</sup>. Seitdem wird auch nicht mehr von Gotteslästerung, sondern vielmehr von der „Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen“ gesprochen<sup>121</sup>. Ebenso unterlag das jeweilige spezifische Schutzgut der Strafnorm einem Wandel: das „religiöse Gefühl“ wich dem öffentlichen Frieden<sup>122</sup>. Küpper betont, dass nicht jede beliebige Schmähung oder Beleidigung gemeint sei, sondern ganz explizit „[...] eine nach

113 Vgl. N. Warburton, Free speech, 43. Vgl. auch <https://hpd.de/artikel/schottland-schafft-straftbarkeit-blasphemie-ab-17985>, 02.12.2024.

114 Vgl. <https://www.deutschlandfunk.de/blasphemie-abstimmung-in-irland-keine-angst-vor-gott-100.html>, 02.12.24.

115 Vgl. <https://hpd.de/artikel/schottland-schafft-straftbarkeit-blasphemie-ab-17985>, 02.12.2024.

116 Vgl. <https://www.dw.com/de/wo-blasphemie-als-straftat-gilt/a-54542719>, 02.12.2024.

117 Vgl. J. Winter, Zum strafrechtlichen Schutz der Religion im weltanschaulich neutralen Staat, 16 f.

118 Ebd., 16.

119 Vgl. J.-P. Wils, Gotteslästerung, 189.

120 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 16. Vgl. B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, 19.

121 Vgl. B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, 19.

122 Vgl. ebd., 19.

Form oder Inhalt besonders verletzende Kundgabe der Missachtung, wobei das besonders Verletzende entweder in der Rohheit des Ausdrucks oder inhaltlich in dem Vorwurf eines schändlichen Verhaltens oder Zustandes zu sehen ist.”<sup>123</sup>

Um in die kontrovers geführte Diskussion einsteigen zu können, ob der sog. „Blasphemieparagraph“ berechtigterweise im deutschen Strafrecht enthalten ist, empfiehlt es sich zunächst, nach der prinzipiellen Funktion des Strafrechts in einem freiheitlich-demokratischen orientierten Verfassungsrecht zu fragen. *Küpper* definiert besagte Funktion wie folgt:

Ganz allgemein gesagt ist das Strafrecht [...] eine Schutz und Friedenssicherung zu Sicherung menschlicher Koexistenz. Nach anerkannter Auffassung schützt es elementare Rechtsgüter des einzelnen (Individualrechtsgüter) und der Allgemeinheit (Universalrechtsgüter). Wegen des Ultima-ratio-Prinzips lässt sich auch von einem „fragmentarischen“ oder „subsidiären“ Rechtsgüterschutz sprechen. Ein weitgehender Konsens dürfte heute darüber bestehen, dass der bloße Moral- oder Tabusatz keine Aufgabe des Strafrechts darstellt.<sup>124</sup>

Zunächst stellt § 166 StGB so betrachtet somit einen Bestandteil der Sicherung der menschlichen Koexistenz dar. Die Rolle des Staats umfasst dabei zwei Elemente, die in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen: Ersteres besteht in einer Ordnungsaufgabe, das zweite ist die Pflicht, Freiräume zur Entfaltung zu garantieren<sup>125</sup>. Für die Existenzberechtigung der Strafnorm bedeutet dieser Umstand, dass sie gewisse Kriterien erfüllen muss. Das Schutzgut von § 166 StGB ist dabei, wie bereits an der Diskussion über „religiöse Gefühle“ ersichtlich wurde, häufig umstritten<sup>126</sup>. Die sog. „Gefühlsschutztheorie“<sup>127</sup>, die

123 G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 25-26.

124 Ebd., 18.

125 [https://www.bundesverfassungsgericht.de/DE/DasBundesverfassungsgericht/AufgabenOrganisation/aufgaben-Organisation\\_node.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/DE/DasBundesverfassungsgericht/AufgabenOrganisation/aufgaben-Organisation_node.html), 26.12.2024.

126 Vgl. B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 223 f.

127 A. Arnauld de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 81.

besagt, dass Anhängern einer religiösen Einrichtung ein Recht auf den Schutz vor Verletzung „religiöser Gefühle“ zukommt<sup>128</sup>, ist seit der Strafrechtsreform 1969 als inadäquat verworfen und durch den Schutz des öffentlichen Friedens ersetzt worden<sup>129</sup>. Auch der Schutz einer spezifischen Religion als Schutzgut des § 166 StGB scheidet in einem weltanschaulich-religiös neutralem Staat wie *Deutschland* aus<sup>130</sup>. Zum Einsatz kann der Blasphemieparagraph dann kommen, wenn die Situation geeignet ist<sup>131</sup>, d. h. die vorgegebenen Kriterien müssen erfüllt sein und gerichtlich bestätigt werden. Das funktioniert auch dann, wenn der öffentliche Frieden noch nicht gestört wurde, jedoch eine gravierende potentielle Störung berechtigterweise erwartet werden kann<sup>132</sup>.

Dies wiederum sei sowohl dann der Fall, wenn das berechtigte Vertrauen in die Respektierung ihrer [der religiös Gläubigen] Überzeugung beeinträchtigt werden kann, als auch dann, wenn die Äußerungen geeignet sind, bei Dritten die Bereitschaft zur Intoleranz gegenüber den Anhängern des beschimpften Bekenntnisses zu fördern.<sup>133</sup>

Somit ist der rechtliche Rahmen zur Abwehr einer „blasphemischen“ Beleidigung bzw. Beschimpfung von religiösen wie weltanschaulichen Bekenntnissen zum Schutz des öffentlichen Friedens also gegeben. In der Praxis kommt § 166 StGB eher selten zum Einsatz. Dafür gibt es i. d. R. zwei Gründe:

128 Vgl. B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 223 f.; G. Küpper, , Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 18-19.

129 Vgl. B. Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, 19.

130 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 20. Vgl. N. Warburton, Free Speech, 43 ff.: “The common law offence was only abolished in June 2008. In fact the law was even more specific than protecting Christianity: it only applied to the established Church, the Church of England.” Dies steht im Gegensatz zur deutschen Strafnorm.

131 Ebd., 21: „Diese ist keine Besonderheit des § 166, sondern findet sich gleichlautend in den Tatbeständen der Androhung oder Billigung von Straftaten (§§ 126, 140 StGB) sowie der Volkverhetzung (§ 130 StGB). Sie können unter der Rubrik ‚Friedensschutzdelikte‘ zusammengefasst werden.“

132 Vgl. ebd., 26.

133 Ebd., 27.

1. Der Blasphemieparagraph gerät mit dem Grundrechten Meinungs-freiheit bzw. Kunst- und Pressefreiheit in Konflikt, und /oder
2. Es ist *keine potenzielle Störung des öffentlichen Friedens* zu verzeichnen<sup>134</sup>.

Dies wird im folgenden Kapitel genauer untersucht. Fast regelmä-ßig geraten diverse Interessensgemeinschaften, Anhänger religiöser Gemeinschaften, Nichtgläubige, und politische Parteien wie CDU/CSU<sup>135</sup> und die GRÜNEN beispielsweise darüber in Streit<sup>136</sup>, ob die Strafnorm nun verschärft oder abgeschafft werden soll. Während sich die Union zumindest partiell nach den schockierenden um „*Charlie Hebdo*“ für eine Erweiterung und Verschärfung von § 166 StGB einsetzte, sprachen sich die GRÜNEN und die FDP für eine Abschaffung aus<sup>137</sup>. Der dama-lige Unionsvertreter *Stephan Mayer*, der innenpolitische Sprecher der Unionsfraktion im Bundestag, forderte eine explizite Verschärfung.

*Wolfgang Bosbach* (CDU), der damalige Sprecher des Innenaus-schusses des Bundestags, gab an, dass es Sinn und Zweck von § 166 StGB sei, den öffentlichen Frieden zu schützen, ein Schutzgut, das von zweifellos hoher Bedeutung sei<sup>138</sup>. Die GRÜNEN sprachen sich dagegen für eine Abschaffung des „Blasphemieparagrafen“ aus<sup>139</sup>. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften käme dadurch ein besonderer Schutz zuteil, der anderen sozialen Verbänden, sowie Minderheiten, nicht zukomme. Überdies stünde die Strafnorm im Widerspruch zu den Grundrechten „Meinungsfreiheit“ und „Kunstfreiheit“ und sei somit illegitim. Staatliches Eingreifen in eben jene Grundrechte würde die Furcht bei Betroffenen schüren und sie somit von ihren Rechten

134 Vgl. B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 226: „Die Eignungsklausel führe angesichts der Tatsache, dass gewalttätige Ausbrüche wegen religi-onsbeschimpfender Meinungsäußerungen kaum zu erwarten seien, zu einem stark redu-zierten Anwendungsbereich.“

135 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 38.

136 [https://www.focus.de/politik/deutschland/oeffentlichen-frieden-sichern-csu-will-blas-phemie-haerter-bestrafen\\_id\\_4400405.html](https://www.focus.de/politik/deutschland/oeffentlichen-frieden-sichern-csu-will-blas-phemie-haerter-bestrafen_id_4400405.html), 04.08.15; [www.fr-online.de/politik/csu-und-blasphemie-haertere-strafen-fuer-blasphemie-gefordert,1472596,29553086.html](http://www.fr-online.de/politik/csu-und-blasphemie-haertere-strafen-fuer-blasphemie-gefordert,1472596,29553086.html), 04.08.15.

137 Vgl. ebd., 04.08.15.

138 Vgl. ebd., 04.08.15.

139 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 38.

abhalten<sup>140</sup>. Auch *Hans Michael Heinig*, Professor für Öffentliches Recht, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in Göttingen und Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland, plädierte für eine Abschaffung von § 166 StGB. Ein solcher Vorgang würde sich zugunsten der freiheitlichen Grundrechte niederschlagen:

„Die Presse- und Kunstfreiheit hat Vorrang vor dem diffusen Schutz religiöser Gefühle“, erklärte er. In der Rechtspraxis sei der Paragraph bedeutungslos und schaffe viele Missverständnisse. Zwar gebe es in Presse und Kunst zuweilen unappetitliche Auswüchse. Diese seien aber hinzunehmen oder mit Gegenrede zu erwidern. „Darüber hinaus gibt es die Tatbestände Beleidigung und Volksverhetzung“, sagte der Jurist<sup>141</sup>.

Auch die IBKA (*International League of Non-Religious and Atheists*) ist für eine Abschaffung des „Blasphemieparagrafen“<sup>142</sup>. Bis heute

140 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 29.

141 <https://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/536896/fdp-ruft-zur-streichung-des-blasphemieparagrafen-auf>, 04.08.15.

142 <https://www.ibka.org/node/631>, 04.08.15: „§ 166 StGB – Forderung nach Abschaffung des <Gotteslästerungsparagrafen> erregte die Gemüter. Die Gelegenheit schien günstig. Selten hatten sich Politiker, quer durch die Parteien, in solcher Einmütigkeit zu den Freiheitsrechten des Grundgesetzes bekannt wie Ende September 2006, nachdem die Mozart-Oper „Idomeneo“ in Berlin vom Spielplan abgesetzt worden war, aus Angst vor islamistischen Übergriffen. Bundeskanzlerin Angela Merkel (CDU) sprach von einer „unnötigen Schere im Kopf“ und erklärte: „Aber über die Freiheit der Kunst, über die Freiheit der Rede, der Presse, der Meinung, der Religion lässt sich nicht streiten. Hier kann und darf es keine Kompromisse geben.“ [...] „Im Spannungsverhältnis hierzu steht § 166 des Strafgesetzbuches (StGB), der die ‚Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgemeinschaften‘ unter Strafe stellt“, schrieben Abgeordnete von Bündnis 90/Die Grünen in einer Kleinen Anfrage (Bundestagsdrucksache 16/3407). Sie baten um Auskunft über die Zahl der Ermittlungsverfahren wegen § 166 StGB, die Zahl der Verurteilungen und die Zahl der Freisprüche. Sie fragten: „Sieht die Bundesregierung ... rechtspolitischen Handlungsbedarf im Hinblick auf die Vorschrift des § 166 StGB, und wenn nein, warum nicht?“ Aus der Antwort der Bundesregierung (Bundestagsdrucksache 16/3579) geht hervor, dass es nur relativ wenige Strafprozesse und Verurteilungen wegen „Religionsdelikten“ (§§ 166-167) gibt. Über Ermittlungsverfahren, die schon von der Staatsanwaltschaft eingestellt wurden, werden keine Zahlen vorgelegt; und auch keine Zahlen über Durchsuchungen oder Beschlagnahmungen, wie sie in diesem Zusammenhang vorkommen können. Gesetzgeberischen Handlungsbedarf bezüglich § 166 StGB sieht die Bundesregierung nicht. Sie verweist darauf, dass Kunstfreiheit und Meinungsfreiheit (Artikel 5 GG) „nicht schrankenlos gewährleistet“ seien. Die Kunstfreiheit könne durch andere verfassungsrechtlich

erwiesen sich alle Einwände oder Forderungen bzgl. § 166 StGB in *Deutschland* als gegenstandslos. Hier gilt, dass Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften eine gewisse Haltung des Respekts und der Achtung vor deren identitätsstiftenden Funktion zukomme<sup>143</sup>. So besagt Art. 4 GG wie folgt:

- (1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.<sup>144</sup>

*Küpper* verweist darauf, dass bei Religionsbeschimpfung keineswegs eine bloße Beleidigung vorliege. Bei einem prinzipiellen Beleidigungsschutz würde es sich um eine persönliche, individuelle Angelegenheit handeln. Bei Kollektiv- und Sammelklagen wären die Prämissen nicht ganz unproblematisch<sup>145</sup>. *Michael Schmidt-Salomon*, Vorstandsvorsitzender der *Giordano-Bruno*-Stiftung, spricht sich dagegen explizit für eine Abschaffung von § 166 StGB aus. Seine Argumentation basiert auf der Annahme, dass der öffentliche Frieden nicht durch Künstler gestört werde, die Religionen satirisch aufs Korn nehmen, sondern „[...] durch Fanatiker, die auf Kritik nicht angemessen reagieren können [...]“<sup>146</sup>. § 166 StGB müsse gestrichen werden, da er den verhängnisvollen Eindruck erwecke, „religiöse Gefühle“ seien bedeutsamer als die Freiheit der Kunst<sup>147</sup>. *Schmidt-Salomon* kann hier auf eigene Erfahrungen mit dem Gotteslästerungsparagrafen zurückgreifen, da sein konzipiertes

geschützte Werte beschränkt werden, die Meinungsfreiheit durch Gesetze, zu denen auch die Strafvorschrift des § 166 StGB gehöre. Die Bundesregierung geht offenbar davon aus, dass dem „hohen Rang, den die Verfassung der Kunstfreiheit und der Meinungsfreiheit einräumt“, durch eine geeignete Auslegung von § 166 StGB Rechnung getragen werden könne.“

143 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 30.

