

Klare Worte.

Jeanne Favret-Saada und die Anthropologie der Blasphemie

Martin Zillinger

Der Umgang mit Blasphemievorwürfen ist in jüngster Zeit zu einer Gretchenfrage für Religiöse und Säkulare mutiert. Wie hältst Du es mit der Religion, dem Recht auf Meinungsfreiheit, der *laïcité* und der säkularen Gesellschaft, den Minderheiten und der Integration? Blasphemie-Vorwürfe werden dabei zu politischen, religiösen, kulturellen oder Klassen-Fragen umgemünzt, die oft genug genutzt werden, ein Differenzierungsnarrativ zu entwickeln, das die jeweils andere Position als vormodern oder rassistisch abwertet. Doch »on y croit toujours plus qu'on ne croit«¹, wie Jeanne Favret-Saada hellsichtig die Voodoo-Puppen-Affäre um den französischen Staatspräsidenten Nicolas Sarkozy kommentierte (Favret-Saada 2009). Sarkozy war gerichtlich gegen Kabarettisten vorgegangen, die ihn und seine Ehefrau als Voodoo-Puppen auf den Markt brachten, während er gleichzeitig im Namen der Aufklärung von »den Muslimen« Toleranz für die dänischen Mohammed-Karikaturen abverlangte. Wir sind der jeweils anderen Position näher, als wir meinen, so könnte man diesen Satz Favret-Saadas auch übersetzen. Auf der anderen Seite der französischen Diskussion steht der junge Mittelschichts-Rapper Nekfou, der in einem weit verbreiteten Lied die Position der vermeintlich verunglimpften Muslime Frankreichs einnahm und von einem »autodafé

pour les chiens de Charlie Hebdo« rappte.² Obgleich nicht neu, stabilisierte das Lied den Rassismusvorwurf gegen das Satire-Magazin »wie eine ansteckende Krankheit« im öffentlichen Diskurs (so der später ermordete Chefredakteur Stéphane Charbonnier) und zog zugleich selbst den Vorwurf des religiösen Fundamentalismus und Faschismus auf sich (vgl. Favret-Saada 2007: 203-207).³ So ist es nicht verwunderlich, dass Befragte zunehmend vermeiden, auf dem schmalen Pfad Position zu beziehen, der zwischen den jeweiligen Ansprüchen und Diffamierungen verläuft. Die Bekenntnis-Forderungen im Nachgang der *Charlie Hebdo*-Attentate haben die französische Öffentlichkeit polarisiert – und die Kinder muslimischer Franzosen wegen Verweigerung des *Je suis Charlie*-Bekenntnis in Polizeistuben oder einen jugendlichen Karikaturisten der *Charlie Hebdo*-Ereignisse wegen »Verteidigung des Terrorismus« in Haft gebracht (Zielcke 2015). Diese zum Teil irritierenden Entwicklungen haben einmal mehr gezeigt, dass die öffentliche Einforderung von

1 »Man glaubt immer mehr dran als man glauben will«

2 Dieses Lied wurde auf einer CD vertrieben, die 2013 als Soundtrack zu dem anti-rassistischen Film *La marche* (2013) verkauft wurde, der auf dem Marsch von Immigranten-Kindern nach Paris in den frühen 1980er Jahren beruht (vgl. Favret-Saada 2007: 206 und die entsprechenden Einträge im Internet).

3 Vgl. Nekfou: Je me suis senti con après l'attentat à Charlie Hebdo, <https://www.youtube.com/watch?v=eE7DmSPNCdA> (11.09.2015).

Konsens Kontroversen hervorrufen und polarisieren kann – und insofern häufig Teil des Problems, nicht der Lösung für die Gestaltung gesellschaftlicher Öffentlichkeiten und insbesondere die Schlichtung von Blasphemie-Vorwürfen ist.

Jeanne Favret-Saada gehört zu den wenigen Intellektuellen in Europa, die sich in den letzten 25 Jahren mit dem Thema ›Blasphemie‹ in systematisch-theoretischer Absicht beschäftigt und sich in öffentlichen Diskussionen mit einer klaren Positionierung zu Wort gemeldet hat. In dem hier zur Debatte gestellten Aufsatz reagiert Favret-Saada auf die Kontroversen um Salman Rushdies *Satanische Verse* in den späten 1980er Jahren und auf die zum Teil gewalttätigen Reaktionen auf den Kinofilm *Die letzte Versuchung Christi* (nicht nur) auf Seiten französischer Katholiken. Der 1992 in *Ethnologie française* auf Französisch erschienene (Favret-Saada 1992) und mit der freundlichen Genehmigung der Autorin für diese Ausgabe der *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* erstmals übersetzte Aufsatz legt die Grundlagen für eine Anthropologie der Blasphemie, die von der Autorin in den Folgejahren sukzessive in Aufsätzen und schließlich in einer Monographie weiter ausgearbeitet wurden (Favret-Saada 2015 [2007]). Auch wenn sich einige der hier wiedergegebenen Debatten zum Thema weiterentwickelt haben – insbesondere in der von Favret-Saada gescholtenen Geschichtswissenschaft – ist das Modell zur Analyse von Blasphemie-Kontroversen weiter wegweisend für alle kulturwissenschaftlich informierten Theorien der Blasphemie. Auf der Grundlage ihrer Studie zu Hexereivorwürfen im Hainland von Westfrankreich (Favret-Saada 1979 [1977]) entwickelt sie in ihren Arbeiten ein Modell unterschiedlicher SprecherInnenpositionen, um ›Blasphemie‹ untersuchen zu können, ohne auf ›muslimische Befindlichkeiten‹, das ›Bilderverbot im Islam‹ oder das ›Selbstverständnis der Aufklärung‹ und entsprechende Differenzierungs-

narrative zurückfallen zu müssen – oder bei einer Ideologiekritik normativer Ordnungsvorstellungen der säkularen Moderne stehen zu bleiben (Asad/Brown/Butler/Mahmood 2013 [2007]). Nicht der Sprecher einer blasphemischen Aussage – in Form eines Bildes, eines Films oder einer figürlichen Darstellung – steht im Zentrum eines Blasphemie-Ereignisses, sondern der Blasphemie-Vorwurf, d.h. die Äußerung, die jemand anderen der Blasphemie bezichtigt. Der Akteur, von dem der Vorwurf ausgeht, tritt dabei – in »tiefer Verlassenheit«, wie Albrecht Koschorke in seinem Kommentar betont – für einen Dritten ein, den er durch keine andere Instanz mehr vertreten sieht. Indem der Denunziant oder die Denunziantin beansprucht, für den Propheten, Gott oder eine religiöse Gemeinschaft zu sprechen, die verletzt oder beschädigt wurde, richtet er oder sie sich an eine richtende Instanz, sei es eine Institution (wie die Kirche, ein Gericht oder die Organisation für Islamische Zusammenarbeit) oder die allgemeine Öffentlichkeit aller Gläubigen. Bernhard Streck erinnert in seinem Kommentar an die in allen Gesellschaften existierenden, besonders geschützten Sphären, die in der Geschichte der Ethnologie als Tabu bezeichnet wurden. Die Bereiche des Tabu sind jedoch nicht nur vor individuellen oder sozialen Transgressionen besonders geschützt, sie fordern auch Menschen heraus, die, wie in den anschaulichen Beispielen von Francisca Loetz, ihre besondere Stärke unter Beweis stellen wollen. In pluralistischen Gesellschaften erhöht sich die Vulnerabilität dieser Sphären, so Streck – zumindest in den Augen ihrer Anhänger, die einen Blasphemie-Vorwurf artikulieren. Um das Gewicht eines Blasphemie-Vorwurfs ›vergrößern‹ zu können, bedarf es nach Favret-Saada jedoch einer bestimmten »institutionellen Aufstellung«. Nur durch die Existenz »virtueller öffentlicher Sanktionen« kann ein Blas-

phemie-Vorwurf in der sozialen Praxis Substanz gewinnen und realisiert werden.⁴

Entsprechend untersucht Favret-Saada in einer Folgestudie die Entwicklung des Skandals um die Mohammed-Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* 2005. In *Comment produire une crise mondiale – avec douze petits dessins* (Favret-Saada 2015 [2007]) legt sie eine genaue Rekonstruktion der Ereignisse in Dänemark und ihrer Folgen vor und untersucht – nicht unähnlich der Akteur-Netzwerk-Heuristik und Luc Boltanskis Arbeiten zu öffentlichen Beschwerden (Boltanski 1990) – die Strategien, Techniken und Effekte, die von den Akteuren (den Denunzianten, den Opfern, den Autoritäten) verfolgt werden, um die jeweils eigene Position zu stabilisieren. Dadurch kommen die konkreten Praktiken zur Skalierung religiöser, aber auch sozialer, ökonomischer und politischer Größen in den Blick und lassen verstehen, wie Anliegen Unterstützung und damit an Größe gewinnen oder als Einzelmeinungen ohne öffentliche Relevanz klein gehalten werden.

So ist es bemerkenswert, dass die Erstveröffentlichung der Mohammed-Karikaturen in der ägyptischen Tageszeitung *El Fagr* während des ägyptischen Präsidentschaftswahlkampfes 2005 weitgehend unbeachtet blieb, bis sie auf Betreiben der ägyptischen Botschafterin in Kopenhagen als Wahlhilfe für Mubarak genutzt und massiv in der Öffentlichkeit problematisiert wurden (Favret-Saada 2015 [2007]: 98 [Anm. 89]). Warum, fragt Favret-Saada in der Einleitung zur Neuauflage ihrer Studie, hat es gleichzeitig einen so eklatanten Perspektiv- und Strategiewechsel in Europa gegeben – von der kla-

ren Unterstützung des Opfers der Blasphemie-Vorwürfe in der Rushdie-Affäre in den späten 1980er Jahren bis zum Streit um die dänischen Karikaturen in den frühen 2000er Jahren, in dem ein deutliches Bekenntnis zum Zeichner der *Jyllands-Posten*, Kurt Westergaard, vielen Politikern, Kulturschaffenden und Meinungsmachern in Europa schwerfiel (Favret-Saada 2015 [2007]: 14-16)?

Die Forderungen nach Konsens von Seiten derjenigen, die einen Blasphemie-Vorwurf formulieren, oder derjenigen, die diese Blasphemie-Vorwürfe gezielt provozieren, aber auch derjenigen, die sie als irrelevant für die gesellschaftliche Auseinandersetzung erklären und versuchen, Blasphemie-Anliegen gänzlich aus dem öffentlichen Raum zu verbannen, sind letztlich nach dem »Symmetrieprinzip« zu behandeln (Bloor 1976: 3): Sie sind Teil einer historisch situierten, gesellschaftlichen Praxis. Welche Strategien stehen uns zur Verfügung, mit diesen Kontroversen umzugehen? Um besser zu verstehen, wie bestimmte Sprecherpositionen in den gegenwärtigen Transformationsprozessen genügend Plausibilität erreichen konnten, wie eine Kultur der Blasphemie(-Vorwürfe), aber auch wie eine neue, gewalttätige Jugendkultur in Europa und mörderische Konflikte an den europäischen Grenzen entstehen, mahnt Favret-Saada, den Umgang mit Migration und Flucht in Europa aufzuarbeiten (Favret-Saada 2015 [2007]: 16). Wie Thomas Hauschild früh betont hat, sind es in der Zirkulation von Menschen, Zeichen und Dingen im Euro-Mediterranen Raum auch die (erneut) *Ausgewanderten* (so der Titel eines Videos des Dschihadisten Denis Cuspert, genannt Deso Dogg), die den Terror in die Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens tragen.

Angesichts Hunderttausender, die gegenwärtig aus den zerfallenden postkolonialen Staaten der arabischen Welt nach Europa kommen, um Schutz vor Krieg und Vertreibung zu suchen und – in der hellsichtigen Formulierung Ernest Gellners – die sich

4 Dieser Aspekt wird in der Analyse Asads, Browns, Butlers und Mahmoods nur ungenügend berücksichtigt, sodass in ihrer Analyse die Frage nach *semiotic ideologies* Übergewicht bekommt (vgl. Asad/Brown/Butler/Mahmood 2013 [2007]).

»danach [sehen], in einem der kulturellen Zentren aufzugehen, die [...] einen eigenen [funktionierenden, M.Z.] Staat besitzen [...], mit dem daraus folgenden Versprechen auf volle kulturelle Bürgerrechte, auf Zugang zu Schulen, Arbeitsplätzen und allem anderen« (Gellner 1991 [1983]: 73) ist diese Frage von größter Dringlichkeit: Wie halten wir es mit der Religion? Loetz stellt in ihrem Beitrag zu Recht heraus, dass in den gegenwärtigen Diskursen in Europa religiöse Referenten häufig schlicht nicht mehr verstanden und erkannt werden. Wie gehen wir mit Menschen um, die ihren Gott verletzt sehen, ohne in eine letztlich rassistische Gegenüberstellung von Säkularismus (und dem Recht auf Kritik) und Religiosität (mit einer vorgeblichen Fetischisierung von Symbolen und Bildern) zu verfallen (vgl. Asad/Brown/Butler/Mahmood 2013 [2007])? Welche institutionellen Lösungen finden wir, um die politischen, kulturellen und sozialen Fragen unserer Gesellschaften zu bearbeiten, ohne den Staat »zur Beute der entstehenden Konfrontationen« werden zu lassen (Koschorke in diesem Heft)? Favret-Saada scheut sich nicht, in den Debatten der letzten Jahre immer wieder neu Posi-

tion zu beziehen – für eine laizistische Gesellschaft, aber auch für eine differenzierte Aufarbeitung der Akteur-Netzwerke sowohl von säkular auftretenden Sprechern der öffentlichen Ordnung wie von sogenannten religiösen Fundamentalisten.

Wie ihr diskursanalytisches Modell zeigt, geht es bei den Fragen religiöser Verletzbarkeit und Erregung um Fragen sozialer Praxis – und um *compétences* (vgl. Boltanski 1990) im Umgang mit ihr. Diese Kompetenzen sind Teil von Routinen und Gewohnheiten, die sich in überlappenden ›religiösen‹ und ›sozialen‹ Feldern (Pierre Bourdieu) fortwährend verändern und neu ausgehandelt werden. Es ist das Verdienst Jeanne Favret-Saadas mit ihrer Intervention die ›Vorbedingungen‹ geschaffen zu haben, diese Praktiken und Prozesse einer kulturwissenschaftlicher Analyse zugänglich zu machen. Zugleich verlangen diese Dynamiken weitreichende Entscheidungen in einem sich wandelnden Europa. Für die Sesshaften mit ihrer Angst um ihre halb vergessenen Götter und für die Menschen, die gegenwärtig vor Intoleranz, Gewalt und Vertreibung fliehen und ihre Götter und Geister auf ihrem Weg nach Europa mit sich bringen.

Literatur

- ASAD, Talal/Brown, Wendy/Butler, Judith/Mahmood, Saba (Hg.) (2013 [2007]): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*, New York: Fordham University Press.
- BLOOR, David (1976): *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge and Kegan Paul.
- BOLTANSKI, Luc (1990): *L'amour et la justice comme compétences*, Paris: Éditions Métailié.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1979 [1977]): *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1992): »Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème«. In: *Ethnologie française* 22: 3, 251-260
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2009): »On y croit toujours plus qu'on ne croit. Sur le manuel vaudou d'un président«. In: *L'Homme* 190, 7-25.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2015 [2007]): *Comment produire une crise mondiale – avec douze petits dessins*, Paris: Fayard.
- GELLNER, Ernest (1991 [1983]): *Nationalismus und Moderne*, Berlin: Rotbuch-Verlag [engl. Erstveröff. 1983: *Nations and Nationalism*, Ithaca/NY: Cornell University Press].
- ZIELCKE, Andreas (2015): »Was soll Satire? Was darf sie?«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 23.01.2015.

Rushdie und Co. Vorbedingungen einer Anthropologie der Blasphemie¹

Jeanne Favret-Saada

Die folgenden Ausführungen ziehen die Bilanz aus einer Arbeit über zeitgenössische Blasphemie, die ich 1989 anlässlich zweier Affären (Scorsese, Rushdie) begonnen habe, welche die öffentliche Meinung – mich eingeschlossen – bewegten. Was war passiert? Welcher Wahnsinn hat uns dazu getrieben, Debatten, die zwei Jahrhunderte vergessen schienen, plötzlich wiederzubeleben und ausführlich über das religiöse Urteil künstlerischer Werke zu diskutieren? Warum die sich überschlagenden Ereignisse, die Paukenschläge, die unzähligen Irrfahrten und ideologischen Anpassungen?

In der Anstrengung, die unausweichliche Unordnung der empirischen Fakten zu reduzieren, bin ich unmittelbar auf zwei epistemologische Fragen gestoßen. Die eine ist allgemeiner Natur: Besteht eine Möglichkeit, die schwerfällige Maschine der Sozialwissenschaften so umzugestalten, dass sie befähigt wird, etwas nicht Triviales über das Tagesgeschehen zu äußern? Die andere ist spezieller Natur: Wie kann man die zeitgenössischen ›Affären‹ der Blasphemie beschreiben und interpretieren? Unsere Kenntnisse beziehen sich auf Gesellschaften, die scheinbar völlig verschieden von der unseren sind (das Frankreich des *Ancien Régime*, Spanien im 15. Jahrhundert...). Ich möchte zunächst einige aktuelle und inaktuelle Vorbedingungen der Anthropologie der Blasphemie vorschlagen, da die wissenschaftliche Literatur über Blasphemie durch Kargheit und Verwirrung hervorsteicht.²

Blasphemie in unserem Tagesgeschehen

Jedes Kunstwerk religiösen Inhalts kann von den Wortführern derer, die man früher einmal die *parti dévôt*³ genannt hat, zur Blasphemie erklärt werden: Die amerikanischen Filmproduzenten, die sich lange einzig unter diesem Vorwand weigerten, Martin Scorseses Film *Die letzte Versuchung Christi* zu finanzieren, wissen dies sehr genau. Dennoch: Der Umstand, dass ein solcher Film Brandanschläge auf drei französische Kinos mit vierzehn Verletzten, von denen einer verstarb, provoziert (neben dem unsäglichen Ärger derer, die es auf sich nahmen, den Film zu sehen), hat, von August bis Oktober 1988, meine Aufmerksamkeit auf die soziale Wirksamkeit dieser Art der Bezeichnung gelenkt.⁴

Gleichzeitig begann jenes Ereignis, das zur Rushdie-Affäre wurde: Kurz nach Erscheinen der *Satanischen Verse* Oktober 1988 in London, haben muslimische Organisationen Auszüge des Buches, die sich auf den Islam beziehen, unter ihren Anhängern zirkuliert und an die Botschafter muslimischer Länder in London geschickt. Sie verlangten vom Herausgeber (Viking/Penguin), das Werk aus den Buchhandlungen zurückzuziehen und von ihren Anhängern, dem Herausgeber in dieser Hinsicht zu schreiben. Das Buch wurde in Indien und Bangladesch verboten, während die Al-Azhar-Universität in Kairo es für gotteslästerlich erklärte und die 45 muslimischen Länder zu einer gemeinsamen Aktion aufrief. Der Sudan, dann Südafrika (unter dem

Druck einer einflussreichen muslimischen Minderheit) und schließlich Sri Lanka verboten die *Satanischen Verse* (Rushdie 1988).⁵

Im Dezember forderte eine Delegation der Botschafter der muslimischen Länder vom britischen Innenminister, dass Rushdies Buch unter das *Blasphemy Law* falle (der Attorney General antwortete darauf mit einem Nein, dieses Gesetz beschütze lediglich das Christentum). Wir weisen darauf hin, dass all diese Aktionen nur darauf abzielten, legalen Druck auszuüben: Die Mittel, die eingesetzt wurden, waren dieselben, die der Erzbischof von Paris oder auch die fundamentalistischen amerikanischen Katholiken in der Scorsese-Affäre einsetzten. Der Unterschied zwischen beiden Situationen war, dass die Muslime außerhalb Europas weitaus größere Wirkung erzielten. Rushdie, sein Herausgeber und einige Buchhandlungen erhielten anonyme Drohungen, deren Glaubwürdigkeit zwar nicht einzuschätzen war, die man aber vorsichtshalber ernst nahm.

Schon sehr bald fanden in Großbritannien hier und dort muslimische Demonstrationen statt. Die Presse berichtete jedoch erst ab Mitte Januar 1989 davon. Die Form der Aktion war legal und die Anzahl der Demonstranten war bescheiden, aber ihre medienwirksame Aufbereitung ließ daraus eine nationale Ereignis werden: Die Fotografie eines rituellen Schlachters in Bradford, der eine Bücherverbrennung an den *Satanischen Versen* verübte, wurde zum Wahrzeichen der Rushdie-Affäre. Die britische Presse gefiel sich darin, die dem Roman feindlich gesinnten Muslime mit Nazis zu vergleichen. Die großen Volkstumulte im Februar gegen Salman Rushdie forderten sechs Todesopfer in Islamabad (Pakistan) sowie fünf Tote und hundert Verletzte in Srinagar (Kaschmir). Der vierzehnte Ayatollah Khomeini erklärte schließlich Rushdie zum Blasphemiker – zum Apostaten –, und dass dessen Blut ohne weitere Form des Prozesses vergossen werden

muss. Dieses Mal war die Todesdrohung explizit und sie trug eine glaubwürdige Signatur.⁶

Auf diese Weise ist eine internationale politische Krise zeitgleich mit zahlreichen nationalen Krisen in Europa wie in Südostasien und im Mittleren Osten entstanden. Mehrere Monate hat alle Welt über Rechte (für ›uns‹) und Pflichten (für ›die‹), über Religion und künstlerisches Schaffen (zum Teil auch präziser über den ›magischen Realismus‹ oder die ›postmoderne Literatur‹), über *englishness*, über Staatsbürgerschaft und Immigration gesprochen. Jede und jeder war dazu angehalten, sich in einem Atemzug zu religiösen, politischen und sozialen Fragen zu positionieren, und man war auch dazu angehalten, eine Seite in der gleichzeitigen Scheidung mehrerer verhängnisvoller Paare zu wählen: Norden und Süden, Orient und Okzident, Religion und Aufklärung, Islam und Christentum, Fundamentalismus und Toleranz, Tradition und Moderne... Denn es handelte sich zwar natürlich um eine politische und soziale Krise, aber eben vor allem um eine tiefgreifende kulturelle Krise.

Ich habe von beiden Affären der Gotteslästerung (die zweite ist weit davon entfernt, beendet zu sein) – wie jeder andere auch – durch die Medien erfahren und ich habe, wie viele andere auch, in unaufhörlichen Gesprächen daran teilgenommen. Man muss diese Neuigkeit zur Kenntnis nehmen und sie, wenn möglich, ausarbeiten: Gotteslästerung ist also von neuer Aktualität, bei uns 1989, sie besitzt eine soziale Realität und Kraft. Ich habe einige Charakteristika der Anfangsphase der Affären, bevor sich ein gemäßiger und geregelter Diskurs, eine *doxa*, einrichten konnte, feststellen können.

Zunächst hat sich jeder, selbst diejenigen, die nicht glauben oder von Glaubenssachen keine Ahnung haben, für kompetent gehalten, eine genuin religiöse Frage zu behandeln: Scorsese hat (oder hat nicht) Gott gelästert, Rushdie hat (oder hat nicht)... Die Experten wurden erst im Nachhinein und vor-

wiegend bezüglich des Islam zu Rate gezogen: Die ›Ungläubigen‹ erwachten daraufhin, um das ›Recht auf Blasphemie‹ zu bekräftigen.

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 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.

Wie man sieht, verweist diese Liste auf einen bestimmten Typus des Inhalts – jede Aussage, die die Gottheit verletzt –, aber auch auf die Bedingungen des Sendens und des Empfangens der ›blasphemischen‹ Botschaft. Deshalb kann jede Art der Kommunikation – sei sie verbal, schriftlich oder oral, musikalisch, visuell... – als Bezeichnungsground zur Blasphemie dienen: ein Roman, ein wissenschaftliches Werk (*La vie de Jésus* [Das Leben Jesu] von Renan), ein Lied (*Allah* von Véronique Sanson), ein Videoclip (Madonna), ein Comic (*Le Coran, Les aventures de Dieu* [Der Koran, Die Abenteuer Gottes]), ein Film, ein Bild, eine Statue. In dieser Anfangsphase der Rushdie- und der Scorsese-Affäre hat man nicht verstanden, dass das Sprechen über ›Blasphemie‹ darauf hinausläuft, ein Urteil zu fällen. Es läuft darauf hinaus, sich zum religiösen Richter über die Äußerung eines Anderen zu erheben.

Schließlich ließ man gleichzeitig (das ist das Ironische an dieser Situation) nichts unversucht, um die genuin religiösen Aspekte dieser Affären

zu ignorieren und sie auf vertrautere Dimensionen zurückzuführen. Man äußerte, man hörte und las Äußerungen wie: ›Die Ankläger Rushdies (Scorseses) hätten in Wirklichkeit lediglich‹ nationale oder internationale ›politische Ziele‹, das alles ist nichts als ›Mauschelei‹; ebenso gab es: ›Man muss die Demonstrationen als Anzeichen sozialer Probleme verstehen‹ (Immigration, Rassismus, die Jugend...). Man hat, wenn auch seltener, und nur bei ›denen‹ – den fundamentalistischen Amerikanern, den Islamisten – auch die Hypothese einer kulturellen Krise heraufbeschworen: Die Entzauberung der ersteren – der fundamentalistischen Amerikaner – durch eine ultramoderne Welt und die Unfähigkeit der letzteren – der Islamisten –, an dieser Welt teilzuhaben. Lediglich Religiöse – professionelle oder militante – erinnerten daran, dass es sich auch um eine genuin religiöse Frage handeln könne.

Ein nicht-identifiziertes Flugobjekt

Anlässlich der jüngst stattfindenden Tagung *Blasphème et Libertés* hat der Historiker Alain Cabantous versichert, dass das Studium der Blasphemie zur Ethnologie und zur Religionssoziologie ›gehört‹, da sie kein historisches Objekt im eigentlichen Sinne sei.⁷ Ich stimme dem voll und ganz zu, aber als ich mich der medialen Aufregung entziehen wollte, um über die Rushdie-Affäre zu arbeiten, hatte ich bereits zahlreiche Bibliographien beider Disziplinen erfolglos durchgewälzt. Und die abgefragten Datenbanken meldeten ›keine Treffer‹: Blasphemie wurde noch nicht, weder in der Soziologie noch in der Ethnologie, als Stichwort geführt. Diese schlichte Tatsache verdient es, reflektiert zu werden.

Wenn die Religionssoziologie bezüglich der zeitgenössischen Blasphemie schweigt, liegt dies daran, so glaube ich, weil sie sich nicht für die genuin interlokutorischen⁸ Aspekte der sozialen Hand-

lung interessiert: Wer fällt welches religiöses Urteil über wen? Dies ist eine zu präzise Frage für eine Disziplin, die es gewohnt ist, entweder große Ensembles (›die globale Gesellschaft‹, ›die Moderne‹, ›das Christentum‹) oder aber weitaus reduzierte Einheiten (Sekten, Gemeinden, Netzwerke...) zu behandeln, diese jedoch in deren allgemeiner Ideologie und bezüglich der sozio-professionellen Positionen der Akteure und ihrer Integrationsstrategien in der ›Moderne‹ (vgl. Hervieu-Léger/Champion 1986; Champion/Hervieu-Léger 1990).

Der Ethnologie, die es zwar prinzipiell gewohnt ist, mit Einheimischen zu sprechen, stellt sich folgende Schwierigkeit: Sie ist, aufgrund einer selten wahrgenommenen methodologischen Vorbedingung, unfähig, sich die Emergenz einer Blasphemie-›Affäre‹ vor Augen zu führen. Das Aussprechen der Anschuldigung der Blasphemie setzt nämlich als Bedingung ihrer Möglichkeit voraus, dass der Sprechende eine Spaltung in seiner religiösen Gemeinschaft erkennt. Die Intention zur Blasphemie setzt auf die gleiche Weise, ebenso wie die Verteidigung gegen eine Anschuldigung der Blasphemie, die Einrichtung eines Minimums an ›kritischem Raum‹ in der Gesellschaft voraus (nach dem Begriff von Koselleck 1959). Nun tut sich die Ethnologie im besonderen Maße schwer, sowohl ideologische Spaltungen [*division*] wahrzunehmen als auch ›kritische Räume‹ zu erkunden, weil sie nahezu einmütige Gesellschaften voraussetzt, die mit einem ›gemeinsamen Glauben‹ ausgestattet sind.