144 Art. 4 GG Abs. 1 und 2.

145 G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 30: „Die Beleidigung mehrerer unter einer Kollektivbezeichnung setzt voraus, dass diese Personengesamtheit so aus der Allgemeinheit hervortritt, dass der Kreis der betroffenen Einzelpersonen deutlich umgrenzt; diesem Erfordernis würde z. B. die pauschale Herabwürdigung der „Christen“ nicht genügen.“

146 <https://hpd.de/artikel/10934, 10.12.2024>.

147 <https://hpd.de/artikel/10934, 04.08.15>.

Theaterstück „*Maria-Syndrom*“ im Jahr 1994 aufgrund einer als berechtigterweise zu erwartenden angenommenen Störung des öffentlichen Friedens zensiert wurde<sup>148</sup>. Faktisch ist es nicht immer ganz einfach, ein Urteil darüber zu fällen, welche Umstände dazu geeignet sind, den öffentlichen Frieden stören zu können, da das ihn betreffende spezifische Merkmal einer gewissen Unschärfe unterliegt<sup>149</sup>. I. d. R. wird dieses Merkmal mit einem „objektiven und subjektiven Element“ beschrieben<sup>150</sup>.

Damit ist der „Zustand genereller Rechtssicherheit“ gemeint, sowie des „befriedeten Zusammenlebens der Bürger“ und des „Vertrauens der Bevölkerung auf die Fortdauer dieses Zustands“<sup>151</sup>. Friedensschutz beinhaltet somit mehr als einfach die Sicherung des allgemeinen Friedens, sondern ebenso das Herstellen eines Klimas, das nicht durch unsichere Zustände, wie „Unruhe, Unfrieden oder Unsicherheit gekennzeichnet ist“<sup>152</sup>. Nicht erst der Schutz vor Gewalttaten, sondern bereits der Schutz eines Klimas der Toleranz sei demnach der Zweck des § 166 StGB, so *Michael Pawlik*<sup>153</sup>. Der öffentliche Friede als zu schützendes Gut bildet einen elementaren Bestandteil einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft. Eine wichtige Aufgabe des Staates ist somit die Gewährleistung des öffentlichen Friedens durch entsprechende Gesetzgebung. Damit, so die Begründung, wird ein freier öffentlicher Diskurs erst möglich. Stigmatisierungen, Ausgrenzungen und Einschüchterungen sollen nach Möglichkeit verhindert werden<sup>154</sup>, so dass eine individuelle Entfaltung stattfinden kann<sup>155</sup>. § 166 StGB wird für diese Funktion aus juristischer Sicht überwiegend (zumindest gegenwärtig) als unverzichtbar erachtet:

148 <https://www.giordano-bruno-stiftung.de/meldung/charlie-hebdo-paragraph166-abschaffen>, 04.08.15.

149 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 21.

150 Ebd., 21.

151 Ebd., 21.

152 Ebd., 21.

153 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 42.

154 A. Arnauld de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 82.

155 Ebd., 82.

Denn laut der Gesetzesbegründung zu § 166 StGB diene die Norm der Aufrechterhaltung des ‚öffentlichen Friedens in der Ausprägung, den er durch den Toleranzgedanken erfahren hat‘, sodass ‚die Art und Weise der Auseinandersetzung von grobem Missbrauch geschützt und die Fairness im gebotenen Umfange gewährleistet werden‘ solle.<sup>156</sup>

*Barbara Rox*‘ Analyse von § 166 StGB weist eine Reihe verschiedener Dimensionen auf: eine norminterne bzw. strafrechtsdogmatische Dimension, eine verfassungsrechtliche und eine kriminalpolitische<sup>157</sup>. Aus ihrer Sicht sei eine toleranzorientierte Interpretation des Paragraphen nicht unproblematisch, da eine solche ‚[...] viel zu unbestimmt ist, um die Auslegung anleiten zu können [...]‘<sup>158</sup>. Es sei aus der Sicht einer systemimmanenten Rechtsguttheorie fraglich, wie sich Toleranz und Gesellschaft juristisch als Rechtsgut formulieren lasse<sup>159</sup>. Häufig werde die Frage gestellt, ob der „Blasphemieparagraph“ prinzipiell notwendig sei oder durch die Existenz von § 130 StGB, der den Volksverhetzungstatbestand behandelt, redundant werde. *Rox* erklärt dazu, dass der Tatbestand von § 130 StGB ein sehr spezifischer sei, da ein „Angriff auf die Menschenwürde“<sup>160</sup> zur Tatbestandserfüllung notwendig sei. Unterziehe man beide Paragraphen einer vergleichenden Analyse, so ergebe sich demgemäß etwa folgendes Bild: § 130 StGB eigne sich viel überzeugender als sog. „Aufstachelungsdelikt“. Dies beziehe sich jedoch ausschließlich auf den Schutz vor gewalttätigen Übergriffen. In dieser Hinsicht hätten die „[...] Verfechter der These, dass § 166 neben § 130 Abs. 1 überflüssig sei, daher recht.“<sup>161</sup> Damit würde die Funktion des „Blasphemieparagraphen“ jedoch auf eine lediglich gewaltorientierte reduziert. Doch die wirklich bedeutende Funktion bestehe gerade in der Toleranzorientierung. Dabei sei von Bedeutung, dass sich § 166 StGB nicht gegen bestimmte Ideen oder Ideologien als solche (wie § 130 StGB) richte, sondern vielmehr an die *Form* der Bekundung und deren

156 B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 225.

157 Vgl. ebd., 226.

158 Ebd., 230.

159 Vgl. ebd., 230.

160 <https://dejure.org/gesetze/StGB/130.html>, 12.08.15.

161 B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 235.

Umstände anknüpfe, die in missachtender und beschimpfender Weise erfolge<sup>162</sup>. Ein pluralistischer Staat kann nur unter der Voraussetzung bestehen, dass eine Sicherung der Beteiligung aller am öffentlichen Diskurs gewährleistet wird.

Wenn § 166 so verstanden wird, dass er möglichst umfassende Zugangschancen zum Meinungsmarkt sicherstellen will, indem er verhindert, dass die Anhänger beschimpfter religiöser Bekenntnisse sich eingeschüchert zurückziehen, so ist auch im Rahmen der verfassungsrechtlichen Beurteilung der Umstand zu berücksichtigen, dass sich die Gläubigen aufgrund ihres eigenen (freiwilligen) Entschlusses absentieren.<sup>163</sup>

Güter wie Freiheit und Toleranz sind nicht einfach gegeben oder verbleiben prinzipiell in einem stabilen Zustand. Sie befinden sich in einem empfindlichen Gleichgewicht, das stets von dem gesellschaftlichen Wandel abhängig ist. Mit seinen Gesetzen und Rechtsgütern bemüht sich der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat *Deutschlands* um ein ständiges Austarieren der als wertvoll erachteten Güter. Die Gesetzesvorlagen sind als Antwort auf die gegebenen gesellschaftlichen Strukturen zu verstehen. *Andreas von Arnould de la Perrière* plädiert in Bezug auf § 166 StGB, dass es prinzipiell adäquater sei, „[...] das Nebeneinander verschiedener Auffassungen und Lebensstile auszuhalten und die normative Bewertung der heute viel beschworenen ‚Zivilgesellschaft‘ zu überlassen.“<sup>164</sup> Das bedeute nichts anderes, als sich der Grenze der positiven Wirkung der Gesetzmäßigkeiten bewusst zu sein, die zur Freiheitsbedrohung eines gesellschaftlichen Pluralismus werden können, wenn es im normativen Diskurs zu einer Überbeanspruchung gesetzlicher Regelungen komme<sup>165</sup>.

162 Vgl. ebd., 238.

163 Vgl. ebd., 240.

164 A. von Arnould de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 90.

165 Vgl. ebd., 90-91.

In diesem Sinne könnte man darüber nachdenken, ob derjenige, der Bekenntnisse massiv beschimpft, damit zugleich zum Ausdruck bringt, dass Meinungen mit transzendenten Bezügen in einem säkularen Staat und in der sich in diesem Rahmen abspielenden öffentlichen Debatte keine Existenzberechtigung hätten<sup>166</sup>.

Es gilt schon nach *Kantischer* Manier, dass die eigene Freiheit durch die gleiche Freiheit der anderen begrenzt ist<sup>167</sup>. Oder wie *Locke* es formuliert: *“But though this be a state of liberty, yet it is not a state of licence.”*<sup>168</sup> Die „Idee der Freiheit“ beinhaltet damit scheinbar von vornherein das Gebot des *„neminem laedere“*.<sup>169</sup>

Durch Anwendung des „Blasphemieparagrafen“ soll es keineswegs zu einer allgemeingültigen Exklusion aller religionskritischen, atheistischen oder agnostischen Bekenntnisse kommen<sup>170</sup>. Nur wer die Rechte anderer respektiere und ihren Überzeugungen Toleranz entgegenbringe, dürfe nach *von Arnould de la Perrière* für sich Grundrechte wie Meinungsfreiheit, Kunstfreiheit oder andere Freiheiten in Anspruch nehmen<sup>171</sup>. Da Meinungsäußerungen in der Regel kommunikative Akte sind, kann man sie zu den sozialen Handlungen zählen. Als solche besitzen sie nach *von Arnould de la Perrière* eine dreifache Wirkung: eine expressive, kommunikative und influenzierende<sup>172</sup>. In den *kommunikativen* Wirkungen realisiere sich ein eintretender „Mitteilungserfolg“<sup>173</sup>. Hierbei kann es zu einer Verletzung des Achtungsanspruches eines anderen kommen. Bei der letztgenannten Möglichkeit handelt es sich nicht nur um eine bloße Äußerung, sondern um eine einflussnehmende, prozessanstoßende Variante, die u. U. ein Gefahrenpotenzial in sich birgt<sup>174</sup>. Es wurde in der vorliegenden Arbeit ersicht-

166 B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 241.

167 Vgl. A. von Arnould de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 69.

168 J. Locke, zit. nach A. von Arnould de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 70.

169 A. von Arnould de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 70.

170 Vgl. B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 244.

171 Vgl. A. von Arnould de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 70.

172 Ebd., 96.

173 Ebd., 94.

174 Vgl. ebd., 96.

lich, dass „Blasphemie“ dadurch zustande kommt, dass das „Heilige“ zum „Blasphemischen Bezugspunkt“ (BBP) wird. Die Konsequenz der kommunikativen Dreiecksbeziehung zwischen „Blasphemiker“, „Blasphemisch Beleidigten“ und BBP besteht darin, dass „[...] prinzipiell alle Profanierungen religiöser Inhalte und Symbole blasphemisch sein [können], auch wenn sie gedankenlos und ohne kritische Absicht erfolgen.“<sup>175</sup>

Kommt es zu einem gerichtlichen Verfahren, so muss die Sachlage möglichst objektiv beurteilt werden: „Wie durfte die Äußerung bei verständiger Würdigung und unter Berücksichtigung des Kontextes verstanden werden?“<sup>176</sup>

Gerade in der Kunst sind häufig eindeutige, objektive Interpretationen nicht möglich. Das Bundesverfassungsgericht empfiehlt in einem solchen Fall, die freiheitsfreundlichste Position zu wählen<sup>177</sup>. Wie schwer eine Entscheidung in manchen Fällen sein kann, mag an einem kurzen Beispiel verdeutlicht werden: Der deutsch-amerikanische Karikaturist, Maler und Grafiker *George Grosz*, ein berühmter Vertreter der Kunstströmung des *Dadaismus*, schuf in den 1920er Jahren u. a. das Kunstwerk „*Christus am Kreuz mit Gasmasken*“<sup>178</sup>. Unter dem Bild ist folgende Aufschrift zu sehen: „Maul halten und weiter dienen!“

Grosz und der Verleger Herzfelde wurden nach einer Strafanzeige durch den Berliner Polizeipräsidenten vom Schöffengericht Charlottenburg 1928 zu einer Geldstrafe von je 2000 Mark wegen Gotteslästerung nach 166 StGB verurteilt. In der Hauptsache wurde ihnen dabei die besagte Christus-Zeichnung zur Last gelegt.<sup>179</sup>

Das Landgericht in Berlin sprach die Angeklagten frei und hob das Urteil wieder auf. *Grosz* habe „[...] die Herabwürdigung der christlichen Lehre durch die kriegshetzerische Kirche zeigen, nicht aber selbst

175 Vgl. ebd., 93.

176 Vgl. ebd., 92.

177 Vgl. ebd., 92.

178 Vgl. A.-K. Gässlein, *Das Recht, Gott zu lästern?*, 10-11.

179 <https://www.lto.de/recht/feuilleton/f/zum-geburtstag-von-george-grosz-das-skandalbild-christus-am-kreuz-mit-gasmasken>, 06.01.2025.

eine Herabsetzung der Kirche und ihrer christlichen Lehre vornehmen wollen.“<sup>180</sup>

Doch damit war der Fall keineswegs erledigt. Im Februar 1930 wiederum kam es zu einer Aufhebung des Freispruchs durch das Reichsgericht. Das Landgericht habe außer Acht gelassen, so die Begründung, dass es nicht nur auf die Intention des Künstlers ankäme, sondern auch auf die Wirkung seiner künstlerischen Darstellungen<sup>181</sup>. Religiöse Gefühle sollten als ehemaliges Schutzgut des „Blasphemieparagrafen“ auch geschützt werden. Das Reichsgericht beanstandete in diesem Zusammenhang, dass es Aufgabe des Landgerichts gewesen sei, zu überprüfen, ob die „[...] Christusfigur als besonders rohe Form der religiösen Missachtung empfunden werden musste.“<sup>182</sup>

Im Dezember gleichen Jahres jedoch wiederholte das Landgericht seinen Freispruch. Der erneute Freispruch wurde damit begründet, dass die Zeichnung *Jesus Christus* mitnichten „[...] angreife oder gar beschimpfe.“<sup>183</sup>

Diesmal wurde die Entscheidung des Landgerichts durch das Reichsgericht am 5. November 1931 bestätigt. Jedoch wurde verfügt, dass die inkriminierten Blätter und Druckplatten unbrauchbar gemacht werden sollten<sup>184</sup>. Obwohl *Grosz* selbst durchaus kritisch gegenüber der Kirche eingestellt war, zeigt dieser Fall, dass „[...] auch kirchenkritische Künstler Werke schaffen können, die mit Glaubensinhalten durchaus vereinbar sind [...]“<sup>185</sup>. *Rox* betrachtet § 166 StGB eher kritisch, da es bei Unterbindung „blasphemischer“ Äußerungen zu einer „[...] Selbstaufhebung der freiheitlichen Ordnung[...]“<sup>186</sup> kommen könne. Damit es nicht zu regelrechten Anstürmen auf die zuständigen Gerichte aufgrund „blasphemischer“ Beleidigungen komme, müsse eine gewisse Toleranz gegenüber Äußerungen mit Beleidigungspotenzial i. A. herr-

180 Ebd., 06.01.2025.

181 Vgl. ebd., 06.01.2025.

182 Ebd., 06.01.2025.

183 Ebd., 06.01.2025.

184 Vgl. ebd., 06.01.2025.

185 Vgl. A. von Arnauld de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 93.

186 B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 244.

schen<sup>187</sup>. Dagegen könne es eher kontraproduktiv wirken, wenn jede „blasphemische“ Beleidigung sanktioniert werden würde, da dies die „[...] erforderliche Freiheitsfähigkeit und Freiheitsbereitschaft der Bürger [...]“<sup>188</sup> unter Umständen determinieren würde. *Rox* fürchtet in diesem Zusammenhang „paternalistische Tendenzen“<sup>189</sup> von Seiten des Staats bzw., dass § 166 StGB ein „Ausdruck des Misstrauens“ sei, das der Staat seinen Bürgern entgegenbringe<sup>190</sup>. Letzten Endes bleibt am Ende immer noch die Frage offen: Ist es sinnvoll, § 166 StGB beizubehalten, abzuschaffen oder gar zu verschärfen? Bedenken gegen den aktuellen Status des Paragraphen wurden bereits des Öfteren geäußert, darunter auch von juristischer sowie kirchlicher Seite her<sup>191</sup>. Nach *Küpper* sprechen gegen einen ausschließlichen Beleidigungsschutz diverse Argumente: Eine häufige Befürchtung ist, dass Meinungs- und Kunstfreiheit zugunsten des Gotteslästerungsparagraphen unbegründet und inadäquat eingeschränkt werden könnten<sup>192</sup>. Diese Befürchtungen kann man unter dem Stichwort „Zweckmäßigkeitserwägungen“ verbuchen<sup>193</sup>. Gemeint ist damit, dass prinzipiell in einem freiheitlich orientierten Staat kein gesetzlicher „Schutzzaun gegen Kritik“<sup>194</sup> errichtet werden dürfe.

Im Fall einer Abschaffung des Gotteslästerungsparagraphen würde man somit ein Signal für Meinungsfreiheit setzen<sup>195</sup>. Damit würde zugleich Tabuisierungseffekten entgegengewirkt, da religionskritische Äußerungen womöglich aus Angst vor Strafverfolgung verhindert werden. Eine Zuspitzung des Tabueffekts funktioniert jedoch auch in umgekehrter Richtung: so plädieren Gegner der Strafnorm für eine

187 Vgl. ebd., 244: „Auf dieser Grundlage wird man es den Gläubigen zumuten können und müssen, Zeuge bekenntnisbeschimpfender Äußerungen zu werden bzw. in einem Gemeinwesen zu leben, in dem so etwas vorkommt.“

188 Ebd., 245.

189 Ebd., 245.

190 Vgl. ebd., 245: „Normen wie § 166 sind Ausdrucks des Misstrauens in der Freiheitsfähigkeit der Gesellschaft.“

191 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 28.

192 Vgl. ebd., 30.

193 Vgl. C. Lung, Strafbare Blasphemie, 197.

194 Vgl. ebd., 197.

195 Vgl. ebd., 197.

Abschaffung, weil damit ebenso eine „[...] religiöse Codierung öffentlichen Lebens [...]“<sup>196</sup> sowie eine „[...] überzogene Anspruchshaltung religiöser Gemeinschaften [...]“<sup>197</sup> von Seiten des Staats verhindert werden müsse. Überdies wird eine Privilegierung christlicher Kirchen befürchtet<sup>198</sup>. Nun gibt es auch seit ca. zwei Jahrzehnten das stetige Bemühen, die bestehende Strafnorm zu erweitern bzw. das Schutzgut, die Wahrung des öffentlichen Friedens, zu ersetzen<sup>199</sup>. Ohne den Friedensschutz werde der Tatbestand auf einen reinen Toleranzschutz reduziert, so *Küpper*<sup>200</sup>. Dabei müsse beachtet werden: Intoleranz ist dann ein Fall für das Strafrecht, wenn es sich dabei um eine „militante Intoleranz“ handelt, nicht „[...] um ein bloßes Vergreifen im Ton.“<sup>201</sup> *Michael Pawlik* hingegen betrachtet das Schutzgut des „öffentlichen Friedens“ nicht als „Tatbestandskorrektiv“, sondern als „scheinrationale Fassade“<sup>202</sup>. Nehme man den Friedensschutzgedanken faktisch ernst, so *Pawlik*, dann genüge zur Erfassung der danach strafwürdigen Bekenntnisbeschimpfungen der Tatbestand von § 130<sup>203</sup>. Argumente für die Beibehaltung der Strafnorm zielen prinzipiell zunächst auf die „[...] prognostizierten gesellschaftlichen Reibungskräfte [...]“<sup>204</sup> ab, die aufgrund globaler Entwicklungen beträchtlich zunehmen und sich vor allem auf religiösem Sektor abzuspielen scheinen<sup>205</sup>. Befürworter der Norm betonen deren Erprobtheit<sup>206</sup>, wobei insbesondere die Möglichkeit der Inanspruchnahme derselben als bedeutende wie beruhigende Referenz für potentielle Opfer als auch potentielle Täter gewertet wird<sup>207</sup>. *Lung* weist darauf hin, dass dieser Umstand nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass bei der Schutzkonzeption des öffentlichen Friedens keineswegs

196 Ebd., 198.

197 Ebd., 198.

198 Vgl. ebd., 199.

199 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 32.

200 Vgl. ebd., 34.

201 Ebd., 34.

202 Vgl. M. Pawlik, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, 44.

203 Vgl. ebd., 45.

204 C. Lung, Strafbare Blasphemie, 202.

205 Vgl. ebd., 202.

206 Vgl. ebd., 202.

207 Vgl. ebd., 202.

die Opfer im Vordergrund stehen würden<sup>208</sup>. Vielmehr werde durch das staatliche Eingreifen bzw. Mediatisieren des Interessenkonflikts aller beteiligten Rechtssubjekte das Ziel verfolgt, die Situation zu entemotionalisieren<sup>209</sup>. Eine generalpräventive Wirkung kann allerdings kaum bestritten werden, da bzgl. religionsbezogener Äußerungen eine besondere Schutzwürdigkeit zugestanden wird<sup>210</sup>.

Eine der bedeutendsten Aufgaben des freiheitlich-demokratischen Staats Deutschlands besteht somit in einem besonderen Friedensschutz für die Gesellschaft. Reine moralische Verfehlungen werden dabei nicht bestraft. Die Möglichkeit, kritisiert zu werden, ist allgegenwärtig. So könne sich auch gerade religiöser Glauben wie Weltanschauungen nicht der (feindlichen) Kritik entziehen<sup>211</sup>. Daher sprechen sich die meisten Juristen für einen *Status quo* von § 166 StGB aus. Damit wird weder den Ersuchen nach Verschärfung, noch den Wünschen nach Abschaffung der Strafnorm stattgegeben<sup>212</sup>.

### 4.3.3 Wie frei sollten Freie Rede und Kunstfreiheit sein?

It is by the goodness of God that in our country we have those three unspeakably precious things: freedom of speech, freedom of conscience, and the prudence never to practice either. (Mark Twain)<sup>213</sup>

Wie frei darf bzw. sollte freie Rede sein? Die Diskussion um „Blasphemie“ und die beiden Grundrechte Meinungs-, sowie Kunstfreiheit ist nicht neu. Immer wieder kommt der Gedanke auf, dass beide Grundrechte § 166 StGB zum Opfer fallen könnten<sup>214</sup>. Argumentiert wird auch

208 Vgl. ebd., 202.

209 Vgl. ebd., 203.

210 Vgl. ebd., 203.

211 Vgl. G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 35.

212 Vgl. C. Lung, Strafbare Blasphemie, 203.

213 <https://www.forbes.com/quotes/6576/>, 18.12.2024.

214 Vgl. C. und P. Reinsdorf (Hg.), Zensur im Namen des Herrn.

gern damit, dass § 166 StGB ohnehin nur als tautologische Leerformel<sup>215</sup> zu verstehen sei. Pressefreiheit, Meinungsfreiheit und Gedankenfreiheit, so konstatiert *Ursula Baatz*, seien elementare Bestandteile eines Kernbereichs, der Menschenrechte und Menschenwürde umfasse<sup>216</sup>.

Freie Rede sei ein Grundpfeiler dafür, dass ein Individuum einer Gesellschaft überhaupt zu einem eigenständigen personal verstandenen „Ich“ werden könne. Sie sei eine notwendige Voraussetzung für einen freiheitlich orientierten demokratischen Staat, da wahre Demokratie nur dann gelebt werden könne, wenn Meinungen frei geäußert werden dürfen<sup>217</sup>. Doch ist ein Recht auf grenzenlose Meinungsfreiheit sinnvoll und wünschenswert? Die Antwort auf diese Frage hängt von den jeweiligen Prämissen ab. Was ist für eine Gesellschaft erstrebenswert? Welche Werte sind von Bedeutung? Worte sind wie alle Dinge auf dieser Welt ein zweischneidiges Schwert: sie können heilen und sie können verletzen<sup>218</sup>. Redefreiheit kann missbraucht werden<sup>219</sup>. Bevor die Diskussion um die Frage, ob Redefreiheit prinzipiell gesetzliche Schranken benötigt, gestartet werden kann, werden zunächst die Schutzbereiche der beiden Grundrechte Meinungsfreiheit und Kunstfreiheit in *Deutschland* möglichst präzise umrissen. Als „Meinungen“ werden dabei nach ständiger Verfassungsgerichtsrechtsprechung alle subjektiven Werturteile bezeichnet, die durch das Element der Stellungnahme, des Dafürhaltens oder Meinens bestimmt sind<sup>220</sup>. Tatsachenbehauptungen werden davon abgegrenzt, fallen aber dennoch in den Schutzbereich der Meinungsfreiheit, insofern „[...] sie Voraussetzung zur Bildung einer Meinung darstellen.“<sup>221</sup> Form wie Inhalt einer Meinungsäußerung unterliegen dem Schutz der Meinungsfreiheit<sup>222</sup>. Das Bundes-

215 G. Küpper, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, 21.

216 Vgl. U. Baatz, Religion ist nicht Privatsache, 17.

217 Vgl. T. G. Ash, Redefreiheit, 113 ff.

218 Vgl. ebd., 124.

219 Vgl. ebd., 124.

220 Vgl. C. Lung, Strafbare Blasphemie, 152.

221 Ebd., 153.

222 Vgl. ebd., 153. Vgl. auch: B. Rox, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 47.

verfassungsgericht formuliert dementsprechend, „[...] das Grundrecht der Meinungsfreiheit schütze die Meinungskundgabe [...]“<sup>223</sup>.

Dabei hänge es nicht davon ab, ob die jeweilige Äußerung ‚wertvoll‘ oder ‚wertlos‘, ‚richtig‘ oder ‚falsch‘, ‚emotional‘ oder ‚rational‘ begründet ist<sup>224</sup>. Dieser so verstandene Schutz der Meinungsfreiheit erstreckte sich auch auf eine polemische oder verletzende Formulierung der Aussage, so von *Arnauld de la Perrière*. Gemeint sind auch Äußerungen, die den Staat oder eine Gruppe der Bevölkerung beleidigen, schockieren oder verstören<sup>225</sup>. Das dürfe jedoch nicht als Freibrief für Beleidigungen und provokative Hetze missverstanden werden<sup>226</sup>.