Eine zusätzliche Schwierigkeit, die der europäischen Religionsethnologie eigen ist, besteht darin, dass sie diejenigen verschweigt, die Zugang zur religiösen Hochkultur besitzen: Während die Auslands-Ethnologie eine Vielzahl von Monographien über die Auffassungen und die Arbeit des indigenen, religiösen Fachpersonals umfasst, verfügen wir beispielsweise über keine einzige Monographie über die Arbeit eines christlichen Theologen;

natürlich ebensowenig über die Bearbeitung einer Häresie. Dieses Schweigen liegt an der Inkompetenz der Wissenschaftler in religiösen Dingen und noch viel mehr daran, dass, sollten sie es dennoch wagen, über Fragen dieser Art zu schreiben, ihre Ignoranz des Christentums ins Auge spränge und durch die Untersuchung selbst denunziert werden würde.

Die Ethnologen verzichteten also vorsichtshalber darauf, Untersuchungen dieser Art anzustellen. Sie haben geglaubt, die Schwierigkeit umgehen zu können, indem sie sich auf die Religion der kleinen Völker beschränken, die übrigens ganz nah in ihren Praktiken oder in ihrer sprachlichen Produktion betrachtet werden: So wurde in Forschungen zur Blasphemie lediglich erreicht, dass entsemantisierte Flüche gesammelt worden sind. Dass bei den einfachen Leuten ein kritisches religiöses Denken existiert – das es einerseits ermöglicht, Blasphemie zu betreiben und andererseits auch Anschuldigungen der Blasphemie zu tätigen –, ist eine Möglichkeit, die die Ethnologen aufgrund ihrer gegenwärtigen Ausbildung und der Voraussetzungen ihrer Disziplin nicht in Betracht ziehen können.⁹

Man kommt daher nicht umhin, zur Geschichtswissenschaft zurückzukehren: Die einzige Geisteswissenschaft, die bisweilen die Blasphemie behandelt hat. Sie tut dies zwar sparsam, ungeordnet und unklar, aber immerhin. Man kann diese Arbeiten zumindest benutzen, um eine erste Sammlung empirischer Fälle zusammenzustellen. Und die – wenn auch relative – Vielfalt der Situationen, die sie beschreibt, regt die soziologische Einbildungskraft an und erlaubt, eine vergleichende Arbeit zu entwerfen.

Ich möchte dennoch einen Augenblick bei der beinahe vollständigen Abwesenheit der Verweise auf die Blasphemie in der jüngsten Historiographie verweilen. Eigentlich müsste man Daten zum Thema in mindestens drei Gebieten der Geschichte finden: Religion, Gesetzgebung, Literatur. Aber

weit gefehlt: Die beiden Werke von Nicole Castan (1980a und 1980b) umfassen zwar eine detailreiche Beschreibung des juristischen Apparates und seines Betriebes im 18. Jahrhundert, sagen über die Blasphemie selbst allerdings nichts; weder in den jüngsten religiösen Geschichtswerken Frankreichs (sowohl in den allgemeinen als auch den regionalen) noch in den Arbeiten über das Monster von Loch Ness, das man Volksglaube nennt, findet sich etwas.¹⁰ Man muss ein professioneller Historiker sein und man muss sich lange mit der wissenschaftlichen Produktion beschäftigt haben, um einige Zeilen bei dem ein oder anderen ausfindig zu machen. Oder man muss zu Klassikern wie Huizinga und Toussaert zurückkehren: Die ins Auge springende Tatsache ist, dass die gegenwärtigen Historiker bis auf Delumeau das Phänomen ignoriert haben (vgl. Huizinga 1948; Toussaert 1963; Delumeau 1978; Delumeau 1989).

Dieses Schweigen erklärt sich aus der Schwierigkeit des Objekts, denn das Arbeiten über Blasphemie in der Neuzeit setzt einerseits voraus, dass man moralische und kasuistische Traktate beherrscht – ein Bereich, in dem der Historiker ebenso inkompetent wie der Ethnologe ist (eine Ausnahme bilden Casagrande/Vecchio 1991); andererseits sind gute Kenntnisse der Fallsammlungen sowie eine realistische Einschätzung der äußerst komplexen juristischen Institutionen Frankreichs nötig. Dieses zweifache Wissen ist folglich notwendig, aber noch nicht hinreichend, um die (rare und unvollständigen) Prozessaktenverzeichnisse der Blasphemie zu verstehen. Zu den allgemeinen bereits weiter oben genannten Hindernissen gesellt sich nämlich noch die Schwierigkeit, jeden einzelnen Fall einzuschätzen: Warum wurden genau diese Individuen, an genau diesem Tag in einen Blasphemieprozess verwickelt?

Das Projekt, Fälle der Blasphemie zu untersuchen, erscheint folglich als hoffnungsloses Unterfangen – beinahe so verrückt wie das von Carlo

Ginzburg. Und man versteht daher, dass dieses Spezialgebiet historischen Arbeitens keine große Anziehungskraft besaß. Es existiert noch kein großes historisches Werk über diese Fragestellung, sondern vielmehr Artikel, Vorträge auf Tagungen – kurzum, kleine Arbeiten, die neue, zum Teil sehr interessante Richtungen anzeigen, jedoch die Erwartungen des Forschenden im Wesentlichen nicht erfüllen.¹¹

Die Zivilisation der Unzivilisiertheit

Jean Delumeau erwähnte beiläufig, wie so viele andere auch, auf vier kurzen Seiten seines *Le péché et la peur* die Blasphemie (Delumeau 1983). Er verleiht dem Phänomen allerdings eine ungewohnte Bedeutung, indem er das 17. und das 18. Jahrhundert des christlichen Abendlandes als eine »Kultur der Blasphemie« [*civilisation du blasphème*] charakterisiert.¹³ Dieser Ausdruck erreichte eine solche Strahlkraft, dass er seither sogar bei den besten Historikern zu den Pflichtzitaten zählt. Man muss sich daher nicht wundern, dass ihr Erfinder ihn immer noch verwendet, so zum Beispiel in der Einführung des Sammelbandes *Injures et blasphèmes* (Delumeau 1989). Vielleicht ist es an der Zeit, sich zu fragen, was eine derartige Formulierung bezeichnen kann und warum sie so erfolgreich war.

Von einer ›Kultur‹ der Steinzeit, des Sexshops, der Blasphemie oder des *café-crème* zu sprechen, läuft darauf hinaus, ein spezifisches kulturelles Merkmal auszuwählen, um diese ›Kultur‹ [*civilisation*] als Ganze zu kennzeichnen und anderen gegenüberzustellen, die dieses Merkmal nicht besitzen. Es ist daher essenziell, dieses besondere Merkmal mit großer Genauigkeit zu bestimmen, weil es dieser Unterscheidung zugrundeliegt. Nun verzichtet der Text Delumeaus (s.u.) in den meisten Fällen darauf, ›Blasphemie‹ zu definieren. Er liefert einmal eine scheinbare (»Gott, die Jungfrau und die Hei-

ligen verleugnen...«) und auf die Umstände bezogene Definition (»in den Momenten der Wut«), die zweifeln lässt, ob die Theologen und Juristen der damaligen Zeit sie als vollständig erachtet hätten. Ein anderes Mal schlägt er eine sehr vage Definition vor (»für die Religion beleidigende Äußerungen«), die offensichtlich nicht ausreicht, um die Unterscheidung zu begründen. Das ist alles. Daraus wird nicht ersichtlich, welchen Grund es geben könnte, eine beliebige ›Kultur‹ von einer »Kultur der Blasphemie« zu unterscheiden.

Warum hatte also diese Formulierung so viel Erfolg, der gar dazu führte, dass Delumeau zum Spezialisten für dieses Thema erklärt wurde? Vielleicht liegt es am pikanten Charakter der Annäherung des Begriffs ›Kultur‹ an diesen anderen Begriff (›Blasphemie‹), der – selbst in seinem weitesten Sinne – ein notorisch unhöfliches, inziviles Verhalten bezeichnet: Delumeau wäre also der Erfinder einer oxymoronischen Form der Geselligkeit, der Zivilisation der Unzivilisiertheit.

Ich werde diesen so häufig zitierten Text über eine »Kultur der Blasphemie« als Übungsaufgabe betrachten, denn er ist ein typisches Beispiel für die epistemologischen Fallen, die jeden bedrohen, der über die Blasphemie zu arbeiten oder ganz einfach davon zu sprechen beginnt: den Historiker, den Ethnologen, den Journalisten, Sie und mich, die wir die Entwicklungen der Scorsese-Affäre kommentierten... Sobald man die Blasphemie ohne Anführungsstriche ausspricht, ohne zu präzisieren, dass dieser Begriff das Urteil einer religiösen Autorität über die Äußerung eines Anderen wiederholt, nimmt man selbst, ob man es weiß oder nicht, ob man es will oder nicht, den Platz des Richters ein.

Mein Kommentar hebt nicht darauf ab, die Intentionen Jean Delumeaus zu identifizieren, und noch weniger zielt er darauf, die empirische Gültigkeit seiner Aussagen zu prüfen: Ich beschränke mich auf die Bemerkungen über die Konstruktion

der Sprechorte [*places d'annonciation*], über die Teilnehmer der empirischen Situation (die repressiven Autoritäten und die unterdrückten ›Blasphemiker‹ [*blasphémateurs*]) und den Wissenschaftler, der über die Situation berichtet.

Die Historiker vergessen häufig, dass sie nahezu die Gesamtheit ihrer Quellen den »politisch-religiösen Autoritäten« verdanken: Wenn ich diese Banalität wiederhole, dann geschieht dies nicht, um den Historikern, wie es so oft bezüglich der Hexerei geschehen ist, zu verbieten, das hervorzubringen, was sie über die Praktiken einfacher Subjekte sagen können, sondern vielmehr, um die rhetorischen Manöver offenzulegen, zu denen sie aufgrund dieser Vergesslichkeit gezwungen werden. So führt Delumeau die Existenz »vielfältiger Dokumente«, die von »Zeitgenossen« produziert wurden, an, um die Allgemeinheit der ›blasphemischen‹ Praktiken im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts zu beweisen: Die Liste dieser »Dokumente« zeigt jedoch sehr schön, dass alle (bis vielleicht auf jene, die er unter dem geheimnisvollen »etc.« fasst), von den Autoritäten produziert worden sind. Diesen den neutralen Begriff des »Beobachters«, wie es Delumeau macht, zuzuschreiben, verleiht ihnen gleichsam die Kompetenz des Historikers. Sie verleiht ihnen jedenfalls diejenige des aufgeklärten Amateurs, auf den ein Profi seine Beobachtungen mit Fug und Recht stützen kann.

Im vorangegangenen Abschnitt beschrieb Delumeau den »Kampf«, der von der »politisch-religiösen Macht« gegen die Häretiker geführt wurde: »klar identifizierte Feinde«, eine kleinangelegte Minderheit, einfach auszumachen. In der Textpassage, die uns beschäftigt, beginnt dieselbe »Macht« ihren »Kampf« auf »ein ganzes Ensemble strafbar, auffällig oder bedenklich erachteten Verhaltens«, in einem Wort: auf die ›Blasphemie‹ auszuweiten. Die Schwierigkeit dieses neuen Gefechts besteht darin, dass diese »Verhaltensweisen« sich verallgemeinert

haben. Der Leser besitzt jedoch nicht die Mittel, zu wissen, wie weit die Verallgemeinerung geht: Bezieht sie sich ausschließlich auf diejenigen, die nicht zur Elite gehören, die nicht an der Regierung beteiligt sind, die nicht dem Klerus angehören, oder ist davon auch – zumindest teilweise – das Personal der politisch-religiösen Elite betroffen? Wurde dann, im (sehr wahrscheinlichen) zweiten Fall, bei den Eliten mit zweierlei Maß gemessen? Und wie verhält es sich beim Historiker selbst? Kurz gesagt, man kann sich die Frage stellen, wer in diesem Text spricht und wer ein Urteil abgibt: die »Autorität«, der Autor oder sprechen beide mit derselben Stimme?

Eine Kultur der Blasphemie

Delumeau 1978: Kommentierte Auszüge aus den Seiten 400 bis 403

Der »gnadenlose Kampf« der »politisch-religiösen Macht« gegen die Häretiker »kann nicht von dem Kampf getrennt werden, der gegen ein ganzes Ensemble an strafbar, auffällig oder bedenklich erachteten Verhaltens geführt wurde. Die zivilen und religiösen Autoritäten entschlossen sich, eine widerspenstige Gesellschaft zu disziplinieren, die ihnen außerhalb der erklärten Normen zu stehen schien«. Delumeau bemerkt diesbezüglich »... den neuen und wachsenden Willen zur Akkulturation, der in den Eliten herrschte. Es handelte sich also um eine »Normalisierung, in dem Sinne, wie man mit der Brechstange Bevölkerungen in den religiösen und moralischen Rahmen des Christentums, die dieser strengen Ordnung zu oft widerspenstig gegenüberstanden, einzugliedern versuchte«.