In Art. 5, Abs. 2 GG finden sich die Einschränkungen der Meinungsfreiheit, die zu erheben der Staat nicht nur verpflichtet, sondern auch berechtigt sei, um ein funktionierendes Miteinander zu ermöglichen<sup>227</sup>. Kunst entzieht sich prinzipiell einer genauen Definition, das gilt auch für den rechtlichen Schutzbereich der Kunstfreiheit. Doch auch ohne präzise Zuordnung kann zumindest festgehalten werden, dass durch Kunst Eindrücke, Erfahrungen und Erlebnisse des Künstlers zum Ausdruck gebracht werden, die jeweils subjektiv und individuell interpretiert werden können<sup>228</sup>. Einschränkungen bzw. strafrechtliche Eingriffe in das Grundrecht der Meinungsfreiheit finden prinzipiell nur aufgrund allgemeiner Gesetze, der gesetzlichen Bestimmungen zum Schutz der Jugend und zum Schutz des Rechts auf persönliche Ehre statt<sup>229</sup>. Grenzen der Kunstfreiheit bildet das kollidierende Verfassungsrecht<sup>230</sup>. Nun, da eine knappe Klärung der Schutzbereiche der Grund-

223 A. von Arnauld de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 68.

224 Ebd., 68.

225 Ebd., 68.

226 Ebd., 68: „Die EMRK stellt in Art. 10 Abs. 2 ausdrücklich fest, dass die Ausübung der Kommunikationsfreiheiten ‚mit Pflichten und Verantwortung verbunden‘ ist und daher Beschränkungen unterworfen werden kann.“

227 Vgl. ebd., 69.

228 Vgl. C. Lung, Strafbare Blasphemie, 153.

229 Vgl. ebd., 154.

230 Vgl. <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/grundrechte-305/254387/freiheit-von-meinung-kunst-und-wissenschaft/>, 14.12.2024.

rechte Meinungs- bzw. Kunstfreiheit erfolgt ist<sup>231</sup>, kann die Diskussion um die bereits angerissene Frage starten, inwieweit Meinungsäußerung frei bzw. eben nicht frei sein sollte.

Allgegenwärtig sollte dabei der Gedanke sein, dass das „[...] Recht eine Norm mit einem Gericht und einem Gefängnis ist.“<sup>232</sup> Es gibt viele Möglichkeiten, Phänomenen wie Beleidigungen bzw. „Blasphemien“ zu begegnen<sup>233</sup>. Eine tiefere Auseinandersetzung mit den diversen Möglichkeiten kann an dieser Stelle nicht erfolgen, juristische Fachliteratur bietet hier Abhilfe. Darf das Recht auf Meinungsfreiheit dazu führen, dass andere Personen, Institutionen usw. beleidigt bzw. „blasphemisch“ belangt werden dürfen? „Blasphemiker“ können sich schließlich auf Meinungs- bzw. Kunstfreiheit berufen<sup>234</sup>, „blasphemisch“ Beleidigte jedoch auf § 166 StGB. Ihm zugrunde liegt das Grundrecht auf „Religionsfreiheit“<sup>235</sup>:

Dem Staat, so das Bundesverfassungsgericht, obliegt die Pflicht, den einzelnen wie den religiösen Gemeinschaften „einen Betätigungsraum zu sichern, in dem sich die Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet entfalten kann“, und sie „vor Angriffen oder Behinderungen anderer Glaubenseinrichtungen oder konkurrierender Religionsgruppen zu schützen“. Hinzuzufügen ist: auch vor Angriffen oder Behinderungen religionsindifferenter und religionsfeindlicher Kräfte<sup>236</sup>.

231 Diese Arbeit ist eine fundamentaltheologische, keine juristische. Somit wird hier weder ein Anspruch auf Vollständigkeit einer juristischen Diskussion, noch um das entsprechende Fachwissen erhoben. Hier werden nur in groben Zügen die notwendigen Prämissen dargestellt.

232 T. G. Ash, Redefreiheit, 129.

233 Vgl. ebd., 129: „Wenn wir ‚das Recht‘ sagen, denken wir in der Regel an das ‚Strafrecht‘: Wenn du dies oder jenes sagst oder tust, wirst du eingesperrt. Doch es gibt noch andere zunehmend weichere Formen des Rechts, die schleichend in den Bereich bloßer Normen übergehen. Es gibt das Zivilrecht, und es gibt die sog. ‚expressive Funktion‘ des Rechts mit Formulierungen, die eine allgemeine Botschaft verkünden, wie etwas in einer gegebenen Gesellschaft sein sollte. Der Begriff ‚weiches Recht‘ beschreibt gut den unverbindlichen Charakter der meisten internationalen Abkommen über die Meinungsfreiheit.“ Vgl. dazu auch ebd., 129 ff.

234 A. von Arnould de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 67.

235 J. Isensee, Die staatliche Verantwortung für die Abgrenzung der Freiheitssphären, 42.

236 Ebd., 53.

Religionsfreiheit sichert prinzipiell das ungehinderte Ausüben der Religion zu. Darunter fallen allerdings nicht „blasphemische“ Vorfälle. Wie anhand des definitorischen Kommunikationsmodells zu „Blasphemie“ ersichtlich wurde, handelt es sich bei „blasphemischen“ Akten prinzipiell um Kommunikation (verbal oder non-verbal). Kommunikation aber steht grundsätzlich unter dem Mandat der freien Meinungsäußerung. Auch und gerade dann, wenn der kommunikative Akt in der Öffentlichkeit stattfindet<sup>237</sup>. Westliche Auseinandersetzungen mit Redefreiheit fokussieren hauptsächlich zwei Punkte: zum einen geht es um den Schaden, der anderen dabei zugefügt werden kann. Zum anderen geht es um diejenigen, die sich durch Rede- bzw. Meinungsfreiheit beleidigt fühlen<sup>238</sup> (oder eben auch: „blasphemisch“ belangt bzw. beleidigt). Die Schwierigkeit, dabei eindeutige und für jedermann ersichtliche und nachvollziehbare Grenzen ziehen zu können, wurde bereits in der Diskussion um die Problematik, „Blasphemie“ definieren zu können, deutlich. Da auch hier die Einschätzung, was nun genau Schaden zufügt bzw. („blasphemisch“) beleidigt, subjektiv ist und sich einem wertneutralen Urteil entzieht, kann nicht einfach eine objektiv anmutende Grenze gezogen werden.

„Der Kontext ist alles.“<sup>239</sup>, konstatiert *Timothy Garton Ash*. Das trifft es ziemlich genau<sup>240</sup>. Die Zeit ist entscheidend, der Ort, die Art und Weise, wie etwas geäußert wird, sogar das Medium ist von Bedeutung<sup>241</sup>. Warum äußert eine Person etwas („blasphemisch“) Beleidigendes? Die Motive dafür variieren, vielleicht „um Beifall für seine blasphemischen Ausfälle zu erheischen“<sup>242</sup>, vielleicht aus kritischen Gründen, vielleicht, um die öffentliche Meinung zu polarisieren. Dar-

237 Vgl. A. von Arnauld de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 89.

238 Vgl. T. G. Ash, Redefreiheit, 134.

239 Ebd., 136.

240 Ebd., 136: „Was aber ist schädlich? Und was beleidigend? Sofort fangen die Schwierigkeiten an. Nehmen wir den ultimativen Schaden an: die unnatürliche Beendigung eines Menschenlebens. Wer würde der Aussage widersprechen, dass Äußerungen, die zum Mord führen, verboten sein sollten? Wie aber können wir wissen, was für Äußerungen ‚zum Mord führen‘? Es kommt ganz auf den Kontext an. Ein und dasselbe Wort oder Bild können im einen Kontext völlig harmlos sein und in einem anderen tödlich.“

241 Vgl. ebd., 136.

242 A. von Arnauld de la Perrière, Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?, 89.

aus resultiert ein öffentliches Geschehen, das die jeweilige Gesellschaft unmittelbar betreffen kann. Findet der gesellschaftlich-normative Diskurs außerhalb der Gerichtsbarkeit statt, so entsteht eine kontroverse Vielfalt verschiedenster Meinungen. Wird nun eine rechtliche Entscheidung, ein gerichtliches Urteil gefordert, endet die kontroverse Debatte. Dann muss zugunsten einer richtigen (rechtmäßigen) oder falschen (rechtswidrigen) Handlung entschieden werden<sup>243</sup>. Sollte Meinungsfreiheit also beschränkt werden? Ist es wünschenswert, einen Paragraphen im Strafrecht aufrechtzuerhalten, der bei Bedarf gewisse Äußerungen, Handlungen, oder Kunst zensiert? Die freiheitsorientierten Grundrechte wurden nicht grundlos eingeführt:

Dem Begriff der Freiheit kommt aus der Perspektive des Staatsrechts betrachtet eine Doppelbedeutung zu. Die politisch-demokratische Selbstbestimmung der Bürger einerseits, die individuelle Selbstbestimmung des Einzelnen andererseits stellen sich als zwei Seiten derselben Medaille dar. [...] Der Verfassungsgeber verstand die Grundrechte vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit in erster Linie als klassische Freiheitsrechte, mit denen er dem Einzelnen ein Instrument zur Abwehr totalitärer Unterdrückung an die Hand geben wollte.<sup>244</sup>

Dabei werden mögliche in Frage kommende Interessenskonflikte zwischen dem individuellen Begehren und dem der Allgemeinheit nicht außer Betracht gelassen. Sie sind mitunter geprägt von einem gewissen Maß an Spannung<sup>245</sup>. Räume zur freien Entfaltung, wie sie durch die Grundrechte garantiert werden, bieten zugleich einen fruchtbaren Nährboden für das Gedeihen von Individualinteressen. Gleichzeitig verlangen sie jedoch ein gewisses Maß an Toleranz. Die Freiheitsrechte, die jede Person für sich in Anspruch nehmen kann und möchte, gelten auch für jede andere Person des freiheitlich-demokratischen Staats.

243 Ebd., 90: „Unter der Bedingung des sozialen Pluralismus scheint hier der Weg einer immer weiter gehenden Verrechtlichung unumkehrbar vorgezeichnet. Dabei ist das Mittel der rechtlichen Regelung ambivalent: Es schafft die nötige Verbindlichkeit, ist aber kaum in der Lage, Widersprüche auszuhalten. Im sittlichen und im moralischen gesellschaftlichen Diskurs können solche Widersprüche unaufgelöst bleiben;“

244 B. Rox, Verletzung religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 28.

245 Vgl. B. Rox, Verletzung religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, 29.

Toleranz ist dann notwendig, wenn die Meinungen verschiedener Personen auseinandergehen. Bereits in der Aufklärung erklärt *Pierre Bayle* diesbezüglich:

„Wir klagen jemanden an, der unerträgliche Gotteslästerungen ausstößt und die göttliche Majestät auf die ketzerischste Art und Weise entehrt. Doch was bleibt davon übrig, wenn man diese Worte wohlüberlegt und leidenschaftslos prüft? Jener Mensch denkt eben anders als wir, die wir respektvoll über Gott reden.“<sup>246</sup>

## 4.4 Fazit oder: Spinozas „Gedankenfreiheit“

*Baruch de Spinoza* wurde während des Dreißigjährigen Kriegs (der sich u. a. auch als Glaubenskrieg manifestierte) geboren. Er war jüdischer Abstammung. Seine Vorfahren wurden unter Todesdrohungen durch Christen zur Konversion gezwungen und aus Portugal vertrieben. 1672 wurden die Brüder *de Witt*, liberale Regenten der Niederlande, von einem religiös-fanatischen Mob gelyncht. *Spinozas Traktat* wurde von der Kirche verboten.

Religiöse Zensur und religiös motivierte Gewalt waren in Spinozas Leben, auch in den liberalen Niederlanden, eine Selbstverständlichkeit.<sup>247</sup>

So ist es nicht weiter verwunderlich, dass *Spinoza* sehr früh den Gedanken entwickelte, dass es weder dem Staat noch der Obrigkeit zukomme, „den Kopf“ eines jeden Menschen kontrollieren und spezifisch formen zu wollen. Ein solches Vorhaben könne aus mehreren Gründen nicht funktionieren. So sei es schon auf ontologischer Basis unmöglich, das Gemüt eines Menschen vollständig der Gewalt eines anderen untertan zu machen<sup>248</sup>. Denn niemand sei nach *Spinoza* dazu in der Lage, das, was sein „natürliches Recht“ sei, nämlich die Fähigkeit, die eigene verfügbare

<sup>246</sup> P. Bayle, zit. nach A. Cabantous, *Blasphemie*, 149.

<sup>247</sup> M. Hampe, *Friedlicher Staat, Religionsgesetze und Gedankenfreiheit*, 211.

<sup>248</sup> B. de Spinoza, zit. nach M. Hampe, *ebd.*, 214.

„[...] Vernunft frei zu betätigen und über alles zu urteilen, einem anderen zu übertragen; und niemand kann dazu gezwungen werden.“<sup>249</sup>

Dabei zweifelt *Spinoza* keineswegs das körperliche Gewaltmonopol an, das auszuüben der Mensch sehr wohl in der Lage ist, um über eine andere Person Gewalt zu erlangen. Jedoch, so der niederländische Philosoph, besitze eben diese rein *physische* Gewaltanwendung keine Parallele im *psychischen* Bereich. Denn niemand, gleich, was für eine große Macht über andere er auch innehaben mag, sei dazu imstande, das Denken eines anderen Menschen übernehmen bzw. an seiner Stelle statt das Denken ausüben zu können<sup>250</sup>. Selbst wenn ein Mensch aus freien Stücken seinen Verstand, sein Denken an einen anderen übergeben *wollte*, so sei es nicht umsetzbar, ein solches Vorhaben durchzuführen. Das Denken verbleibe, wo es sei. Dabei schließt *Spinoza* nicht die Möglichkeit aus, Überzeugungen und Ansichten, somit das Denken anderer durch Reden beeinflussen und auch verändern zu können<sup>251</sup>.

Doch niemals kann jemand durch Rhetorik ein perfektes Geistesgefängnis errichten, aus dem kein Gedanke mehr entweichen und sich verselbstständigen kann, so dass das eigene Reden unmöglich wird.<sup>252</sup>

*Spinoza* differenziert somit klar zwischen manipulativer Rede, die darauf abzielt, die Gesinnung bzw. Meinung einer anderen Person zu verändern einerseits und der vollständigen *Kontrolle über den Geist* andererseits. Diese Differenzierung ist deshalb so entscheidend, weil sie nachhaltige Konsequenzen nach sich zieht. Wenn Menschen einer bestimmten Gesellschaft über Gott eine bestimmte Überzeugung A denken bzw. äußern, die Obrigkeit aber die Behauptung „Gott sei A“ unter eine harte Strafe stellt, werden zumindest einige Menschen aus Furcht vor Strafe vermutlich öffentlich äußern, dass Gott *nicht* A sei<sup>253</sup>.

249 Ebd., 214.

250 Ebd., 214: „Es kann deshalb nach *Spinoza* keinen geistigen Souverän geben, weil ein anderer an meiner Stelle und für mich oder ich gemeinsam mit ihm zwar schlagen oder ziehen, er jedoch nicht an meiner Stelle und für mich denken oder eine Überzeugung haben kann.“

251 Vgl. dazu ebd., 215.

252 Ebd., 215.

253 Ebd., 216.

Doch im *Denken* existiert weiterhin die Vorstellung, dass Gott A ist, auch wenn es offiziell und öffentlich verboten ist, A zu äußern.

Es scheint somit nicht möglich, die Geisteshaltung „Gott sei A“ komplett aus dem Denken der jeweiligen Personen auszulöschen. Lediglich eine öffentliche Zurückhaltung der betreffenden Äußerung kann erreicht werden. Reden und Denken sind, so scheint es, beim Menschen entkoppelt. Es ist ihnen gegeben, das eine zu sagen und das andere zu denken.

Es wird also durch die eine bestimmte Meinungsäußerung bei Strafe verbietende Anordnung nicht die Meinung selbst geändert oder die Idee, dass Gott A ist, aus dem Geist entfernt, sondern lediglich eine *zusätzliche* Idee etabliert, eine Furcht davor erzeugt zu haben, dass Gott A ist, die bezogen auf die Handlungsrelevanz des Sprechens stärker ist als die Meinung, dass Gott A ist.<sup>254</sup>

Freies Denken, das in einer (möglichst) freien Äußerung der betreffenden Überzeugungen mündet, ist nach *Spinoza* also ein hohes Gut, da es die Menschenwürde einer jeden Person ermöglicht. Werden (möglichst) freie Meinungsäußerungen durch staatliche Zensur unterdrückt bzw. verhindert, wird damit auch die Menschenwürde dementsprechend geschmälert. Wird Freiheit somit prinzipiell als hohes Gut einer bestimmten Gesellschaft und ihrer (staatlichen) Obrigkeit betrachtet, soll also eine möglichst freie Gesellschaft generiert werden, dann muss in Kauf genommen werden, dass freie Meinungsäußerungen auch als unangenehm, inadäquat, verletzend, mit einem Wort: als „negativ“ empfunden werden. Nur unter diesen Umständen ist eine tatsächliche und würdevolle Gedankenfreiheit auch realisierbar.

Wer sich nur selbst erhalten kann, indem er lügt, erhält sich nicht als freies Wesen und insofern überhaupt nicht als das Selbst, das er ist. Selbsterhaltung und freie Verwirklichung des Selbst im Handeln hängen vielmehr eng miteinander zusammen.<sup>255</sup>

254 Ebd., 216-217.

255 Ebd., 217.



# Epilog oder: “Always look on the bright side of life“

“You know what they say?

- Always look on
- Cheer up, you old bugger.
- The bright side of life
- Give us a grin. There you are.

See? It’s the end of the film. Incidentally, this record’s available in the foyer.

Always look on the right side of life.

Who do you think pays for all this rubbish? Always look on the bright side of life

I told him. I said to him, ‘Bernie, there’ll never make their money back.’

Always look on the right side of life.”<sup>1</sup>

Nun ist das Ende der Fahnenstange endgültig erreicht. Die Bühne ist leer. Die Vorhänge schließen sich. Ein „blasphemisches“ Drama hat sein (vorläufiges) Ende gefunden. Ich könnte diese Dissertation mit dem obigen Zitat *Graham Chapmans* beenden, möchte aber dennoch noch eigene abschließende Worte finden.

Was bleibt am Ende, wenn der Lärm vergangen ist und Stille einen umfängt? Der Titel dieser Dissertation lautet: „Blasphemie“ – viel Lärm um nichts?! War es faktisch viel Lärm um nichts? Ich denke, es lässt sich vorsichtig formulieren, dass das Phänomen „Blasphemie“ unendlich viele Gesichter aufweisen kann. Ob es sich nun um „Blasphemie“ als Gotteslästerung handelt, oder um „Blasphemie“ als Ideologiekritik wie bei dem jungen *Thomas Aikenhead*, bei *Martin Luther*, ja, sogar bei *Jesus Christus* selbst. Oder ob es um „Blasphemie“ als Verletzung religiöser Gefühle geht. „Blasphemie“ hat viele Gesichter: Manchmal begegnet sie uns nachdenklich, bisweilen geradezu banal, manchmal kritisch, hin und wieder mit einem verschmitzten Augenzwinkern, manchmal kalt und höhnisch, manchmal brutal, voller Grausamkeit, Spott und

<sup>1</sup> <https://www.screenwritersnetwork.org/wp-content/uploads/2021/08/Life-of-Brian-1979.pdf>, 27.01.2025.

Häme<sup>2</sup>. Trotz dieser gravierenden Unterschiede bleibt jedoch eines allen Gesichtern gemeinsam: sie zwingen uns, alte Grenzen neu zu betrachten, neu zu definieren.

Sie zwingen uns, bekanntes Terrain zu verlassen, uns aus der Komfortzone zu wagen<sup>3</sup>. Wann immer wir uns mit „blasphemischen“ Gedanken, Äußerungen, (Kunst-)Werken auseinandersetzen (müssen), beginnen wir, im Geiste festgesetzte, festgefahrene Limits zu überschreiten. Wir betreten neue, unbekannte Gefilde. Unser vertrautes und bekanntes *landscape* wird erweitert, neue Denkpfade beschritten.

Ob willkommen oder nicht, ob erleuchtend, oder schamlos schockierend, ob harmlos oder maßlos verletzend, „Blasphemie“ zeigt uns, dass es zumindest ein Irgendetwas im bis dato unbekanntem Nirgendwo gibt. Eine Zone jenseits unserer Komfortzone.

Ob wir diese betreten wollen, hängt davon ab, ob wir willens dazu sind. Wir können selbstverständlich versuchen, „Blasphemie“ zu bekämpfen, auszumerzen. Wir können uns weigern, diese unbekanntenen Pfade zu betreten. Wir können Gewalt ausüben, um neues Gedankengut als „blasphemisch“ und damit als untragbar zu brandmarken und zu verbieten.

Wir können „Blasphemiker“ sanktionieren, eliminieren. Das ist eine Option. Eine Option, die jahrhundertlang praktiziert wurde. Wie erfolgreich, das muss jeder selbst beurteilen. Aber sind wir nicht Christen? Das Christentum, so *Thomas Laubach*, habe immer verteidigt, dass Glaube und Denken in positiver Kongruenz zueinander stehen. Wer nun die Forderung nach einem Denk-, Sprech-, und Bilderverbot an den Tag lege, der wende sich gegen dieses Erbe christlichen Glaubens<sup>4</sup>. Tatsächlich gibt es noch eine andere Option. Wir können uns auf diese so schrecklich-schillernd-scheußlich-schöne „Blasphemie“ einlassen. Gerade dann, wenn es schmerzhaft und verstörend sein mag. Vielleicht – und nur vielleicht – können wir tatsächlich etwas daraus lernen. Etwas, das deshalb so „*outrageous, blasphemious*“<sup>5</sup> ist, weil es so unerwartet anders, so unbekannt, so ungewohnt ist.

2 Vgl. R. Bernhardt, Potenziale der Religionskritik aus christlicher Perspektive, 233.

3 Vgl. A.-K. Gässlein, 13.

4 Vgl. T. Laubach, Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube?, 67.

5 Vgl. Y. Sherwood, Blasphemy, 27.

Ob es dabei einen Erkenntnisgewinn gibt, bleibt offen. Immer aber steckt zumindest m. E. ein Fünkchen „Wahrheit“ darin. Und sei es letzten Endes nur die Wahrheit, dass „Blasphemie“ prinzipiell einem Spiegel gleicht, der uns unsere tiefsten Ängste<sup>6</sup>, unsere innigsten Vorbehalte, unsere schlimmsten Befürchtungen vorhält.

Entscheidend dabei sind der Grad unserer Glaubensidentität, die daraus resultierende subjektive Bewertung und die jeweiligen Umstände<sup>7</sup>. „Blasphemie“, das wage ich am Ende dieser Arbeit zu behaupten, *ist* nicht, sie wird zu einer *gemacht*. Wir machen sie dazu.

Das gilt im gleichen Maß für den „Blasphemiker“. Doch wollen wir nicht alle, die wir alle Geschöpfe Gottes sind, letzten Endes der Wahrheit ein Stückchen näher kommen? Sind wir nicht stark genug, um die Wahrheit aushalten zu können? Lasst uns unsere Stärke beweisen, mutig sein und der Wahrheit ins Antlitz blicken, so beängstigend es bisweilen auch auf den ersten Blick erscheinen mag.

All great truths begin as blasphemies. – *George Bernard Shaw*

Always look on the bright side of life. – *Monty Pythons, "Life of Brian"*

Deus semper maior. – *Hl. Ignatius von Loyola*

<sup>6</sup> Vgl. J. Delumeau, *Angst im Abendland*.

<sup>7</sup> Vgl. dazu: E. Fröhling, *Institutionenkritik – Ein Blick aus katholischer Perspektive*, 151 ff.



# Literaturverzeichnis

## Primärliteratur

- Aristoteles, Metaphysik XII. Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt a. Main 52004.
- Aristoteles, De generatione et corruptione. Griechisch-deutsch. Griechischer Text nach Harold H. Joachim. Übers., mit Einleitung und Anm. hrsg. von Thomas Buchheim, Hamburg 2011.
- Augustinus, Contra mendacium.
- Aquino, Thomas v., Summe der Theologie.
- Die Bibel, Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/ Wien 2008.
- Die Bibel, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrsg. v. Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle, Freiburg i. Breisgau 31968.
- Martin Luther, Wider das Papsttum, vom Teufel gestiftet, neu übertr. aus dem Ostmitteldeutschen v. Richard Steinheimer, Norderstedt 2019.
- Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, Bd. IV, hrsg. von L. Cohn u.a., 2Berlin 1962.
- Septuaginta. Editio altera, hg. v. Robert Hanhart, Stuttgart 2006.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Wolfgang Kraus u. Martin Karrer, Stuttgart 2009.
- Verfassung des Freistaates Bayern. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Überblick Europäische Union. Der Bayerische Landtag. Funktionen und Aufgaben, bearb. von Konrad Stollreither, Stand 15. März 2000, Augsburg, o. Z.

## Sekundärliteratur

- Alston, William P., *Divine Nature and Human Language*, Ithaca-London 1989.
- Ders., *Functionalism and Theological Language*, in: Thomas Morris (Hg.), *The Concept of God*, Oxford, New York u. a. 1987, 21-40.
- Alt, Karin, *Plotin*, Bamberg 2005.
- Amir, Yehoshua, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Neukirchen-Vluyn 1983.
- Angenendt, Arnold, *Gottesfrevl oder: das Problem des freien Eintritts und freien Austritts*, in: Thomas Laubach (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg im Breisgau 2013, 21-35.
- Ders., *Gottesfrevl. Ein Kapitel aus der Geschichte der Staatsaufgaben*, in: Josef Isensee (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin 2007, 9-29.
- Appel, Kurt, *Trinität und Offenheit Gottes*, in: Klaus Viertbauer/ Heinrich Schmidinger (Hg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 19-46.
- Arnauld de la Perrière, Andreas, *Grundrechtsfreiheit zur Gotteslästerung?*, in: Josef Isensee (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin 2007, 63-104.
- Ash, Timothy Garton, *Redefreiheit. Prinzipien für eine vernetzte Welt*, München 2016.
- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, Ditzingen 1979.
- Auxier, Randall E., *A Very Naughty Boy: Getting Right with Brian*, in: Gary L. Hardcastle/George A. Reisch (Hg.), *Monty Python and Philosophy. Nudge nudge, think think!*, Illinois 2006.
- Baatz, Ursula, *Religion ist nicht Privatsache*, in: Dies. u.a. (Hg.), *Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?*, Wien 2007, 15-24.
- Badewien, Jan, *„Gott sollst du nicht lästern“ (2. Mose 22,27). Predigt zum Tagesthema*, in: Jan Badewien (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie*, EZW 203, Berlin 2009, 75-78.

- Barth, Roderich u. Zarnow, Christopher, Das Projekt einer Theologie der Gefühle, in: Dies. (Hg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin/Boston 2015.
- Beierwaltes, Werner, Plotins Theorie des Schönen und der Kunst, in: Ders., *CATENA AUREA*, Frankfurt a. Main, 2017, 1-27.
- Benedikt XVI., Gott ist Liebe, in: Kai Buchholz (Hg.), *Liebe. Ein philosophisches Lesebuch*, München 2007.
- Bernhardt, Reinhold, Potenziale der Religionskritik aus christlicher Perspektive, in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2017, 233-245.
- Berkmann, Burkhard Josef, Von der Blasphemie zur „hate speech“? Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt, Berlin 2009.
- Bock, Darell L., *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mk 14:61-64*, Tübingen 1998.
- Bomann, Thorleif, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1983.
- Bordt, Michael, *Platons Theologie*, München 2006.
- Ders., Aristoteles' „Metaphysik XII“, Darmstadt 2006.
- Boyd, G. A., *God of the Possible*, 149 f., zit. und übers. nach A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes*, Freiburg i. Breisgau 2006.
- Brachtendorf, Johannes, Die Emotionen bei Augustinus, in: Schäfer, Christian und Thurner, Martin (Hg.), *Passiones animae. Die „Leidenschaften der Seele“ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*, Berlin 2013, 13-30.
- Brandenburg, Albert, *Das menschliche Wort als Ausdruck der Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Dreipersönlichen Gott. Versuch einer Begründung der Theologie des menschlichen Wortes, dargestellt im Anschluss an die Lehre des Hl. Thomas von Aquin, Bd. 1; 2*, München 1948.
- Brandscheidt, Renate, „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt“ (Jer 31,3). Dimensionen der Liebe zwischen Gott und Israel im Zeugnis des Alten Testaments, in: W. Schüssler/M. Röbel (Hg.), *Liebe – mehr als ein Gefühl*, Paderborn 2016.