Der »Kampf gegen die Blasphemien«, scheint dem Autor »bezeichnend für diese wachsame »Normalisierung«. Er zitiert »eine Vielzahl an Dokumen-

ten – Begnadigungserlasse, Edikte, Prozesse vor dem Laien- und dem klerikalen Tribunal, Beichtmanuale, kasuistische Werke, etc.«, die »beweisen, dass die neuzeitlichen Europäer in großem Maße fluchten und blasphemierten. Des Weiteren hatten ihre Zeitgenossen (...) das Gefühl, dass diese Sünde immer häufiger wurde«. Zur Bekräftigung dieser Aussage bezieht sich der Autor auf einen Text von Jean Bodin. Delumeau schlägt also eine psychologische Erklärung des blasphematorischen Verhaltens vor: In dieser Zeit ließ »die psychische Instabilität der Individuen« sie »ständig von einem ins andere Extrem und von der Gewalt in die Bußfertigkeit« gleiten. »Daher kam vielleicht auch in den Momenten des Zorns ihre prompte Verneinung Gottes, der Jungfrau und der Heiligen«. Die religiöse Dimension des Phänomens wird schweigend übergangen. Diese Erklärung scheint ihm zu kurz gegriffen. »Man kann sich natürlich auch fragen...« (und die von Delumeau vorgeschlagene Hypothese widerspricht, ihm zufolge, der von Montesquieu, Huizinga und Serge Bonnet) »... , ob Flüche und Blasphemien nicht eine oberflächliche Christianisierung ausdrücken, eine Sympathie für die Häresie, um nicht zu sagen einen heimlichen Übertritt zum Atheismus. Dies war in jedem Fall das Empfinden der Autoren der großen englischen Verordnung gegen Blasphemie 1648. (...) Dies sind all die gemeinsamen Gefahren, welche die Autoritäten Europas dieser Zeit hinter den die Religion beleidigenden Äußerungen erkannten«. Sie »bezeichneten eine Abweichung, vor der Kirche und Staat die Gesellschaft gemeinsam schützen mussten.« Es schließt sich daran ein Überblick über die europäischen Gesetzgebungen, der Meinungen der Kasuisten und Beichtväter und schließlich einige Beispiele aus den dokumentarischen Quellen des Klerus oder der Obrigkeit an.

Zu guter Letzt die Schlussfolgerung: »Folglich hatten in einem großen Teil Europas (...) besorgte Beobachter den Eindruck, einer Kultur der Blasphemie gegenüberzustehen. (...) Daher das Beharren der Kirchenmänner auf der Notwendigkeit einer rüden ›Religionspolizei‹. Der Ausdruck stammt von Calvin...«

Delumeau nennt oft und unmissverständlich die Urheber dieses neuen Kampfes: die »zivilen und religiösen Autoritäten«, die »Eliten«, »die Autoren der großen englischen Verordnung von 1648«, »Europas Autoritäten«, »Kirche und Staat«, die »Kirchenmänner«. Sein Vorschlag wird jedoch weniger evident, sobald er versucht, die Zielgruppen dieses Kampfes zu bestimmen: Er führt da kollektive Entitäten unwahrscheinlichen Ausmaßes an, »eine widerspenstige Gesellschaft«, »zu oft widerspenstige Bevölkerungen«, »die Europäer«, die »Individuen«, »die Gesellschaft«, »eine Kultur der Blasphemie«. Nimmt man den Text wörtlich, ist er unverständlich, da nicht ersichtlich wird, in welchem sozialen Milieu der Historiker die »Eliten«, die »Autoritäten«, »Kirche und Staat«, kurzum all die Personen, die Autorität ausüben, verortet: »in der Gesellschaft«, in »den Bevölkerungen«, in »Europa« oder gar außerhalb ihrer, wo werden sie nun verortet? Diese vagen Bezeichnungen der Personen, welche die Autorität erdulden, verweisen, ohne dass dies gesagt wird, auf einen bestimmten Zustand: den des Subjekts, des Untergeordneten, des Dominierten. Wendet man rhetorische Begriffe an, sieht man eine metonymische Operation am Werk, die die Beherrschten in größere, also neutralere, Mengen auflöst: Sie vermeidet folglich, eine Herrschaftsbeziehung als solche zu bezeichnen.¹² Denn wenn in diesem Text die »zivilen und religiösen Autoritäten« tatsächlich als im Kampf befindlich erscheinen, so sind sie dies eher mit widerspenstigen Subjekten als mit einer

»Gesellschaft«. Und die »Eliten« kämpfen eher mit dem gemeinen Volk als mit »Bevölkerungen«.

Abschließend einige Anmerkungen zur Rolle des Autors im Text. Wie alle Historiker, unterlässt es Delumeau nicht, eine Metasprache dessen, was er beschreibt, zu produzieren – hier handelt es sich um einen religiösen Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen –, aber er tut dies, indem er sich, ohne es zu sagen und vielleicht auch ohne es zu bemerken, mit einer von beiden identifiziert. So verweist Delumeau auf den »wachsenden Willen zur Akkulturation, der in den Eliten herrschte«. Erneut eine Metonymie, die die besondere Operation, um die es hier geht (das gemeine Volk in die Bahnen der katholischen Orthodoxie zu zwingen), in eine größere Operation hüllt (»akkulturieren«, ohne zu präzisieren wer und in welche »Kultur« akkulturiert wird). Dieser Begriff – »Akkulturation« – suggeriert die Idee eines Vorteils, eines Fortschritts für die Empfänger dieser Operation. Seine scheinbare wissenschaftliche Neutralität verhindert dennoch nicht, dass der Begriff eine Schöpfung der kolonialen, britischen Ethnologie ist. »Akkulturation« bezeichnet niemals eine symmetrische Beziehung, obwohl sich dieser von einem semantischen Standpunkt aus nichts entgegenstellt: Es handelt sich immer um den Anderen (den Indigenen, den Immigranten), von dem behauptet wird, dass er ein Interesse daran habe, sich zu »akkulturieren«: das heißt, dass er unsere Werte, unser Wissen, unsere »Zivilisation« annimmt. Dass es im Europa des anbrechenden modernen Zeitalters gut gewesen ist, die vermeintlich gläubigen Katholiken dazu zu zwingen, gläubig zu werden, ist ein Standpunkt, der in dieser Debatte möglich ist. Alphonse Boudard kann jedoch mit gleichem Recht sagen, dass es sich darum handelte, sie einzulochen, oder nach Marx, sie mit Opium vollzustopfen.

So auch in der Textpassage: »Aber man kann sich natürlich auch fragen...« (, ob die »Flüche und

Blasphemien« nicht auch Unwissenheit, Indifferenz oder religiöse Meinungsunterschiede derer, die sie tätigten, ausdrücken), wer ist nun dieses ›man‹, das sich fragt? Sie und ich? Wer auch immer? Die »Autoritäten«, von denen weiter oben die Rede war? Wir, die Sozialwissenschaftler? Auf den ersten Blick scheint die letztere die richtige Interpretation zu sein, denn Delumeau zieht einen Sozialphilosophen, einen Historiker und einen Soziologen (Montesquieu, Huizinga und Serge Bonnet) heran: Wer mit diesen Autoren uneins ist, situiert sein Vorhaben nichtsdestotrotz innerhalb der Sozialwissenschaften. Warum erlaubt sich Delumeau infolgedessen ein religiöses Urteil über die Äußerung eines Anderen (die ›Blasphemiker‹)? Er tut dies zunächst, indem er über »Flüche und Blasphemien« spricht, als wären dies natürliche Objekte und nicht Produkte einer Urteilsoperation und sodann, indem er entdeckte, dass sie genau dasjenige ausdrücken, was die politisch-religiösen Kräfte der Zeit verkünden (›Autoren der großen englischen Verordnung gegen Blasphemie 1648...‹; »die Autoritäten Europas...‹). Die Vermischung der Diskurse wird deutlich, wenn diese »Autoritäten« die »Gefahren« – wie weiter oben – als »Sünde« bezeichnen und der Historiker – ganz in seiner metasprachlichen Aktivität aufgehend – die Begriffe durch ein soziologisches Äquivalent, die »Devianz«, ersetzt. Man kann sich also fragen, ob der Historiker des Christentums nicht eher ein militanter Katholik ist, der einen Moment der religiösen Geschichte seines Landes bewertet.

Diese Frage wäre uninteressant, wenn sie sich nicht auch bezüglich der berühmten Formel »Kultur der Blasphemie« stellen würde. Augenscheinlich zeugt dieser Ausdruck von der metasprachlichen Aktivität des Historikers und dies ist der Grund, weshalb so viele Historiker ihn heute noch zitieren. Wenn man jedoch genauer hinsieht, drückt er ganz einfach die Meinung der »besorgten Beobachter« dieser Zeit aus, der Kleriker und der Obrigkeit. Ei-

nige dieser »Beobachter«, die »Kirchenmänner«, waren sogar so »besorgt«, dass sie auf die Einrichtung einer »rüden ›Religionspolizei‹« drängten. Der katholische Historiker unterstreicht gekonnt, dass dieser Ausdruck von Calvin stammt, jedoch ändert dies wenig an der Verzerrung der Sprechorte im Text: Das »man«, das sich fragt, was diese vermeintliche Epidemie der »Blasphemien« bedeutet, das sind beide gemeinsam: der christliche Historiker Delumeau und die nicht weniger christlichen »Autoritäten« der Zeit, die er untersucht.

Die Geburt der ›Blasphemieaffäre‹

Wenn ich so viel Energie darauf verwendet habe, die Fehler meiner Kollegen aus der Geschichtswissenschaft zu unterstreichen, hat dies zwei Gründe: Zunächst weil sie bislang mit einer großen epistemologischen Naivität über die ›Blasphemie‹ gearbeitet haben, die auch die Journalisten und die Medienkonsumenten, die die Rushdie-Affäre kommentieren (also uns allen), eigen ist. Des Weiteren, weil man diesen Fehler auf einfache Weise hätte vermeiden können. Denn man hätte nur das Folgende bemerken und daraus die Konsequenzen ziehen müssen: Jeder Verweis auf ›die Blasphemie‹ setzt eine bestimmte Situation der Interlokution voraus, ein bestimmtes System der Sprech-Orte.

Für den Historiker oder den Ethnologen hat folglich nicht die Definition der Begriffe, das Erläutern dessen, was unter ›Blasphemie‹ verstanden wird, und die Konstruktion eines Konzepts Priorität, sondern es gilt herauszufinden, mit was man es zu tun hat: mit Urteilen über Sprechakte, die dadurch als ›Blasphemien‹ qualifiziert werden. Der Forschungsgegenstand besteht in den Begrifflichkeiten des Urteilenden (was nennt sie oder er ›Blasphemie‹?) und nicht in denen des Wissenschaftlers, dessen Arbeit sich auf einem anderen logischen Ni-

veau befindet (das Dispositiv des religiösen Urteils der Sprechakte). Linguistische Forschungen über ›Schimpfwörter‹, ›Beleidigungen‹, und ›Flüche‹ werfen dieselben Schwierigkeiten auf. Ich schlage vor, sie mit denselben Prinzipien zu lösen.¹⁴ Historiker und Linguisten versichern, dass es nötig sei, Unterschiede zwischen ›Blasphemie‹, ›Fluch‹ und ›Schwur‹ (wie zwischen ›Schimpfwort‹ [*injure*], ›Beschimpfung‹ [*insulte*], ›Fluch‹ [*juron*], ›Affront‹ [*offense*], ›Schmähung‹ [*outrage*]) festzulegen, aber sie selbst sind unfähig, sich daran zu halten. Sie verwechseln nämlich zwei Arten der Definition, die lexikalische und die logische: Ein semantisches Netzwerk kann zu allen Wörtern der Sprache [*langue*] führen, während ein logisches Feld aufgrund einer methodischen Entscheidung geschlossen ist.¹⁵ Die Historiker, die sich auf die Moderne spezialisiert haben und über Begriffe der ›Blasphemie‹-Serie arbeiten, beschränken sich eher auf lexikalische Definitionen und – seltsamerweise – auf solche, die ihnen das Wörterbuch des *Ancien Régime* oder juristische Verordnungen liefern. ›Ich verstehe unter Blasphemie die Sünde, die durch diese klerikale Instanz festgelegt wurde‹ oder ›das Vergehen, das durch die Verordnung von 1510 festgelegt wurde‹, erklären sie im Wesentlichen. Eine seltsame Art und Weise, ein wissenschaftliches Objekt zu bestimmen, indem man sich an den Diskurs der Autorität heftet, von dem ausgehend man trotzdem eine Metasprache entwickeln soll.

Das ABC dieser Metasprache besteht darin, Folgendes ausfindig zu machen: Sobald von ›Blasphemie‹ die Rede ist, ist man zum Verurteilen aufgerufen. Ohne Jurisdiktion gibt es keine ›Blasphemie‹: Es spielt kaum eine Rolle, ob diese ausschließlich religiös ist oder zivil, oder gar mit einer Staatsreligion und einem religiösen Verständnis der Königswürde ausgestattet; oder ob sie, immer noch zivil, aber in einem laizistischen Staat zu finden ist, wo die Anhänger der Religion und ihrer Institutionen

Interessengruppen unterschiedlicher Stärke bilden. Wir weisen im Übrigen darauf hin, dass die Existenz von Blasphemiegesetzen in den Gesellschaften der Gegenwart keine islamische Spezialität ist, und dass sie sehr unterschiedliche juristische Handlungen ermöglichen: Die Presse entdeckt sie regelmäßig mit derselben Verblüffung wieder.¹⁶

Die Konsequenz daraus ist: Eine Äußerung wird nicht aufgrund eines ihr eigenen Inhalts als ›Blasphemie‹ qualifiziert, sondern durch eine Urteilsoperation, die sich auf ein Textkorpus von Verordnungen stützt. Dieses Urteil hat einen Autor [X], den Ankläger oder Beschuldiger, und einen Referenten, denjenigen, der als ›Blasphemiker‹ [Y] gegenüber einer Autorität [Z] denunziert wird, von der wiederum eine Sanktion gefordert wird. Anstatt Äußerungen wie »Gott ist ein faules Ei« als ›Blasphemie‹ oder jede Person, die eine bestimmte Art von Phrasen äußert, als ›Blasphemiker‹ zu deklarieren, setze ich vielmehr die Existenz eines juristischen Dispositivs (im weiten Sinne des Begriffs). Dies beinhaltet vier Instanzen:

- eine institutionelle Aufstellung [*montage institutionelle*] [MI], der Speicher der virtuellen, theologischen Interpretationen und der virtuellen, öffentlichen Sanktionen – eine Aufstellung, die vor den Akteuren existiert, in der die Akteure gefangen sind und von der sie eine relative Kenntnis besitzen;
- ein Denunziant [X], der sich auf ›theologische Kompetenz stützt, um Sanktionen zu fordern;
- ein ›Blasphemiker‹ [Y], der Beschuldigte, dessen Äußerung »Gott ist n« als ›Gott‹-erniedrigend erachtet wird,
- schlussendlich eine Autorität [Z], die in der Lage ist, Sanktionen durchzusetzen.