- Brittnacher, Hans Richard, Am Kreuz. Praktiken der Andacht und der Lästerung, in: Ders./Thomas Koebner, Gotteslästerung und Glaubenskritik, Marburg 2016, 35-54.
- Bründl, Jürgen, Baspemische Offenbarung. Oder: Was heißt „gut“ reden von Gott?, in: Thomas Laubach/Konstantin Lindner (Hg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs, Berlin 2014, 89-107.
- Bruns, Christoph, Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes, Münster 2013.
- Buchheim, Thomas, Die Vorsokratiker. Ein philosophisches Portrait, München 1994.
- Buddich, Martin, Gotteslästerung. Vom Ausschneiden der Zunge bis zur Selbstzensur – Zur Geschichte eines Frevels, in: Clara und Paul Reinsdorf (Hg.), Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagraphen, Aschaffenburg 1997, 11-24.
- Cabantous, Alain, Geschichte der Blasphemie, Weimar 1999.
- Girard, Réne, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987.
- Charim, Isolde, Das totalitäre Spiel, in: Ursula Baatz u. a. (Hg.), (Hg.), Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?, Wien 2007, 25-34.
- Clark, Mary T., Augustine on immutability and mutability, in: American Catholic Philosophical Quarterly 74:1 (2000), 7-27.
- Craig, Mungo, A Satyr against Atheistical Deism with the genuine Character of a Deist, Edinburgh 1696.
- Craig, William Lane, God, Time, and Eternity. The Coherence of Theism II: Eternity, Dordrecht, Boston, London 2001.
- Creel, Richard E., Divine Impassibility. An Essay in Philosophical Theology, Cambridge u. a. 1986.
- Crüsemann, Frank, Bewahrung der Freiheit: das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München 1983.
- Dahl, Axel, Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre, Lund 1945.
- Dalferth, Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen, Tübingen 2003.
- Ders., The Historical Roots of Theism, in: Svend Anderson (Hg.), Traditional Theism and Its Modern Alternatives, Aarhus 1994.

- Damasio, Antonio, *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, Berlin 20158.
- Ders., *Im Anfang war das Gefühl. Der biologische Ursprung menschlicher Kultur*, München 2017.
- Darwin, Charles, *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren, Nördlingen* 1986.
- Dawkins, Richard, *The God Delusion*, London 2006.
- Delumeau, Jean, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Bd. 1 und 2, Hamburg 1985.
- Dodds, Michael J. (O.P.), *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, Washington D.C. 2008.
- Dombrowski, Daniel A., "Beyond the Impasse?: Classical and Neoclassical Theism in Richards and Viney", in: Randy Ramal (Hg.), *Metaphysics, Analysis, and the Grammar of God*, Tübingen 2010, 159-172.
- Dülmen, Richard van, *Wider die Ehre Gottes. Unglaube und Gotteslästerung in der Frühen Neuzeit*, in: *Aufsätze/ Historische Anthropologie* – 2, o. O. o. Z., 20-38.
- Eißner, Thomas R., *Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7 / Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte*, Leipzig 1999.
- Essen, Georg, „als ob man von Christus nichts wüsste“? Philosophisch-theologische Überlegungen zur Personalität Gottes, in: Klaus Viertbauer/ Heinrich Schmidinger (Hg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 47-59.
- Evers, Dirk, *Gotteswahn? Religionsbeschimpfung im Kleid der Wissenschaft*, in: Jan Badewien (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie*, EZW 203, Berlin 2009, 59-74.
- Favret-Saada, Jeanne, *Rushdie und Co. Vorbedingungen einer Anthropologie der Blasphemie*, in: Erhard Schüttpelz, Martin Zillinger (Hg.), *Begeisterung und Blasphemie*, *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2, 2015, 267-282.
- Fellermeier, Jakob, *Die Philosophie des Altertums*, Aschaffenburg 1964.
- Fiddes, Paul S., *The Creative Suffering of God*, Oxford, 1988.

- Fischer, Anna-Maria, Medien als Orte der Religionskritik, in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2017, 103-106.
- Ford, Lewis S., The Lure of God. A Biblical Background for Process Theism, Philadelphia 1978.
- Forrer, Dietrich, Der Einfluss von Naturrecht und Aufklärung auf die Bestrafung der Gotteslästerung, Zürich, 1973.
- Fröhling, Edward, Institutionenkritik – Ein Blick aus katholischer Perspektive, in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2017, 151-163.
- Frohnhofer, Herbert, ΑΠΑΘΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos, Frankfurt a. Main 1987.
- Gabriel, Ingeborg u. Klissenbauer, Irene, Klagen gegen Blasphemie? Zum schwierigen Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 179-191.
- Gässlein, Ann-Katrin, Das Recht, Gott zu lästern?, in: Jan Badewien (Hg.), Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie, EZW 203, Berlin 2009, 5-14.
- Girard, René, Das Heilige und die Gewalt, Ostfildern 20122.
- Graham, Michael F., The Blasphemies of Thomas Aikenhead. Boundaries of Belief on the Eve of Enlightenment, Edinburgh 2013.
- Greshake, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Grom, Bernhard P., Was ist religiöses Erleben und wie entsteht es?, in: R. Barth u. C. Zarnow, Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015, 23-35.
- Grössl, Johannes, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015.
- Gniodorsch, Iris, Maria Magdalena – Heilige oder Hure. Theologische und kunsthistorische Bemerkungen, in: Joachim Valentin (Hg.), Sakrileg. Eine Blasphemie? Das Werk Dan Browns kritisch gelesen, Münster 2007, 77-110.
- Haberer, Johanna, Grenzen der Toleranz? Theologische Anmerkungen zu „Blasphemie“ als einem medialen Phänomen, in: Thomas Lau-

- bach/Konstantin Lindner (Hg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs*, Berlin 2014, 25-36.
- Hacker-Wright, John, *Blasphemy and Virtue Ethics*, in: *Florida Philosophical Review*, Vol. VIII, Issue 1, 2008.
- Hägg, Henny F., *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006.
- Hampe, Michael, *Friedlicher Staat, Religionsgesetze und Gedankenfreiheit (Kapitel 19-20)*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat*, o. O. 2014, 211-225.
- Harbsmeier, Martin u. Möckel, Sebastian, *Antike Gefühle im Wandel. Eine Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt am Main 2009, 9-24.
- Hartenstein, Friedhelm, *Personalität Gottes im Alten Testament*, in: W. Härle/R. Preul (Hg.), *Marburger Jahrbuch Theologie XIX. Personalität Gottes*, Leipzig 2007, 19-46.
- Hartshorne, Charles, *The Divine Relativity. A social conception of God*, New Haven/London 1964.
- Ders., *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany/New York 1984.
- Ders., *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London 1970.
- Harvey, Anthony Ernest, *Jesus on Trial. A Study in the Fourth Gospel*, London 1976.
- Hasker, William, *An Adequate God*, in: John Cobb, Clark H. Pinnock (Hg.), *Searching for an adequate God*, Michigan, Cambridge 2000, 215-245.
- Heger, Martin, *Kritik, Widerspruch, Blasphemie: „Wo endet der Spaß?“ – Anmerkungen zur strafrechtlichen Dimension*, in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2017, 183-198.
- Heidemann, Astrid, *Wie verhält sich die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes zur Glaubensgewissheit der Christen?*, in: K. Ruhstorfer (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 112)*, Leipzig 2018, 68-77.
- Heinisch, Paul, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934.
- Hinschius, Paul, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Berlin 1869.

- Hoff, Gregor Maria, Vor dem Kreuz. Blasphemische Inversion, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 75-90.
- Höhn, Hans-Joachim, Empört-verletzt-beleidigt. Recht und Grenzen emotionaler Reaktionen auf Blasphemien, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 91-107.
- Höhne, Florian, „Gemalte“ Medienöffentlichkeit? Was „Religion“ und „Medien“ aneinander kritisieren (sollten), in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2017, 91-102.
- Hörnle, Tatjana, Grob anstößiges Verhalten. Strafrechtlicher Schutz von Moral, Gefühlen und Tabus, Frankfurt a. Main 2005.
- Hossfeld, Frank-Lothar, Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, Freiburg 1982.
- Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur, II und III, Hamburg 1904.
- Isensee, Josef, Blasphemie und säkularer Staat, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 193-216.
- Ders., Blasphemie im Koordinatensystem des säkularen Staates, in: J. Isensee (Hg.), Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, Berlin 2007, 105-139.
- Ders., Die staatliche Verantwortung für die Abgrenzung der Freiheitsphären. Der Streit um die Mohammed-Karikaturen als Paradigma, in: Eckart Klein (Hg.), Meinungsäußerungsfreiheit versus Religions- und Glaubensfreiheit, Berlin 2007, 37-80.
- Ders., Grundrechtliche Freiheit zur Gotteslästerung?, in: Thomas Laubach/Konstantin Lindner (Hg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs, Berlin 2014, 37-56.
- Izard, Carroll E., Die Emotionen des Menschen. Eine Einführung in die Grundlagen der Emotionspsychologie, Weinheim 1994.
- Jaeger, Werner, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1964.
- Kaiser, Otto, Studien zu Philo von Alexandria, Berlin/Boston 2017.

- Kany, Roland, *Via Caritatis. Von Augustins Suche nach Gott*, in: G. Augustin/K. Krämer (Hg.), *Gott denken und bezeugen*, Freiburg i. Breisgau 2008.
- Kasper, Walter, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 21983.
- Kaufmann, Thomas, *Luthers „Judenschriften“. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen 20132.
- Keller, Catherine, *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Minneapolis 2008.
- Kermani, Navid, *Hassbilder und Massenhysterie. Die Genese eines Skandals, bei dem beide Seiten versagt haben: der Streit um die Mohammed-Karikaturen*, in: Ursula Baatz, u.a. (Hg.), *Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?*, Wien 2007, 63-70.
- Kéry, Lotte, *Gottesfurcht und irdische Strafe. Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen*, Köln 2006.
- Kirchner, Karl Hermann, *Die Philosophie des Plotin*, Aalen 1978.
- Knuuttila, Simo, *Time and creation in Augustine*, in: E. Stump u. N. Kretzmann (Hg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, 103-115.
- Köhlmoos, Melanie, *„Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott“, Gottes Gefühle im Alten Testament*, in: A. Wagner (Hg.), *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* Fribourg/Göttingen 2014, 191-217.
- Krebs, Andreas, *Gott der Unwandelbar-Wandelbare. Eine Lektüre von Exodus 3,1-15 im Licht eines dipolar-eschatologischen Gottesverständnisses*, in: Karl Ruhstorfer (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, Leipzig 2018, 55-67.
- Kreiner, Armin, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i. Breisgau 2006.
- Ders., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg im Breisgau 2005.
- Ders., *Von Gott reden in unübersichtlichen Zeiten*, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.), *Gott denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 223-240.

- Kupczynska, Kalina, Gotteslästerung in der US-amerikanischen Protestkultur der 1960er. Justin Green und underground comix press, in: Hans Richard Brittnacher/Thomas Koebner (Hg.), Gotteslästerung und Glaubenspraktik, Marburg 2016, 231-248.
- Küpper, Georg, Zur Notwendigkeit und Umfang strafrechtlichen Schutzes gegen die Beschimpfung von religiösen Bekenntnissen, in: Eckart Klein (Hg.), Meinungsäußerungsfreiheit versus Religions- und Glaubensfreiheit, Berlin 2007, 14-36.
- Laermann, Klaus, „Alle Gewalt ist von Gott!“ (Röm 13,1-7). Auch die gegen Gotteslästerer?, in: Hans Richard Brittnacher/Thomas Koebner (Hg.), Gotteslästerung und Glaubenskritik, Marburg 2016, 24-34.
- Lambert, W. G., The Babylonian Theodicy, in: Ders., Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960, 63-91.
- Laubach, Thomas, Der lächerliche Glaube. Ethische Aspekte der Blasphemie, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 109-125.
- Ders., Blasphemie als moralische Kategorie. Theologisch-ethische Aspekte des Blasphemiediskurses, in: Thomas Laubach/Konstantin Lindner (Hg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs, Berlin 2014, 67-88.
- Ders., Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube? Kritische Anstöße zur aktuellen Blasphemiedebatte, in: Friedmann Eißler (Hg.), Blasphemie und religiöse Identität in der pluralen Gesellschaft (EZW 253), Berlin 2018, 51-69.
- Lawton, David, Blasphemy, o. O. 1993.
- Leftow, Brian, Eternity and Immutability, in: The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, hrsg. v. William E. Mann, Malden, Oxford u. a. 2005, 48-77.
- Lenssen, Jürgen, Blasphemische Kunst?, in: Thomas Laubach/Konstantin Lindner (Hg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs, Berlin 2014, 57-66.
- Leutenbauer, Siegfried, Das Delikt der Gotteslästerung in der bayrischen Gesetzgebung, Köln/ Wien 1984.
- Levy, Leonard W., Blasphemy. Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie, New York 1993.

- Lindner, Konstantin, Blasphemie – ein Heranwachsende noch tangierendes religiöses Phänomen? Qualitativ-empirische Spurensuche und religionspädagogische Einordnungen, in: Thomas Laubach/Konstantin Lindner (Hg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs, Berlin 2014, 109-125.
- Link-Wieczorek, Ulrike, Unwandelbar? Seelsorgerliche Aspekte in Bezug auf einen umstrittenen Topos, in: Karlheinz Ruhstorfer (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion, Leipzig 2018.
- Loetz, Franziska, Mit Gott handeln, Göttingen 2002.
- Lövestam, Ewald, Spiritus Blasphemia. Eine Studie zu Mk 3,28f par Mt 12,31f, Lk 12,10, Lund 1968.
- Lung, Christoph, Strafbare Blasphemie, Tübingen 2019.
- Maas, Wilhelm, Unveränderlichkeit Gottes, Paderborn 1974.
- MacDonald, Scott, The divine nature, in: E. Stump u. N. Kretzmann (Hg.), The Cambridge Companion to Augustine, Cambridge 2001, 71-90.
- Machinist, Peter, Anthropomorphism in Mesopotamian Religion, in: A. Wagner (Hg.), Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament, Fribourg/Göttingen 2014, 239-266.
- Macaulay, Thomas Babington, The History of England, o. O. 1886.
- Marshall, Peter, The Reformation. A very short introduction, Oxford 2009.
- Mathys, Hans-Peter, Blasphemie im Alten Testament, in: M. D. Wüthrich u. M. Gockel (Hg.), Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten, Tübingen 2020, 101-123.
- Mayordomo, Moisés, Jesus als Gotteslästerer: Überlegungen zur Blasphemie und zum Blasphemievorwurf in Mk 2,1-12 und 14,55-65, in: Matthias D. Wüthrich und Matthias Gockel (Hg.), Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten, Tübingen 2020, 127-150.
- Méhat, André, Etude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie, Paris 1966.
- Merkel, H., Gotteslästerung, in: T. Klauser (Hg.) u. a., Reallexikon für Antike und Christentum – Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. XI, Stuttgart 1981.

- Miguelbrink, Ralf, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.
- Ders., *Das Ende der Unwandelbarkeit? Zur Diskussion um ein traditionelles Element der Eigenschaftslehre*, in: Karl Ruhstorfer (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, Leipzig 2018, 9-18.
- Morris, Thomas V., *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Notre Dame, London 1991.
- Mortanges, René Pahud de, *Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken*, Bd. 25 der Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Freiburg, Schweiz 1987.
- Mückl, Stefan, *Meinungsäußerungsfreiheit versus Religionsfreiheit: Anforderungen aus menschenrechtlicher Sicht*, in: Eckart Klein (Hg.), *Meinungsäußerungsfreiheit versus Religions- und Glaubensfreiheit*, Berlin 2007, 81-116.
- Müller, Katrin, *Lieben ist nicht gleich lieben. Zur kognitiven Konzeption von Liebe im Hebräischen*, in: A. Wagner (Hg.), *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?* Fribourg/Göttingen 2014, 219-237.
- Nagel, Thomas, *What is it like to be a Bat?*, in: *Mortal Questions*, 12, Cambridge 2012, 165-180.
- Nash, David, *Blasphemy in the Christian World. A History*, Oxford/New York 2007.
- Ders., *The Uses of a Martyred Blasphemer's Death: The Execution of Thomas Aikenhead, Scotland's Religion, the Enlightenment and Contemporary Activism*, in: Anne-Marie Kilday/D. Nash (Hg.), *Law, Crime and Deviance Since 1700*.
- Nausner, Michael, *Unwandelbarkeit oder gegenseitige Partizipation? Prozesstheologische Alternativen zur klassischen Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes*, in: Karl Ruhstorfer (Hg.), *Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion*, Leipzig 2018, 19-32.
- Nitsche, Sandra, *„Je suis Charlie“ oder „Je ne suis pas Charlie“ – das ist hier die Frage!*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 66 (2015), 334-351.

- Nussbaum, Martha C., Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin 2016.
- Dies., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2008.
- Oakes, Robert, Does Traditional Theism Entails Panentheism?, in: Thomas Morris (Hg.), *The Concept Of God*, Oxford, New York u. a. 1987, 57-71.
- Osborn, Eric, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1963, 2014.
- Pailin, David, A., *God and the Process of Reality. Foundations of a Credible Theism*, London, New York 1989.
- Pawlik, Michael, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, in: J. Isensee (Hg.), *Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen*, Berlin 2007, 31-61.
- Perler, Dominik, *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670*, Frankfurt a. Main 2011.
- Pinnock, Clark H., *Most moved mover. A Theology of God's Openness*, Grand Rapids 2001.
- Preuß, Ulrich K., *Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt*, Berlin 2002.
- Ratschow, Carl-Heinz, *Werden und Wirken*, Berlin 1941.
- Rapp, Christof, *Vorsokratiker*, München.
- Reinert, Claudius, *Eros, Philia und Agape. Zum griechischen und christlichen Verständnis göttlicher und menschlicher Liebe*, Saarbrücken 2014.
- Reinsdorf, Clara/Reinsdorf, Paul, Vom Liebeskonzil zum Maria-Syndrom. Ein polemische Plädoyer gegen die selige Zensur, in: Dies. (Hg.), *Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagrafen*, Aschaffenburg 1997, 7-10.
- Rost, Wolfgang, *Emotionen. Elixiere des Lebens*, Heidelberg 20052.
- Rox, Barbara, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?*, Tübingen 2012.
- Dies., *Blasphemie im Spannungsverhältnis zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit?*, in: Thomas Laubach (Hg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg im Breisgau 2013, 161-177.

- Ruhstorfer, Karl, Unwandelbarkeit oder Freiheit. Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen, in: Ders., (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion, Leipzig 2018, 84-130.
- Runia, David T., Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria, Hampshire/Vermont 1990.
- Saleh, Andrea, Der Karikaturenstreit – Chance für Reflexion und Veränderungen. Bilder und ihre Wirkung, in: Ursula Baatz u. a. (Hg.), Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?, Wien 2007, 35-45.
- Schäfer, Christian u. Thurner, Martin (Hg.), Passiones animae. Die „Leidenschaften der Seele“ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Berlin 2013.
- Schärtl, Thomas, Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Regensburg 2004.
- Schedel, Gunnar, Der öffentliche und der herrschende Friede. Der Gotteslästerungsparagraph als Instrument der politischen Zensur, in: Clara und Paul Reinsdorf (Hg.), Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagraphen, Aschaffenburg 1997, 67-105.
- Schick, Ludwig, Blasphemie und der Glaube, in: Thomas Laubach/Konstantin Lindner (Hg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs, Berlin 2014, 11-23.
- Schilbrack, Kevin, „Life’s a Piece of Shit”: Heresy, Humanism and Heroism in Monty Python’s Life of Brian, in: Gary L. Hardcastle/George A. Reisch (Hg.), Monty Python and Philosophy. Nudge nudge, think think!, Illinois 2006.
- Schilling, Werner, Gotteslästerung – strafbar? Religionswissenschaftliche, theologische und juristische Studie zum Begriff der Gotteslästerung und zur Würdigung von Religionsschutznormen im Strafrecht, München 1966.
- Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Bd. 1, Berlin 1821.
- Schmidt, Heinrich R., Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte, in: Peter Blickle (Hg.), Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und

- politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft (Zeitschrift für Historische Forschung 15), Berlin 1993, 65-120.
- Schmidt-Salomon, Michael, „Die deutschen Zensoren ----- Dummköpfe -----“. Heiliger Zwang und politische Zensur am Beispiel „Maria Syndrom“, in: Clara und Paul Reinsdorf (Hg.), Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagraphen, Aschaffenburg 1997, 106-131.
- Schmied, Gerhard, „Du sollst den Namen Gottes nicht verunehren“, in: Ders./ W. Wunden, Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute, Mainz 1996, 11-82.
- Schmidt-Atzert, Lothar, Lehrbuch der Emotionspsychologie, Stuttgart 1996.
- Schroeter-Wittke, Harald, Gott lässt sich nicht spotten! (Gal 6,7). Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 59-74.
- Schüssler, Werner/Röbel, Marc, Einführung. Liebe – eine unendliche Geschichte, in: Dies. (Hg.), Liebe – mehr als ein Gefühl, Paderborn 2016.
- Schwarz-Friesel, Monika, Sprache und Emotion, Tübingen 2013.
- Schwerhoff, Gerd, Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650, Konstanz 2005.
- Ders., Verfluchte Götter. Die Geschichte der Blasphemie, Frankfurt a. Main 2021.
- Searle, John R., Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Hamburg 1995.
- Ders., Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a. Main 2019.
- Ders., Ausdruck und Bedeutung, Frankfurt a. Main 1982.
- Seim, Roland, Kirche-Kunst-Kontrolle. Eine unheilige Trinität, in: Clara und Paul Reinsdorf (Hg.), Zensur im Namen des Herrn. Zur Anatomie des Gotteslästerungsparagraphen, Aschaffenburg 1997, 25-66.
- Sherwood, Yvonne, Blasphemie. Geschichte und Gegenwart des Frevels, München 2023.
- Dies., Blasphemy. A very short introduction, Oxford 2021.
- Slenczka, Notger, Einleitung, in: W. Härle/R. Preul (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie XIX. Personalität Gottes, Leipzig 2007, 1-17.

- Söding, Thomas, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus* 1992.
- Sonderegger, Erwin, *Aristoteles, Metaphysik Z. Einführung, Übersetzung, Kommentar*, Würzburg 2012.
- Sperber, Jutta, *Wie geht man mit diesen Diagnosen aus theologischer Sicht um?*, in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2017, 84-87.
- Spinoza, de Baruch, *Theologisch-politischer Traktat*, hrsg. von Otfried Höffe, o. O. 2014.
- Tetens, Holm, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.
- Tomkins, Silvan S., *Affect, imagery, consciousness. The positive affects*, New York 1963. Ders., *Affect, imagery, consciousness. The negative affects*, New York 1963.
- Tracy, Thomas F., *God, Action and Embodiment*, Michigan 1984.
- Valentin, Joachim, *Kultur der Kritik. Ein theologischer Blick auf die philosophische Kritik*, in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), *Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2017, 57-69.
- Victor, Jaques de Saint, *Blasphemie. Geschichte eines „imaginären Verbrechens“*, Hamburg 2017.
- Vogel, Gereon, *Blasphemie. Die Affäre Rushdie aus religionswissenschaftlicher Sicht. Zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion*, Frankfurt am Main 1998.
- Vriezen, Theodor C., *Ehjah aser ehjah*, in *Festschrift für Alfred Bertolet*, Tübingen 1950, 498-512.
- Warburton, Nigel, *Free Speech. A very short introduction*, Oxford 2009.
- Ward, Keith, *A Defence of Metaphysical Theism*, in: S. Andersen (Hg.), *Traditional Theism and its Modern Alternatives*, Denmark 1994, 59-74.
- Ward, Keith, *What do we mean by 'God'?*, London 2015.
- Weber-Guskar, Eva, *Religious Emotions as Experiences of Transcendence*, in: R. Barth u. C. Zarnow (Hg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin/Boston 2015, 47-59.
- Weigel, Viktoria Freya, *Monty Python's „Life of Brian“ als Profanierung des Sakralen nach Giorgio Agamben. Auf dem schmalen Grat zwischen Kunstfreiheit und der Verletzung religiöser Gefühle*, Norderstedt 2014.

- Willems, Joachim, Weniger Gewalt ohne Religion? Überlegungen zu einem kompetenten Umgang mit der Rede über das Verhältnis von Religion und Gewalt, in: Christian Ströbele u. a. (Hg.), Kritik, Widerspruch, Blasphemie. Anfragen an Christentum und Islam, Regensburg 2017, 109-119.
- Wils, Jean-Pierre, Gotteslästerung, Frankfurt am Main und Leipzig 2007.
- Ders., Blasphemie. Erinnerung an eine Zeit, als Religion noch Nervensache war, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 37-58.
- Ders., Gotteslästerung und die Emotionen Gottes, in: Jan Badewien (Hg.), Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie, EZW 203, Berlin 2009, 51-58.
- Ders., Kunst. Religion. Versuch über ein prekäres Verhältnis, o. O., o. J.
- Winter, Jörg, Zum strafrechtlichen Schutz der Religion im weltanschaulich neutralen Staat, in: Jan Badewien (Hg.), Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie, EZW 203, Berlin 2009, 15-28.
- Winter, Paul, On the Trial of Jesus, Berlin/New York 1974.
- Wohlrab-Saar, Monika, Blasphemie und verletzte religiöse Gefühle, in: F. Eißler (Hg.), Blasphemie und religiöse Identität in der pluralen Gesellschaft (EZW 253), Berlin 2018.
- Wunden, Wolfgang, Loslassen mit Blick nach vorne, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 143-157.
- Wüthrich, Matthias D. u. Gockel, Matthias, Einleitung. Aktualität, Multiperspektivität und theologische Reflexion, in: Dies. (Hg.), Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten, Tübingen 2020, 1-14.
- Yates, John C., The Timelessness of God, Lanham, New York, London, 1990.
- Zagzebski, Linda, Omniscience, Time, and Freedom, in: William E. Mann (Hg.), The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, Cornwall 2005, 3-25.
- Ziebritzki, Henning, Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern, Tübingen 1994.

Zimmerli, Walther, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1985.

Zwick, Reinhold, Anstößige Bilder. Aspekte des Blasphemischen im Film, in: Thomas Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Debatte, Freiburg im Breisgau 2013, 129-157.

### Verzeichnis der Online-Quellen:

<https://www.sueddeutsche.de/medien/papst-titelbild-presserat-ruengt-satiremagazin-titanic-1.1480955>, 01.03.2025.

<https://www.tagesschau.de/ausland/charlie-hebdo-263.html>, 01.03.2025.

<https://www.lpb-bw.de/karikaturenstreit>, 01.03.2025.

<https://www.tagesschau.de/ausland/amerika/nach-attacke-auf-rush-die-was-bekannt-ist-101.html#:~:text=Rushdie%20war%20vor%20mehr%20als,zur%20T%C3%B6tung%20des%20Autors%20aufforderte.>, 01.03.2025.

<https://www.screenwritersnetwork.org/wp-content/uploads/2021/08/Life-of-Brian-1979.pdf>, 27.01.2025.