Prinzipiell gibt es einen Überschuss an möglichen, qualifizierbaren ›Blasphemien‹ im Verhältnis zu jenen, die explizit qualifiziert werden. Ebenso gibt es einen Überschuss an denunzierten Blasphemien,

im Verhältnis zu jenen, die bestraft werden. Denn: Sollten die Institutionen bei jeder Gelegenheit ihre virtuellen Kräfte realisieren, gäbe es nur noch durchschnittene Zungen und abgeschnittene Köpfe. Die repressiven Maschinerien sind aufgrund der Effekte, die sie nicht produzieren, ebenso interessant wie aufgrund derer, die sie produzieren. Ebenso ist die Grammatik der Denunziation genauso interessant aufgrund dessen, was sie außer Acht lässt, wie wegen der Dinge, die sie betont.¹⁷ Hier nun das, was eine Ethnologie der ›Blasphemie‹ ermöglicht: Das konstante Verlorengelassen des ›blasphemischen‹ Materials zwischen den offenen Virtualitäten der institutionellen Aufstellung und den Verwirklichungen der repressiven Maschinerie. Die Quantität der besonderen soziologischen Konfigurationen führt dazu, dass [Z], die Autorität, von einem Denunzianten [X] bezüglich eines ›Blasphemikers‹ [Y] ersucht oder nicht ersucht werden wird, und dass sie es schaffen oder nicht schaffen wird, sich an die institutionelle Aufstellung [MI] zu binden.

Fälle unterschiedlichster Art, die sich immer auf diese vier Instanzen beziehen, können zusammenfinden:

Der Beschuldigte ist des Aktes unschuldig, der dazu geführt hat, dass sie zum Tode verurteilt wurde (Chevalier de La Barre); es fehlt an der ›blasphemischen‹ Intention, die von der ›Theologie‹, die ihn verdammt, benötigt wird (Scorsese hat im strengen Wortsinne nicht einmal eine ›indirekte Blasphemie‹ begangen); oder die ›blasphemische‹ Intention ist offensichtlich (Paquet, der Autor eines Buches mit dem Titel *Merde à Jesus!* [Jesus kann mich mal!], das 1989 kurz nach der Scorsese-Affäre erschien), aber kein Denunziant erachtet es als nötig, sich die Umstände des Anklagens zu machen; die religiöse Autorität erlässt ein illegales Verdikt (mehrere islamische Gelehrte behaupten dies bezüglich der *fatwa* Ayatollah Khomeinis); verschiedene religiöse Würdenträger äußern unterschiedliche Meinungen

bezüglich ein und desselben Falls (die französischen und amerikanischen Bischöfe beurteilten den Film Scorseses als ›blasphemisch‹ im Gegensatz zu ihren englischen Kollegen), usw. Es kann sich sogar Folgendes ereignen, auch wenn dies weit davon entfernt ist, der allgemeinste aller Fälle zu sein: Ein ›Blasphemiker‹, der mit ›theologischer‹ Kompetenz ausgestattet ist, schädigt absichtlich das Ansehen ›Gottes‹. Er findet einen Denunzianten, der dazu in der Lage ist, seinen Sprechakt [*acte de parole*] zu interpretieren und eine Autorität dazu zu bewegen, ihn zu bestrafen.¹⁸

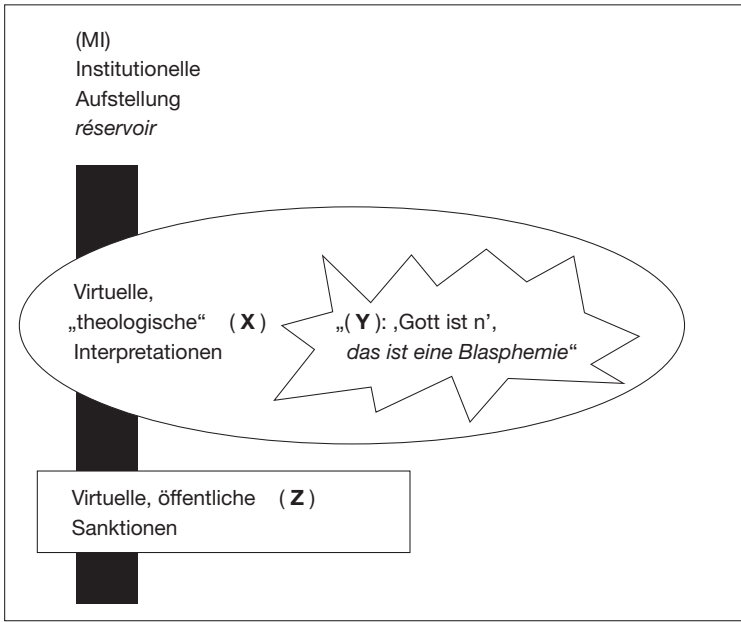
Man erkennt nun den Unterschied zwischen meiner Herangehensweise und derjenigen der Historiker und Linguisten: Denn deren Gegenstand ist entweder die ›blasphemische‹ oder ›beleidigende‹ Äußerung, die für und an sich betrachtet wird (»Gott ist n«), oder der Sender, der als Initiator des Sprechakts betrachtet wird und dessen Platz, ihrer Ansicht nach, vom »Beleidigenden« oder dem ›Blasphemiker‹ [Y], besetzt wird, der gesagt haben soll: »Gott ist n«. Larguèche benutzt beispielsweise das Kommunikationsschema Jakobsons für ›Schimpfwörter‹: Eine ›beleidigende‹ Nachricht geht von einem ›Beleidigenden‹ (dem Sender/Sprechenden) aus, um einen ›Beleidigten‹ (den Empfänger/den Hörer) zu erreichen. Im Gegensatz dazu kehrt meine Analyse, insofern als sie dieses bestimmte Kommunikationsschema zur Definition nutzt, die Ausgangspositionen um und macht aus dem ›Blasphemiker‹ den Hörenden/Empfänger: der ursprüngliche Sprechende, der das Entstehen einer ›Blasphemieaffäre‹ ermöglicht, das ist der Denunziant [X] und niemand sonst.

Die allgemeine Formel aller Kommunikation der ›Blasphemie‹ ist:

[X] zu [Z] aufgrund von [MI]

»[Y] sagte: ›Gott ist n«

Das folgende Schema illustriert diese Formel.



Legende:

- (X) zu (Z)
- (X) **der Sender/Sprecher, der Denunziant, der Kläger**
vermeintliches Opfer der...
- (Y) **Empfänger/Hörer, der Denunzierte, der Angeklagte**
als Blasphemiker bezeichneter vor der...
- (Z) **Autorität**

Umsetzung des Schemas: Amir Rezoug.

Die zweite Eigentümlichkeit meines Vorgehens besteht darin, dass ich die institutionelle Aufstellung [MI] nicht mit dem linguistischen Code gleichsetze, den Jakobson außerhalb und zwischen den beiden Sprechenden ansiedelt: Ich behaupte, wie die pragmatistischen Linguisten (die zumindest dieses Problem gelöst haben), dass die Sprechenden im Code [MI] enthalten sind, und dass sie mit ihnen nicht in einer einfachen Beziehung der Instrumentalität [*ustensilité*] stehen (vgl. Eluerd 1985). Der Primat des Sprechenden/Senders (der bei Jakobson so au-

genfällig ist) fällt deshalb fort und mit ihm jeder Primat, der des Hörenden/Empfängers eingeschlossen. Wenn ich weiter oben gesagt habe, dass man von diesem Schema ausgehen muss, war das vorläufig, um mich von den impliziten Setzungen der Linguisten und Historiker abzusetzen. Es genügt, wenn man einmal diese Übung (vom Hörenden/Empfänger ausgehen) erfolgreich gestaltet hat, um zu einer interessanteren Position zu gelangen, die nicht länger eine der vier Instanzen (institutionelle Aufstellung, Autorität, Ankläger, ›Blasphemiker‹)

bevorzugt: Man kann nun also von irgendeiner ausgehen, die Regel verlangt lediglich, dass man alle vier durchläuft.

Mit diesem Dispositiv der vier Begriffe gelingt es besser, die ›Blasphemie‹ nicht als eine Struktur der Kommunikation zu fassen, weil das Dispositiv nicht darauf abzielt zu erklären, was ›Blasphemie‹ sein soll. Ich fasse es eher als Gedächtnisstütze derjenigen Punkte, die man notwendigerweise durchlaufen muss, um jede Situation der ›Blasphemie‹ zu

beschreiben. Einige dieser Orte – insbesondere die institutionelle Aufstellung – werden sich in der Prüfung der empirischen Tatsachen als derartig komplex herausstellen, dass dieses rudimentäre Modell es nicht einmal erlaubt, sich diese vorzustellen. Seiner Grobheit zum Trotz erlaubt uns ein solches Dispositiv aber in jedem Falle, mit der *doxa*, in der wir alle gefangen sind, zu brechen und mit der Arbeit anzufangen.

-
- 1 Übersetzung: Johannes F.M. Schick; Erstveröffentlichung: Favret-Saada, Jeanne (1992): »Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème«. In: *Ethnologie française* 22: 3, 251-260. Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung der Autorin.
 - 2 Mein Dank an E. Claverie und J. Cheyronnaud, die mir seit Juni 1988 ermöglichen, von ihrem Wissen in einem Bereich zu profitieren, mit dem ich mich erst seit Kurzem beschäftige. Ihre Teilnahme an meinem Seminar *Les imputations de blasphème [Die Beschuldigungen der Blasphemie]* und ihre dortigen Beiträge waren mir eine wertvolle Stütze. E. Largueche war gerne bereit, eine verdichtete Studie seines Buches (1983) zu diskutieren und vorzustellen, und P. Roussin lenkte mein Interesse auf den rhetorischen Standpunkt, um die Beschuldigungen der ›Blasphemie‹ zu verorten. Geholfen haben mir zudem die Überlegungen weiterer Personen: O. Christin, D. Laborde, G. Lenclud und die Zuhörer meines Seminars im Ganzen. Ihnen allen möchte ich an dieser Stelle danken.
 - 3 Die *parti dévôt* ist ein anderer Name der katholischen Geheimgesellschaft des 17. Jahrhunderts in Frankreich, der *Compagnie du Saint-Sacrement*, die aus Laien und Priestern bestand und großen sozialen und politischen Einfluss ausübte (Anm. d. Übers.).
 - 4 *The Last Temptation of Christ*, 1988, Universal Pictures; CIC Video bietet eine französische Fassung mit dieser Bemerkung in großen, roten Lettern an: »Der Film, den Sie nicht sehen konnten«.
 - 5 Als Vorsichtsmaßnahme wurde auf der Rückseite des Buchdeckels in roten Lettern »Unterstützt durch das Ministerium für Kultur und Kommunikation der französischen Republik« gedruckt und in schwarzen Buchstaben die »freundschaftliche Unterstützung« von 21 französischen Herausgebern vermerkt. Der Übersetzer der französischen Ausgabe (1989, Paris: Bourgois) versteckt sich hinter dem Pseudonym Rabelais' A. Nasier.
 - 6 Unter den aktiven Muslimen dieser Phase der Affäre kann man drei soziale Akteure anhand ihrer Ziele und ihrer unterschiedlichen Handlungsmodi unterscheiden: die Mitglieder der islamischen Vereinigungen (gebildet und legalistisch), die Demonstranten des indischen Subkontinents (ohne religiöse Buchkultur, ebenfalls legalistisch) und Ayatollah Khomeini (vgl. Modood 1990).
 - 7 Vgl. Cabantous 1990a. Diese Konferenz ist selbst eine Folge der weiter oben genannten Ereignisse: Theologen, Juristen und Sozialwissenschaftler haben plötzlich das Bedürfnis verspürt, sich mit diesem Wiedererscheinen der ›Blasphemie‹ vertraut zu machen.
 - 8 *Interlocutoire* verweist auf die Gleichzeitigkeit verschiedener Kontexte (juristisch, temporal und linguistisch): zum einen bedeutet es, wenn man es als Nomen liest, *Zwischenurteil*, zum anderen als Adjektiv (was der grammatischen Funktion im frz. Original entspricht) *vorläufig*, schließlich, und dies ist meiner Ansicht nach für Favret-Saada der wichtigste Aspekt, verweist es auf die Kommunikationstheorie und die Rolle der *interlocuteurs* (Gesprächspartner). Die juristische Konnotation und auch die Konnotation der Vorläufigkeit sind jedoch nicht irrelevant, wenn man die Schlussfol-

- gerungen Favret-Saadas bezüglich der ›Blasphemie‹ vor Augen hat. Es wird nicht nur ein *Urteil* gefällt, sondern dieses bleibt solange *vorläufig*, bis es vor eine ›Autorität‹ gebracht wird, die dazu in der Lage ist, Sanktionen zu verhängen (Anm. d. Übers.).
- 9 Dies trifft nicht für Historiker zu, für die dies mitunter eine Banalität darstellt. Siehe zum Beispiel Ginzburg 1976; Berriot 1978 und 1979; Huizinga 1948; und natürlich Crouzet 1990, wenn er von den Religionskriegen handelt.
- 10 Castan 1980a und 1980b ungeachtet eines warnenden Artikels von Soman 1976. Es finden sich keine Fakten bei Lebrun 1980; weder bei Croix 1981; oder in den älteren Werken wie von Ferté 1962; selbst nicht bei Davis 1965, wo man es hätte erwarten können; noch in der Bibliographie von Plongeron 1976 noch in den Kongressakten über »La religion populaire«, CNRS 1979.
- 11 So bemerkt Christin dort selbst, dass Blasphemie kein stabiles Objekt sei, sondern eine historische Konstruktion von variabler Geometrie. Er erklärt die Zunahme klerikaler Texte und Gesetze im 17.-18. Jahrhundert, die Blasphemie ahnden, eher durch den Effekt einer »Kultur der Sitten« der Eliten, als durch Zunahme der Irreligiösität bei den einfachen Leuten. Cabantous 1990a und 1990b, zeigt die Entwicklung der klerikalen und juristischen Ideengeschichte der Blasphemie vom 17. Jahrhundert bis ins 19. Jahrhundert. Seine Arbeiten stellen jedoch eher einen Überblick zur vergangenen Debatte dar, als eine historische Analyse im eigentlichen Sinne.
- 12 Delumeau 1978: 400-403. Um jedwede Verwechslung zu vermeiden, sind die von Delumeau übernommenen Bezeichnungen in Anführungszeichen vermerkt (»eine Kultur der Blasphemie«, die »zivilen und religiösen Autoritäten«, die »Flüche und Blasphemien«...). Meine eigenen Bezeichnungen, wenn sie das kollektive Urteil einer Autorität oder irgendjemandes, der sich mit dieser identifiziert, zitieren, werden in einfachen Anführungszeichen (die ›Blasphemie‹) gesetzt. – (Alle Übersetzungen nach dem französischen Original.)
- 13 Michard-Marchal und Ribery (1982) haben in einer linguistischen Studie die Art und Weise, wie die Ethnologie die zwischengeschlechtlichen Beziehung beschreibt, behandelt, und dabei ein umgekehrtes Vorgehen klar herausgestellt, sind jedoch zum gleichen Ergebnis gekommen: Die generischen Begriffe verweisen ausschließlich auf die Männer. Die Beziehung der Geschlechter [*sexage*] wird nicht geklärt. So bei Lévi-Strauss: »Das gesamte Dorf fährt am darauffolgenden Tag in dreißig Pirogen ab und lässt uns mit den Frauen und Kindern in verlassenen Häusern allein.«
- 14 Als ich die Studien, die sich mit ›Beschimpfungen‹ und ›Beleidigungen‹ und im weiteren Sinne mit ›Flüchen‹ beschäftigen, untersuchte, habe ich folgende Situation vorgefunden: Die Geschichtswissenschaft, die Sozialpsychologie, die Ethnologie und die Soziologie (sogar die interaktionistische), haben Mühe, diese Phänomene in Erwägung zu ziehen. Die Dialektforscher, vor allem Laien, haben davon Verzeichnisse erstellt, aber sie lassen die Gesprächssituation [*situation de l'interlocution*] außer Acht (Edouard 1983; Seguin 1976; Pichette 1980). Linguisten interessieren sich zwar seit Kurzem dafür, jedoch nicht diejenigen, von denen man es erwarten würde: Die generativen Linguisten haben daran Interesse, die Pragmatisten nicht (Milner 1978; Ruwet 1982). Einzig Largeueche 1983 bildet eine Ausnahme. Er kehrt das Kommunikationsschema Jakobsons um, um eine Pragmatik des ›beleidigenden‹ Austausches zu entwickeln.
- 15 Aus diesem Grund wird davon abgeraten, sich auf die Titel der Werke zu verlassen, um diese Fragen zu behandeln. Man muss sie gelesen haben, um aus ihnen das abzuleiten, was der Autor zu bearbeiten glaubt. Es ist übrigens keineswegs selten, dass sich der tatsächliche, reale Forschungsgegenstand von einem Kapitel zum anderen oder von einem Satz zum anderen verändert, ohne dass der Autor es bemerkt.
- 16 Für eine vergleichende Studie des westlichen juristischen Denkens siehe beispielsweise die Synthese von Barendt 1985.
- 17 Der gewöhnlichste Fall ist, selbst im Europa des 17.-18. Jahrhunderts, dass niemand eine blasphemische Äußerung feststellt. Der außergewöhnlichste Fall ist, dass eine schwere Sanktion verhängt wird. Zur Effizienz der Sanktionen im modernen Europa siehe Christin 1989, Cabantous 1989, Delumeau 1989. Für die muslimischen Länder siehe Pipes 1990. Die britische Zeitschrift *Index on Censorship* stellt eine gute Quelle für Angaben über die Gegenwart dar.
- 18 Die Intentionen Salman Rushdies zu ergründen, ist ein hoffnungsloses Unterfangen. All seine auf-

einanderfolgenden Aussagen über die *Satanischen Verse* (Rushdie 1988) sind widersprüchlich. Diese sprunghaften Kursänderungen können durch die Angst oder den Opportunismus des Autors interpretiert werden. Dies ist bei einigen zweifelsohne der Fall. Aber ich merke an, dass andere Kursänderungen dem Erscheinen einer physischen Gefahr und gar dem ersten Verbot des Buches vor-

angehen. Diese unterschiedlichen Einschätzungen eines Autors durch sich selbst stellen die religiösen Richter, die es gewohnt sind, die Intention als unmittelbare und klare Bewusstseinsgegebenheit zu betrachten, vor das Problem eines gespaltenen Bewusstseins, einer partiellen, unbewussten Diskordanz.

Literatur

- BARENDT, Eric (1985): *Freedom of Speech*, Oxford: Oxford University Press.
- BERRIOT, François (1978): »Hétérodoxie religieuse et utopie politique dans les »erreurs estranges« de Nicolas Journet (1582)«. In: *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme Français* 124, 236-248.
- BERRIOT, François (1979): »Un procès d'athéisme à Genève: l'affaire Gruet (1547-1550)«. In: *Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme Français* 125, 577-592.
- CABANTOUS, Alain (Hg.) (1989): *Foi chretienne et milieu maritimes XVe-XXe siècles. Actes du colloque, Paris, Collège de France, 23-25 septembre 1987*, Paris: Publisud.
- CABANTOUS, Alain (1990a): »Du blasphème au blasphémateur, Jalons pour une histoire (XVIe-XIXe siècles)«, Colloque Blasphème et Libertés, Brüssel: (Manuskript) [1993 abgedruckt in: *Blasphèmes et libertés*, hg. v. Patrice Darteville/Philippe Denis/Johannes Robyn, Paris: Cerf, 11-31].
- CABANTOUS, Alain (1990b): »Bergion, le blasphème et les Lumières«, Colloque de Besançon.
- CASAGRANDE, Carla/Vecchio, Silvana (1991 [1987]): *Les péchés de la langue – Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris: Cerf [ital. Erstveröff. 1987: *Peccati della lingua*, Rom: Istituto della Enciclopedia Italiana].
- CASTAN, Nicole (1980a): *Justice et répression en Languedoc à l'époque des Lumières*, Paris: Flammarion.
- CASTAN, Nicole (1980b): *Les criminels de Languedoc. Les exigences d'ordre et les voies du ressentiment dans la société pré-révolutionnaire (1750-1790)*, Toulouse: Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail.
- CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE (1979): *La Religion populaire*, Paris: Éditions du C.N.R.S.
- CHAMPION, Françoise/Hervieu-Léger, Danièle (Hg.) (1990): *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Cerf.
- CHASTAING, Maxime (1976) »Psychologie des jurons«. In: *Journal de Psychologie normale et pathologique* 73: 3-4, 443-468.
- CHASTAING Maxime/Abdi, Hervé (1980): »Psychologie des injures«. In: *Journal de Psychologie normale et pathologique* 77: 1, 31-62.
- CHRISTIN, Olivier (1989): *Iconoclasme et culte des images en France au XVIe siècle*, Dissertation, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- CROIX, Alain (1981): *La Bretagne aux XVIe et XVIIe siècles. La vie, la mort, la foi*, 2 Bde., Paris: Maloine.
- CROUZET, Denis (1990): *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, 2 Bde., Seyssel: Champ Vallon.
- DAVIS, Natalie Zemon (1965): *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford: Stanford University Press [frz. Übersetzung 1979: *Les cultures du peuple, Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, Paris: Aubier-Montaigne].

- DELUMEAU, Jean (1978): *La peur en Occident. XIVe-XVIIIe siècles*, Paris: Fayard.
- DELUMEAU, Jean (1983): *Le péché et la peur*, Paris: Fayard.
- DELUMEAU, Jean (Hg.) (1989): *Injures et blasphèmes* (Mentalités 2), Paris: Imago.
- EDOUARD, Robert (1983): *Nouveau dictionnaire des injures*, Paris: Sand & Tchou.
- ELUERD, Roland (1985): *La pragmatique linguistique*, Paris: Nathan.
- FERTÉ, Jeanne (1962): *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris: Vrin.
- GINZBURG, Carlo (1976): *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del 500*, Turin: Einaudi. [frz. Übersetzung 1980: *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris: Flammarion].
- HERVIEU-LÉGER, Danièle/Champion, Françoise (1986): *Vers un nouveau christianisme?* Paris: Seuil.
- HUIZINGA, Johan (1948): *Le déclin du Moyen-Age*, Paris: Payot.
- JAKOBSON, Roman (1963): *Essais de linguistique générale*, Bd. 1, Paris: Minuit.
- KOSELLECK, Reinhart (1959): *Kritik und Krise*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber [frz. Übersetzung 1979: *Le règne de la critique*, Paris: Minuit].
- LARGUÈCHE, Evelyne (1983): *L'effet injure. De la pragmatique à la psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France.
- LEBRUN, François (Hg.) (1980): *Histoire des catholiques en France*, Toulouse: Privat.
- MICHARD-MARCHAL, Claire/Ribery, Claudine (1982): *Sexisme et Sciences humaines*, Lille: Presses Universitaires de Lille.
- MILNER, Jean-Claude (1978): *De la syntaxe à l'interprétation*, Paris: Seuil.
- MODOOD, Tariq (1990): »British Asian Muslims and the Rushdie Affair«. In: *Political Quarterly* 6: 1-2, 143-160.
- PAQUET, Marcel (1989): »Merde à Jésus!« *Mémoires de José de Nazareth*, Paris: Éditions de la Différence.
- PICHETTE Jean-Pierre (1980): *Le guide raisonné des jurons. Langue, littérature, histoire et dictionnaire des jurons*, Montréal: Quinze.
- PIPE, Daniel (1990): *The Rushdie Affair. The Ayatollah, the Novel and the West*, New York: Birch Lane Press.
- PLONGERON, Bernard (Hg.) (1976): *La religion populaire, Approches historiques*, Paris: Beauchesne.
- RUSHDIE, Salman (1988): *The Satanic Verses*, London: Viking [frz. Übersetzung 1989 im Verlag C. Bourgois: *Les Versets sataniques*, Paris: C. Bourgois].
- RUWET, Nicolas (1982): *Grammaire des insultes*, Paris: Seuil.
- SEGUIN, Robert-Lionel (1976): *L'injure en Nouvelle France*, Ottawa: Leméac.
- SOMAN, Alfred (1976): »Press, Pulpit and Censorship in France before Richelieu«. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* 120: 6, 450-511.
- TOUSSAERT, Jacques (1963): *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Âge*, Paris: Plon.

Repliken

Bernhard Streck

Das Wort ›Blasphemie‹ fehlt tatsächlich in allen ethnologischen Stichwortlisten und Wörterbüchern, obwohl – vor wie nach den leidenschaftlich ›blasphemierenden‹ Altgriechen – das ›Ablästern‹ über Höhere und Begabtere sicher den Kern jeder zwischenmenschlichen Kommunikation ausmachte. Wenn Jeanne Favret-Saada, die »Entdeckerin des bösen Wortes« (Mark Münzel), diese Lücke beim Namen nennt, bessert sie nicht nur nach, sondern trifft auch das Selbstverständnis des Faches. Es hat die Ethnologie immer mehr mit Höflichkeit als mit Unhöflichkeit zu tun haben wollen und in ihrer soziologisch stringentesten Ausprägung, der von Émile Durkheim geprägten britischen Sozialanthropologie, stand selbst das Lästermaul im Dienst der sozialen Kontrolle (vgl. Gluckman 1963). Für Hofnarren und Umkehrbräuche gibt es in den Sozialwissenschaften seither die aus dem Maschinenbau stammende Metapher des Ventils, das Überdruck nach außen abzuleiten vermag und damit die Konsensgesellschaft rettet.

Favret-Saada nahm die Verwerfungen, die die beiden Autoren Salman Rushdie und Martin Scorsese in der westlichen Konsensgesellschaft 1988 auslösten, zum Anlass, das Problem der Blasphemie neu zu überdenken. Bekanntlich geht es bei der Blasphemie im heutigen Verständnis nicht mehr um den Spott unter Nachbarn, Kollegen und Zeitgenossen, sondern um die Beleidigung höchster Güter und Instanzen, also Majestäten und Gottheiten, tabuisierten Bereichen im Sinne von Franz Baermann

Steiners *Taboo* (1956). Jede Gesellschaft hütet einen heiligen Bezirk, der nicht ungestraft verletzt werden darf. Bislang war der Blick der Allgemeinheit hauptsächlich auf den Blasphemiker gerichtet. Wie kommt er dazu, das von allen respektierte Tabu zu brechen? Und wie bringt man ihn am sichersten zum Schweigen?

In der deutschen Völkerkunde gab es Stimmen (in der Tradition von Friedrich Nietzsche), die im Tabubruch einen Stärkebeweis sahen (vgl. Schilde 1940; Erler 1941). Mehrheitlich hielt sich das Fach aber an die ›einmütige‹ Gesellschaft, die Ausreißer verfolgt, so wie sie Minderheiten bekämpft, wenn das Wohl der Mehrheit es gebietet. Nach Favret-Saada hielten sich Ethnographen nicht lange bei den Inhalten der Blasphemien auf; ihre Inkompetenz in religiösen Dingen würde etwas anderes auch nicht erlauben (vgl. Favret-Saada 2011, auch im vorliegenden Beitrag). Anders liege die Verständnisbereitschaft bei Historikern, auch die Quellenlage sei mit der Fülle überlieferter Prozessakten ungleich besser. Doch bietet die europäische Geschichte kaum etwas anderes als dogmatische Kulturen: Die Rechtgläubigkeit liegt schriftlich fest; Abweichungen lassen sich leicht erkennen. Favret-Saada führt den Fall des katholischen Historikers Jean Delumeau (1989) an, der sich mit den für die Kirchengeschichte typischen Schwankungen zwischen Gewalt und Bußfertigkeit beschäftigte und für die Notwendigkeit einer rüden ›Religionspolizei‹ (Calvin) viel Verständnis aufbringe (vgl. Favret-Saada 2011). Ihr Ziel wäre die

›Akkulturation‹ aller Unangepassten (vgl. Favret-Saada 2011). Favret-Saada stößt sich mit Recht am ›katholischen‹ Gebrauch des Begriffs ›Akkulturation‹. Heute würde man dafür ›Integration‹ sagen.

Wie lautet nun der neue Ansatz Favret-Saadas, das alte Problem der Blasphemie, für das unsere Sprachen eine Bandbreite von Detaillierungen und Akzentuierungen wie Beschimpfung, Verfluchung, Affront, Schmähung etc. kennen, sozialwissenschaftlich in den Griff zu bekommen? Zunächst benennt sie vier Bestandteile, die für einen expliziten Fall von Blasphemie gegeben sein müssen: 1) die ideologische Konstruktion (*montage*), die die Normativität liefert, 2) der Denunziant, 3) der Blasphe-miker und 4) der Richter. Die revolutionäre Sicht, die Favret-Saada nun entwickelt, bewegt sich weg vom Tabubruch und konzentriert sich auf die Denunziation als Auslöser des Falles. Blasphemie sei das Allgemeine, Gewöhnliche, Alltägliche – auch im 17. und 18. Jahrhundert, der großen Zeit der Blasphemieanklagen. Erst der Denunziant mache Blasphemie sichtbar und generiere einen Fall fürs Religionsgericht.