<https://www.lto.de/recht/feuilleton/f/zum-geburtstag-von-george-grosz-das-skandalbild-christus-am-kreuz-mit-gasmaske>, 06.01.2025.

<https://www.derstandard.de/story/300000230486/lesbischer-jesus-verletzung-religioeser-gefuehle-oder-doch-einfach-hass-auf-queere-menschen>, 01.01.2025.

<https://www.staatsanzeiger.de/nachrichten/kultur/die-oper-sancta-polarisiert-was-zu-erwarten-war/>, 01.01.2025.

[https://de.toonpool.com/cartoons/Blasphemie%21%21\\_366883](https://de.toonpool.com/cartoons/Blasphemie%21%21_366883), 24.02.2025.

<https://www.tagesspiegel.de/wissen/die-kraft-der-beleidigung-5030035.html>, 13.02.2025.

<https://www.juracademy.de/strafrecht-bt1/beleidigung.html#:~:text=Definition%3A%20Beleidigung,289%3B%20BGHSt%2036%2C%20148.>, 13.02.2025.

<https://scrapsfromtheloft.com/movies/life-of-brian-who-threw-that-stone/>, 12.02.2025.

<https://welcher-tag-ist-heute.org/aktionstage/tag-der-blasphemie>, 19.02.2025.

- <https://www.bbc.com/culture/article/20190822-life-of-brian-the-most-blasphemous-film-ever>, 09.02.2025.
- <https://www.bbc.com/culture/article/20190822-life-of-brian-the-most-blasphemous-film-ever>, 07.02.2025.
- <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/grundrechte-305/254387/freiheit-von-meinung-kunst-und-wissenschaft/>, 14.12.2024.
- <https://www.forbes.com/quotes/6576/>, 18.12.2024.
- [https://www.kleinezeitung.at/kultur/kunst/nitsch/6127639/Nitsch-und-die-Steiermark\\_Eine-Fuhre-Mist-und-ein](https://www.kleinezeitung.at/kultur/kunst/nitsch/6127639/Nitsch-und-die-Steiermark_Eine-Fuhre-Mist-und-ein), 29.11.2024.
- [https://www.bundesverfassungsgericht.de/DE/DasBundesverfassungsgericht/AufgabenOrganisation/aufgaben-Organisation\\_node.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/DE/DasBundesverfassungsgericht/AufgabenOrganisation/aufgaben-Organisation_node.html), 26.12.2024.
- [https://www.bundesverfassungsgericht.de/DE/DasBundesverfassungsgericht/AufgabenOrganisation/aufgaben-Organisation\\_node.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/DE/DasBundesverfassungsgericht/AufgabenOrganisation/aufgaben-Organisation_node.html), 26.12.2024.
- <https://hpd.de/artikel/schottland-schafft-straftbarkeit-blasphemie-ab-17985>, 02.12.2024.
- <https://www.deutschlandfunk.de/blasphemie-abstimmung-in-irland-keine-angst-vor-gott-100.html>, 02.12.24.
- <https://hpd.de/artikel/schottland-schafft-straftbarkeit-blasphemie-ab-17985>, 02.12.2024.
- <https://www.dw.com/de/wo-blasphemie-als-straftat-gilt/a-54542719>, 02.12.2024.
- [https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/\\_\\_\\_166.html#:~:text=\(1\)%20Wer%20C3%B6ffentlich%20oder%20durch,Jahren%20oder%20mit%20Geldstrafe%20obestraft](https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/___166.html#:~:text=(1)%20Wer%20C3%B6ffentlich%20oder%20durch,Jahren%20oder%20mit%20Geldstrafe%20obestraft), 08.12.24
- <https://www.swr.de/swraktuell/baden-wuerttemberg/stuttgart/oper-inszenierung-florentina-holzinger-stuttgart-arzt-sancta-reaktionen-100.html>, 01.01.2025.
- [https://www.pen-deutschland.de/wp-content/uploads/2023/04/2016\\_Streichung-des-Blasphemieparagrafen.pdf](https://www.pen-deutschland.de/wp-content/uploads/2023/04/2016_Streichung-des-Blasphemieparagrafen.pdf), 02.12.24.
- <https://www.sueddeutsche.de/bayern/vorstoss-gegen-gotteslaesterung-bamberger-bischof-fordert-anti-blasphemie-gesetz-1.1429219>, 09.12.2024.
-

- sche-theologie-iii/forschung-und-lehre/archiv/religioese-gefuehle/#:~:text=Gemeint%20sind%20mit%20religi%C3%B6sen%20Gef%C3%BChlen,%2C%20Scham%2C%20Ehrfurcht%20und%20Hoffnung., 20.11.2024.
- [https://www.pdcnet.org/philotheos/content/philotheos\\_2004\\_0004\\_0066\\_0081?file\\_type=pdf](https://www.pdcnet.org/philotheos/content/philotheos_2004_0004_0066_0081?file_type=pdf), 18.11.2024.
- <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/nach-einer-woche-vatikan-kritisiert-olympia-eroeffnungsfeier>, UKYtgJs, 19.11.24.
- <https://www.br.de/nachrichten/kultur/vorsicht-verletzlich-was-sind-eigentlich-religioese-gefuehle>, ULu7BdS, 19.11.24.
- <https://www.stern.de/panorama/olympia-eroeffnung-mit-drag-queens-nein--es-ist-nicht-das-letzte-abendmahl--34925758.html>, 25.12.2024.
- <https://www.br.de/nachrichten/kultur/vorsicht-verletzlich-was-sind-eigentlich-religioese-gefuehle>, ULu7BdS, 19.11.24.
- <https://www.stern.de/panorama/olympia-eroeffnung-mit-drag-queens-nein--es-ist-nicht-das-letzte-abendmahl--34925758.html>, 25.12.2024.
- <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/evangelisch-theologische-fakultaet/lehrstuehle-und-institute/praktische-theologie/praktische-theologie-iii/forschung-und-lehre/archiv/religioese-gefuehle/>, 18.11.24.
- <https://www.tagesschau.de/inland/regional/berlin/rbb-oper--sancta-ander-volksbuehne-mehr-als-ein-skandal-100.html>, 16.11.24.
- <https://www.tagesschau.de/inland/regional/berlin/rbb-oper--sancta-ander-volksbuehne-mehr-als-ein-skandal-100.html>, 16.11.24.
- <https://www.spiegel.de/kultur/sancta-katholische-kirche-kritisiert-stuttgarter-extrem-oper-a-bd4c9729-7032-4fo2-8545-5057dodb61e1>, 13.10.24.
- <https://www.spiegel.de/kultur/sancta-katholische-kirche-kritisiert-stuttgarter-extrem-oper-a-bd4c9729-7032-4fo2-8545-5057dodb61e1>, 13.10.24.
- <https://www.izea.uni-halle.de/forschung/a-ideen-praktiken-institutionen/1-kulturmuster-der-aufklaerung/saekularisierung-ein-kulturmuster-der-aufklaerung.html>, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/das-junge-politik-lexikon/321226/saekularisierung/#:~:text=Abkehr%20von%20den%20Geboten%20oder%20Religion&text=Erst%20als%20die%20geistige%20Bewegung,%E2%80%9ES%C3%A4kularisierung->

- <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/011508/2012-01-06/>, 12.06.2024.
- <https://twitter.com/SamMakingSense/status/1356778257107083264>, 20.02.2024.
- <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/holy-idea>, 16.02.2024.
- [https://de.wikipedia.org/wiki/Theo\\_van\\_Gogh\\_\(Regisseur\)#Attentat](https://de.wikipedia.org/wiki/Theo_van_Gogh_(Regisseur)#Attentat), 25.11.2023.
- <https://www.spiegel.de/politik/damien-hirst-a-4033fe57-0002-0001-0000-000030833390>, 25.07.2023.
- [https://thefourthrevolution.org/wordpress/archives/4399?doing\\_wp\\_cron=1690306708.1103360652923583984375#:~:text=%E2%80%9CAll%20great%20truths%20begin%20as,a%20few%20problems%20by%20itself](https://thefourthrevolution.org/wordpress/archives/4399?doing_wp_cron=1690306708.1103360652923583984375#:~:text=%E2%80%9CAll%20great%20truths%20begin%20as,a%20few%20problems%20by%20itself), 25.07.2023.
- [https://www.sueddeutsche.de/thema/Anschlag\\_auf\\_Charlie\\_Hebdo](https://www.sueddeutsche.de/thema/Anschlag_auf_Charlie_Hebdo), 25.07.2023.
- <https://www.stern.de/lifestyle/leute/madonna-anklage-wegen-gotteslaesterung-droht-3601322.html>, 24.11.2023
- <https://mobile.twitter.com/rickygervais/status/570563370744750081?lang=de>, 16.09.2021.: "a law to stop an all-powerful, supernatural deity from getting ist feelings hurt."
- <https://www.nytimes.com/2021/09/01/business/media/salman-rushdie-substack.html>, 02.09.2021.
- <https://www.perlentaucher.de/link-des-tages/im-bild-die-mohammed-karikaturen-aus-jyllands-posten.html>, 06.09.2021.
- <https://www.wort.lu/de/kultur/fuer-gegner-von-salman-rushdie-verjaehrt-blasphemie-nie-5c6581c9da2cc1784e33dcf3>, 02.09.2021.
- <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/25-jahre-fatwa-das-verfemte-buch-und-der-groesste-triumph-des-salman-rushdie-12800703.html>, 02.09.2021.
- [https://de.wikipedia.org/wiki/Pussy\\_Riot](https://de.wikipedia.org/wiki/Pussy_Riot), 06.09.2021.
- [https://www.spiegel.de/thema/anschlag\\_auf\\_charlie\\_hebdo/](https://www.spiegel.de/thema/anschlag_auf_charlie_hebdo/), 16.02.2019.
- <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/christen-zeigen-muslimen-wegen-blasphemie-an>, 16.02.19.

- [https://file:///C:/Users/Sandra/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge\\_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/artikel\\_3450\\_pfarerblatt%20\(1\).pdf](https://file:///C:/Users/Sandra/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/artikel_3450_pfarerblatt%20(1).pdf), 16.02.19.
- <https://www.domradio.de/themen/christenverfolgung/2018-12-15/zwei-christen-pakistan-wegen-blasphemie-zum-tod-verurteilt>, 16.02.2019.
- <https://www.zeit.de/2009/04/A-Frosch>, 26.02.18.
- <https://www.zeit.de/kultur/kunst/2012-09/andres-serrano-ausstellung-new-york>, 06.03.18.
- [https://de.wikipedia.org/wiki/Das\\_Liebeskonzil](https://de.wikipedia.org/wiki/Das_Liebeskonzil), 06.03.18.
- <https://www.zeit.de/1994/13/blasphemie/seite-3>, 22.02.2018.
- <https://hpd.de/artikel/10934>, 04.08.15.
- <https://www.giordano-bruno-stiftung.de/meldung/charlie-hebdo-paragraph166-abschaffen>, 04.08.15.
- <https://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/536896/fdp-ruft-zur-streichung-des-blasphemieparagrafen-auf>, 04.08.15.
- <https://www.ibka.org/node/631>, 04.08.15.
- [https://www.focus.de/politik/deutschland/oeffentlichen-frieden-sichern-csu-will-blasphemie-haerter-bestrafen\\_id\\_4400405.html](https://www.focus.de/politik/deutschland/oeffentlichen-frieden-sichern-csu-will-blasphemie-haerter-bestrafen_id_4400405.html), 04.08.15
- <https://dejure.org/gesetze/StGB/130.html>, 12.08.15.
- <http://www.zeit.de/feature/attentat-charlie-hebdo-rekonstruktion>, 30.07.2015. <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/papst-cover-presserat-ruegt-satire-magazin-titanic-a-858399.html>, 30.07.2015.
- <http://www.maria-syndrom.de/kamp1.htm>, 30.07.15.
- <https://www.zeit.de/1994/13/blasphemie/seite-3>, 09.10.2015.





Was ist „Blasphemie“? „Blasphemische“ Phänomene zeichnen sich durch Vielfältigkeit und Subjektivität aus. Das gilt auch insbesondere für „Blasphemie“ im Christentum. „Blasphemie“ bildet überdies den Anfang des Christentums: aufgrund des Vorwurfs, „Blasphemie“ begangen zu haben, wird Jesus Christus zum Kreuzestod verurteilt. Grund genug, um sich genauer in wissenschaftlicher, und auch theologischer Hinsicht mit dem Thema zu beschäftigen.

In der vorliegenden Dissertation wurde ein Kommunikationsmodell entwickelt, das eine möglichst präzise Definition „blasphemischer“ Phänomene umsetzen soll. Anhand dieses Modells wurden drei große Bereiche von „Blasphemie“ identifiziert. Zentrale Themen dabei sind die Diskussion der Frage, ob Gott überhaupt „blasphemisch“ beleidigt werden kann, ob „Blasphemie“ grundsätzlich etwas Schlechtes darstellen muss oder unter bestimmten Umständen sogar als notwendig und positiv betrachtet werden kann. Des Weiteren, ob die Abschaffung oder Beibehaltung des sog. „Blasphemieparagraphen“ sinnvoll ist und ob es prinzipiell so genannte religiöse Gefühle gibt, die verletzt werden können. Angesichts einer sich permanent wandelnden, pluralen Gesellschaft ist es angebracht, sich intensiv mit „blasphemischen“ Phänomenen in Bezug auf Religion, Religionsfreiheit und Religionskritik auseinanderzusetzen.

**Sandra Dewi Lochbrunner** studierte Katholische Theologie und Germanistik für das Lehramt Gymnasium an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Nach dem 1. Staatsexamen wurde sie 2014 Wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Herrn Prof. Dr. Armin Kreiner am Lehrstuhl für Fundamentalthologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU. 2025 wurde die Dissertation „Blasphemie – viel Lärm um nichts?!“ abgeschlossen.

ISBN 978-3-99181-726-0