Nach Favret-Saada ist nicht der Blasphe-miker der Sender und die beleidigte Religion (Gottheit, Gemeinde, Autorität) der Empfänger, sondern der Denunziant ist Sender oder Akteur und der Blasphe-miker ist sein Opfer (vgl. Favret-Saada 2011). Damit verschiebt sich die Perspektive von der Blasphemie als Regelverletzung (über die Theologen und Ethiker zu entscheiden haben) auf die Blasphemie als (a)sozialem Sprechakt, in dem einer Person der Vorwurf gemacht wird, eine abweichende Meinung geäußert zu haben. Wie gesagt ist die Nonkonformität jenseits sozialfunktionaler Blickverengung eher das Allgemeine und die meisten Blasphe-mien führen nie zur Anklage – man denke an die überall ebenso tief wie breit verankerte ›Fluchkultur‹ mit ihrer »gottverdammten Scheiße« oder der (im Sog des längst in Gang gekommenen Sprachwan-

dels) immer beliebteren Anrufung: »Oh my fucking God!« (vgl. Fischer/Wolff/Ziegelwagner 2013: 222). Wird aber ein Fall von Blasphemie publik und löst Kontroversen aus, darf die sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit nach Meinung der französischen Hexereiforscherin nicht an der Beleidigung hängen bleiben, da diese kaum objektiv – als Tatsache – zu fassen ist. Es ist immer ein Fall der Denunziation, die in einem spezifischen Umfeld (von einer *géométrie variable*) einen Verstoß gegen die geglaubte Heiligkeit und Gültigkeit geltend zu machen versucht und mit Motiven, die von der Reinigungswut bis zur Freude an der Selbstdarstellung reichen, die gesellschaftsspezifische Skandalisierungsmaschinerie in Bewegung versetzt.

Die Geschichte neuzeitlicher Diktaturen mit ihren Spitzelnetzen und Schauprozessen, aber auch die lange Tradition von Häresie- und Ketzerverfolgungen belegen die herausragende Bedeutung des Denunzianten. Seine Chancen, irgendwelche Abweichungen von der gesetzten Norm an den Pranger zu stellen oder vor Gericht zu bringen, wachsen mit der Heterogenität der ideologischen Montagen. Einerseits differieren die Tabuzonen in einer zusammengesetzten Gesellschaft, andererseits erhöht sich ihre Vulnerabilität in pluralen Kontexten und damit auch das Erregungspotenzial in der medialen Öffentlichkeit. In der deutschen Rechtsprechung wird der nach wie vor existente Gotteslästerungs-paragraph heute weniger in Fällen der Beleidigung Gottes als der Beleidigung der Gotteskinder angewendet. Zwar hat sich die Zahl der Götter, die man im alten Griechenland noch mit – öffentlich bekundetem und/oder denunziatorisch unterstelltem – Unglauben (*asebeia*) treffen konnte, drastisch reduziert, die Zahl der Gemeinschaften, auf deren Gefühle (und Tabuzonen) nun Rücksicht genommen werden muss, hat sich aber vervielfacht. In diesem neuen Wirrwarr von Glaubensvorstellungen sind gegenseitige Beleidigungen unvermeidlich – man

denke nur an die jahrhundertelange Konfrontation zwischen den ›Gottesmördern‹ und den ›Hurensohnverehrern‹ als den komplementären Blasphemien der beiden älteren Abrahamismen. Deswegen tut es gut, mit Jeanne Favret-Saada das Augenmerk auf den Denunzianten zu lenken, der ja oft gar nicht zu den wirklich getroffenen, also den naiv Gläubigen (mit ihrer im Keller abgesicherten Fluchkultur) ge-

hört, sondern zu ihren anerkannten Fürsprechern, Betreuern, Anwälten oder Vormündern, die genau wissen und öffentlich sagen, was man sich nicht bieten lassen dürfe. Thomas Hauschild hat in *Magie und Macht in Italien* (2002) eine solche Gesellschaft beschrieben. Die *omertà*, das ritualisierte Schweigen, ist die Kehrseite der Denunziation, wenn sie mit ihm bricht. Solche Gesellschaften halten lange.

Albrecht Koschorke

»Mit der Arbeit beginnen«. Jeanne Favret-Saadas Anliegen, das Phänomen der Blasphemie in einen angemessenen theoretischen Rahmen zu stellen, ist heute kaum weniger dringlich als zu Beginn der 1990er Jahre. Die Affäre um Salman Rushdies *Satanische Verse*, die Aufregung um die Mohammed-Karikaturen in den *Jyllands-Posten* 2005, schließlich das verheerende Attentat auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* im Januar 2015 variieren eine in wesentlichen Zügen gleichbleibende Konfliktkonstellation. In allen drei Fällen führt der Versuch, den Tatbestand der Blasphemie rein von der Sache her zu bestimmen, nicht zum Ziel. Man muss vielmehr danach fragen, welche Handlungen, Sprecher, Rede- und Definitionsmächte eine Äußerung zu einem ›blasphemischen Ereignis‹ werden lassen. Favret-Saadas Vier-Positionen-Schema leistet dabei wertvolle Dienste. Wenn man dieses Schema hinreichend dynamisiert, lässt es sich als eine Art Drehbuch verstehen, in dem auf allen Seiten erhebliche Rollenspielflächen bestehen. Denn weder ist die institutionelle ›Montage‹ so starr, wie die Wortwahl vermuten lässt, noch sind die Rollen des ›Beleidigers‹, des ›Beleidigten‹ und der mit Sanktionsgewalt ausgestatteten Autorität vorab klar umrissen.

Der Mord an den Redakteuren von *Charlie Hebdo* bietet einen traurigen Anlass, Favret-Saadas Analyse fortzuentwickeln. Beginnen wir mit dem ›Beleidiger‹: einer Satire-Redaktion, deren *raison d'être* im Provokativ-Sein besteht, was unter den Bedingungen einer liberal-zerstreuten westlichen Öffentlichkeit immer schwieriger ist. Da bieten religiöse Fundamentalisten einen willkommenen Stein des Anstoßes, zumal in Frankreich, wo der Laizismus als eine mühsam erkämpfte republikanische Errungenschaft gilt. Trotzdem hätte wohl niemand im Ernst daran gedacht, dass ein paar den Propheten Mohammed veralbernde Zeichnungen eine derartige Überreaktion zur Folge haben würden. Wenn man bedenkt, dass überhaupt die Karikatur ein in westlichen Gesellschaften weitestgehend erschöpftes Genre ist, muss ihre Prominenz in der Auseinandersetzung mit dem Islam irritieren. Durch die Welle der Solidarisierung mit *Charlie Hebdo* wurde dieser Effekt noch verstärkt. Was unter anderen Umständen, sowohl der ästhetischen Form als auch dem Inhalt nach, ein äußerst marginales Ereignis geblieben wäre, erhielt durch den Anschlag den Charakter eines Fanals der freien Welt: Nicht zufällig war die Parole »Je suis Charlie« der berühm-

ten Schlagzeile von *Le Monde* »Nous sommes tous Américains« zwei Tage nach dem Anschlag auf die Twin Towers nachempfunden (Colombani 2001). Andere Redaktionen hielten es für ihre zivilgesellschaftliche Pflicht, die Zeichnungen nachzudrucken, während diejenigen, die ihr Unbehagen über die Verletzung religiöser Gefühle artikulierten, unter Rechtfertigungsdruck gerieten. Akademische KommentatorInnen trugen das Ihre dazu bei, den Anschlag durch zwei selbsternannte Dschihadisten aus der Pariser Banlieue auf das grundsätzlichere Niveau eines *clash of civilizations* zu heben. Allen voran der Kunsthistoriker Horst Bredekamp, der »Europa im Kern seines Selbstverständnisses getroffen« sah – nicht nur weil es das Grundrecht auf künstlerische und Meinungsfreiheit zu verteidigen gelte, sondern weil »die große, in langen Kämpfen erstrittene Errungenschaft der abendländischen Kultur«, »nämlich die Unterscheidung von Bild und Gott, Bild und Körper« durch die Denkweise der Täter in Gefahr gebracht worden sei (Bredekamp 2015: 9). Als ob es je eine Karikatur gegeben hätte, die nicht auf das Abgebildete zielte und als ob nicht auch in der Kultur Europas Vorkehrungen gegen die Lästerung Gottes durch verunglimpfende Abbildungen getroffen worden wären. Die Veröffentlichung der Karikaturen und das Attentat auf *Charlie Hebdo* haben nichts damit zu tun, dass die einen zu einer Unterscheidung befähigt sind und die anderen nicht. Es geht vielmehr für beide Seiten um das Verbindende ›innerhalb‹ der Unterscheidung zwischen dem Bild und dem abgebildeten Gegenstand, nur dass sie in Hinsicht auf dessen Wahrnehmung und Handhabung entgegengesetzte Positionen vertreten: Was die einen (die Karikaturisten) als einen Anspielungsreiz nutzen, codieren die anderen (die Neoreligiösen) als einen Angriff auf Gott.

Eskalationen dieser Art verschärfen das fatale Paradox, dass die Handlung des ›Beleidigers‹ ihren pathetischen Sinn erst durch den gegen ihn gerichteten

Terror erhält, beide Parteien also eine Art von feindseliger Symbiose eingehen. Dies wiederum führt dazu, dass sich innerhalb der institutionellen ›Montage‹ Dilemmata bilden. Am deutlichsten treten sie in Bezug auf die Rolle des Staates hervor, der einerseits das Individualrecht der freien Meinungsäußerung schützen muss und insofern auf die Seite des ›Beleidigers‹ zu rücken scheint, sich andererseits seit den 1980er Jahren zunehmend als Sachwalter religiös-kultureller Gruppenrechte versteht. Diese miteinander schwer verträglichen Aufgaben verschärfen sich in Fällen wie dem Anschlag auf *Charlie Hebdo* zu einem unlösbaren Widerspruch: Ausgerechnet der überparteiliche Universalismus der Rechtsordnung lässt die Staatsmacht als Partei erscheinen, die sie nicht sein will, mit der Folge, dass sich die Verfechtung eines universalistischen Prinzips zum Nachteil des interkulturellen Mit- und Nebeneinanders auswirkt. Bis zu einem gewissen Grad wird dadurch der Staat westlicher Prägung, der doch über den weltanschaulichen Lagern stehen sollte, zur Beute der entstandenen Konfrontation.

Am fruchtbarsten ist Favret-Saadas Vorschlag, den Diskurs über Blasphemie als ein bewegliches Positionenspiel anzusehen, in Hinsicht auf den Akteursstatus der ›Beleidigten‹. Es springt ins Auge, mit welcher Willkür sich die drei Attentäter von Paris in die Position der durch Blasphemie im Innersten Gekränkten versetzt haben. Wodurch glaubten sie sich zu ihren Morden ermächtigt? Sie führten an, im Auftrag geographisch ferner Instanzen wie Al Qaida im Jemen oder dem IS gehandelt zu haben. Und sie bildeten sich wohl auch ein, den Wunsch einer schweigenden Minderheit von Muslimen in ihrem Heimatland Frankreich zu erfüllen. Beides sind weit hergeholt Autorisierungen, die den Umstand nicht verbergen, dass die tieferen Beweggründe der Anschläge in einem eigenmächtigen Selbsthelfertum liegen, wie dies in vielen Terrorbiographien dokumentiert ist. Im Rollenkostüm des ›Beleidig-

ten« wird der Selbsthelfer zur paradoxen Figur. Wie kein anderer beruft er sich auf eine höhere Mission, um die verletzte Ehre seines Gottes und des Kollektivs, dem er sich zugehörig fühlt, durch einen Akt der Gewalt zu restituieren. In Wahrheit aber gründet sein Handeln in einer tiefen Verlassenheit, weil er sich durch niemanden glaubhaft vertreten sieht und niemandem zutraut, die Missstände, die er empfindet, zu heilen – am wenigsten Gott selbst. Ganz abgesehen davon, dass alle BeobachterInnen darin übereinstimmen, wie gering die tatsächliche Kenntnis religiös Erweckter vom Schlag der Brüder Kouachi von der Religion ist, für die sie angeblich kämpfen.

Legt man den Fall des Attentats auf *Charlie Hebdo* zugrunde, hat man es folglich bei der Fassung des Ereignisses ›Blasphemie‹ mit dem Zusammenreffen mehrerer langer Signifikantenfolgen zu tun, deren fatale Verkettung nichts weniger als zwingend ist. Das Binnengeschehen in einer Redaktion, die sich in der Tradition der französischen Aufklärung und ihrer Religionskritik sieht – Agnostizismus und katholische Nostalgie sind dabei durchaus vereinbar, wie der Roman *La soumission* von Houellebecq (2015) zeigt –, trifft in eher kontingenter Weise auf die Binnenlogik sozialer Marginalität am Außenrand der laizistischen Republik. Dort kommt es speziell in migrantischen Milieus der zweiten Generation zur Ausprägung religiöser Identitätsmarker, denen jedoch die lebensweltliche Einbettung fehlt (vgl. Roy 2010 u. 2006). Gerade diese Isolation disponiert sie, sofern sich geeignete externe Reso-

nanzverstärker und Anlehnungskontexte finden, zu Selbstermächtigungen terroristischer Art. Während die Karikaturisten der Zeitschrift in einer zusehends parzellierten Medienumwelt nach einer Botschaft suchen, die in ihren Augen politisch relevant, das heißt ein öffentlich wahrgenommenes Ärgernis ist, suchen einige Neukonvertiten mit kleinkriminellem Vorleben nach einem Haltepunkt, der es ihnen erlaubt, ein zielloses Gefühl des Missachtet-Seins in eine Aktion umzusetzen, die dem kulturell unverhandelbaren Wert schlechthin gilt, nämlich der Ehre. Wer sich allein durch seine verletzte Ehre identifiziert, hat die Sphäre des zivilgesellschaftlichen Dialogs schon verlassen. In Fragen der Ehre sind Kompromisse kaum möglich. Man sieht auf Seiten der Täter eine Entschlossenheit am Werk, sich in ihrer Ehre gekränkt zu fühlen, um daraus eine Lizenz zum Töten abzuleiten. Diese Entschlossenheit, das ist richtig, geht mit der Weigerung einher, einen Abstand zwischen dem Propheten in der Karikatur und dessen Bedeutung als Überbringer einer sakrosankten religiösen Wahrheit zuzugestehen; so wie auf der anderen Seite die laizistisch geprägte Öffentlichkeit sich weigert, der Empfindlichkeit von Gläubigen hinsichtlich der Nähe zwischen Bild und Abgebildetem einen legitimen Stellenwert einzuräumen. Aber was wie ein Prinzipienstreit aussieht, ist bei genauerem Hinsehen ein Kampf um die Situationsdefinition, deren Optionen ›Kritik‹ oder ›Sakrileg‹ heißen. Nicht die Blasphemie ruft den Terror hervor, sondern der Terror rahmt das Ereignis als gehandete ›Blasphemie‹.

Fluchen, Schwören, Gott schmähen. Vom Provokationswert der Blasphemie in der Frühen Neuzeit

Francisca Loetz

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

Ein harmloser Witz oder eine Gotteslästerung? Ganz gleich, um die kleine Geschichte zu verstehen, muss man die biblische Schöpfungsgeschichte kennen. Religiös konnotiertes Reden wirkt nur dort, wo die religiösen Verweise erkannt werden. Zu den entsprechenden Anspielungen haben viele Westeuropäer ein eher entspanntes bis gleichgültiges Verhältnis. Viele von uns reagieren mit einem Kopfschütteln, wenn wieder ein Film, ein Theaterstück, ein Kunstwerk als blasphemisch verschrien wird. Was sollte – außer eventuell schlechtem Geschmack – denn schon daran sein, wenn Jesus von der Rolle ist? Wenn auf dem Deckblatt der Satirezeitschrift *Titanic* vom Oktober 1995 ein Kruzifix als Toilettenpapierhalter dargestellt wird. Warum sollte man über den Brian der *Monty Pythons* nicht herzhaft lachen (vgl. Mayordomo 2011)? Wen stört es schon,

wenn ein Bus mit der Aufschrift *Es gibt keinen Gott durch die Lande tourt*?¹

Diese Zeit der Unbeschwertheit ist vorbei. Angesichts der islamistischen Anschläge dieser Tage, bei denen Terroristen unter dem Vorwurf der Gotteslästerung morden, um die Beleidigung Gottes zu rächen, stellt sich die Frage, was eigentlich Gotteslästerung ist. Wir im säkularisierten Westen wissen es nicht mehr. Wie oft entfährt uns ein ›verdammt‹, ein ›Herrgott Sakrament‹, ohne dass uns bewusst ist, dass wir mit unseren Flüchen und Schwüren nach christlichem Verständnis den Namen Gottes missbrauchen. Wer die Buskampagne *Es gibt keinen Gott* zur Kenntnis genommen hat, wird verstanden haben, dass es sich um eine Kampagne von Atheisten handelt, aber wohl nicht die Vorstellung vertreten, dass da gefährliche Redner unterwegs seien, die mit ihren Meinungsäußerungen die Rache Gottes provozieren. Diese Indifferenz oder Toleranz gegenüber religiös besetztem Sprechen ist eine relativ junge Erscheinung. Wie also sieht es mit dem Vorwurf der Gotteslästerung in der Geschichte des Westens, dem ehemals ›christlichen Abendland‹, aus?

Aber ist Gotteslästerung überhaupt ein historisches Phänomen? Jeanne Favret-Saada stellte mit Verweis auf Alain Cabantous diese Frage, als sie 1992 forderte, eine Anthropologie und Religionssoziologie der Blasphemie zu begründen. In ihrer Auseinandersetzung mit der Forschung sparte sie

1 Vgl. <http://www.buskampagne.de> (22.08.2015).

nicht mit Kritik an der Geschichtswissenschaft. Als Gewährsmann für ›die‹ Geschichtswissenschaft nahm sie sich Jean Delumeau zur Brust. Ich will ihr nicht vorhalten, dass sie damit als französische Ethnologin das internationale Feld der Nachbardisziplin falsch einschätzte. Ich halte lediglich fest, dass Favret-Saada mit ihrem von Roman Jakobson inspirierten Modell zur Analyse der Gotteslästerung eine wichtige Akzentsetzung vornimmt. Statt zu fragen, was ein Sprecher will, wenn er Gott lästert, dreht sie die Perspektive um. Sie stellt die Frage, wie es dazu kommt, dass etwas Gesagtes in einer Sprachgemeinschaft als blasphemisch kategorisiert und wahrgenommen wird. Sie richtet damit das Augenmerk nicht auf die Intention von Sprechern, sondern auf die Wirkung ihrer Reden.

In ihrem Modell fehlt allerdings eine Perspektive, die Sprechhandlungstheorien besonders hervorheben: Wenn wir sprechen, meinen wir oft etwas anderes als das, was wir sagen. Sprechen ist nicht nur eine Form der verbalen Kommunikation zum Austausch von propositionalen Aussagen, sondern auch der sozialen Interaktion mit illokutionären und perlokutionären Anteilen. Diesen pragmatisch-linguistischen Grundsatz auf gerichtsnotorische Fälle von Gotteslästerung anzuwenden, heißt die Frage zu stellen, was Gotteslästerer mit ihren Worten tun. Als z.B. 1658 ein schwäbischer Geselle in einem Zürcher Zunfthaus selbstironisch einen Witz erzählte, der strukturell mit unserem modernen Eingangsbeispiel vergleichbar ist, wollte er für vergnügliche Unterhaltung sorgen. Dies gelang ihm auch. Er wurde aufgefordert, den Witz zu wiederholen, in dem Gott seinem dümmlichen schwäbischen Begleiter beim Lügen ertappt. Der Meister des Gesellen jedoch verstand keinen Spaß und sorgte für eine Anklage wegen Gotteslästerung. Wie dieses Beispiel illustriert, ist Sprechen nicht ein neutrales Reden über Inhalte, sondern immer ein situationspezifisches, in soziale Normen eingebundenes verbales Handeln mit be-

absichtigten und unbeabsichtigten Folgen. Gerade dies macht Blasphemie zu einer genuin historischen Erscheinung, denn Gesellschaften und ihre soziale Normen befinden sich stets in einem (unterschiedlich schnellen bzw. langsamen) Wandel.

Statt die Historiographie, die seit den 1920er Jahren – wenn auch mit Unterbrechungen – das Thema des Unglaubens bzw. der Blasphemie aufgegriffen hat, mit ihrem Quellenmaterial und ihren Konzepten detailliert darzustellen, will ich einen kleinen Gang durch die Geschichte der verbalen Blasphemie machen. Ich präsentiere keine Philosophiegeschichte, die nach der Entwicklung intellektueller Konzepte des Atheismus fragt, sondern eine Kulturgeschichte, die blasphemisches Reden als soziales Handeln mit Worten versteht und dafür vornehmlich Gerichtsakten quellenkritisch auswertet.²

Der Vorwurf der Gotteslästerung ist alt. Jesus Christus wurde bekanntlich als Gotteslästerer ans Kreuz geschlagen. Für christliche Theologen war Gotteslästerung bis in das 13. Jahrhundert kein Thema. Erst im Hochmittelalter beschäftigten sie sich mit der Frage, wie man Gotteslästerung fassen könne. Mit Berufung auf das zweite Gebot – Du sollst den Namen Deines Herrn nicht missbrauchen – begründeten sie drei Kategorien des *crimen laesae majestatis*: das Fluchen, das Schwören und das Leugnen bzw. Schmähen Gottes.

Die Reformatoren änderten nichts Wesentliches an dieser Systematisierung. Für Luther, Zwingli und Calvin waren andere theologische Fragen akut.

.....
2 Die vorherigen und folgenden Ausführungen beruhen auf meiner Arbeit zur Geschichte blasphemischer Praktiken, in der ich mich ausführlicher mit Modellen der Sprechhandlung auseinandersetze und das Zürcher Beispiel, soweit möglich, in den europäischen Kontext einordne. Statt wiederholt auf mich selbst zu verweisen, sei im Literaturverzeichnis auf die Publikation verwiesen (vgl. Loetz 2009 [2002]).

Deswegen lassen sich die mittelalterlichen theologischen Kategorisierungen auf Gerichtsfälle der Frühen Neuzeit, der Zeit von 1500 bis 1800, übertragen: Wer mit einem »Tüfel kom, nim mich bim hals« (StAZH, A.27.13, Aussage Bernhart Sprüngli, o.A.) auf sich selbst ein Unheil herabwünschte, fluchte. Dies taten ebenfalls diejenigen, die anderen Übles wünschten wie etwa eine Frau namens Tischmacher in Zürcherischen Pfäffikon 1699. In einem Streit soll sie ihrem Stiefsohn zugerufen haben, »daß der teüffel mit trommen und pfeiffen ihmme im bauch fahre« (StAZH, TAI.1.419, ERKGA Pfäffikon IV.A.1a, p. 98.). So ein gottloser Fluch hatte für die Zeitgenossen das Potenzial gefährlicher Wortmagie. Wer wusste schon, ob der Teufel nicht tatsächlich auftauchen würde.

Theologisch betrachtet bildeten Schwüre die zweite Kategorie der Gotteslästerung. Gott despektierlich mit einem ›bots (Gottes) blitz‹ oder ›tusend sacrament‹ anzurufen, entsprach einem lästerlichen Schwur. In der Gerichtspraxis wurde zwischen Fluch und Schwur nicht kategorisch unterschieden. Um welche Variante lästerlichen Redens es sich auch handelte, es konnte fatale Folgen haben. So räumte 1681 der Walliser Johannes Teuffer, der in Zürich angeklagt wurde

»1000 sacrament geschworen, den höchsten Gott, Teüffels Bott geheiß. Item gesagt [zu haben, F.L.], du Tonners Gott, du Kätzers Gott, laß mich doch krank werden, [ein], des sterbens [...] nit gedacht [zu haben, F.L.]« (StAZH, A.27.11, Aussage Johannes Teuffer, 15.11.1681).

Die dritte Kategorie der Gotteslästerung bestand darin, Gott zu schmähen. Gott schmähen hieß, entweder dem Höchsten eine seiner Eigenschaften ab- oder diese einer anderen Macht zuzusprechen. Behauptete z.B. jemand, Gott müsse angesichts der desperaten Verhältnisse in der Welt ein

seniler, überforderter Greis sein, so verleugnete er die Allmacht Gottes. Wer angesichts des irdischen Jammertals etwa meinte, nicht Gott, sondern der Teufel regiere die Welt, der rückte ihn an die Stelle des Herrn. Die theologischen Polemiken, an denen sich auch Zwingli und Calvin beteiligten, verzichteten auf die aus dem Hochmittelalter stammenden und in der Reformationszeit theologisch weiterhin gültigen Differenzierungen. ›Juden‹, ›Türken‹ (Moslems), ›Papisten‹, ›Lutheraner‹, alle waren sie verabscheuungswürdige Andersgläubige und damit Gotteslästerer.

In der frühneuzeitlichen Rechtspraxis spielten die theologische Fein- und Grobheiten keine weitere Rolle, wenn sie auch die Verfolgung der verbalen Tabubrüche moralisch legitimierten. Über Gotteslästerung in Taten oder Bildern wissen wir bislang zu wenig, als dass wir fundierte historische Aussagen wagen könnten. Die Bilderstürme der Reformationszeit stehen in einem anderen Zusammenhang. Aber waren Gotteslästerungen Ausnahmereisenerungen, Aufsehen erregende Affären, wie sie Favret-Saada im Auge hat? Ob in Bern, Lausanne, Genf, in Schottland, den Niederlanden, Frankreich oder im Alten Reich, die Gerichtsakten der Sittengerichte sprechen dagegen. Im frühneuzeitlichen Zürich machten Blasphemien ungefähr 2% der vom Ratshericht verfolgten Straftaten aus. Für den Stadtstaat waren dies mehr als 900 Fälle. Die Protokolle der lokalen Sittengerichte vermerken unzählige Male, dass dieses oder jenes Gemeindemitglied – und hier werden auch Frauen erwähnt – ihrer lästerlichen Zungen wegen ermahnt worden seien. Gotteslästerung war weder eine Seltenheit noch ein Phänomen bekannter Persönlichkeiten, Philosophen oder Literaten, die für medienwirksame Skandale sorgten.

Das Spektrum derjenigen, die im frühneuzeitlichen Abendland als Gotteslästerer etikettiert und gerichtsnotorisch wurden, war breit. Es reichte vom Schwerekriminellen bis zur gewöhnlichen Person.

Auf der lokalen Ebene ist von jung und alt, von Frauen und Männern, von Amtsleuten und Marginalen die Rede. Aus Schweizer Sittengerichtsakten ist zu ersehen, dass sie immer und immer wieder ermahnt wurden, das Fluchen und Schwören zu lassen. Mit der gleichen Regelmäßigkeit gelobten die Beschuldigten Besserung, um vielfach rückfällig zu werden. Bis die Geduld der dörflichen Instanzen erschöpft war und sie die Unverbesserlichen – in Zürich aus ungeklärten Gründen fast nur Männer – an das höhere Ratsgericht meldeten, konnten Jahre vergehen. Diese Haltung lief darauf hinaus, dass die vielen alltäglichen Flüche und Schwüre offiziell zwar moralisch verurteilt, aber letztlich aus pragmatischen Gründen bis zu einem gewissen Grad geduldet wurden.

Welchen Sinn machten in der lateinischen Christenheit des 16. bis frühen 19. Jahrhunderts die lästerlichen Worte? Gotteslästerung war vielfach ein Imponiergehabe, mit dem streitende Männer die verbale Oberhand zu behalten versuchten. Dafür eine Kostprobe aus einem Zürcher Wirtshaus des 16. Jahrhunderts: Dort gerieten zwei Männer namens Sprüngli bzw. Breitinger in einen Konflikt. Breitinger betitelte Sprüngli dabei als Zwerg. Prompt erwiderte Sprüngli mit dem ehrenrührigen Vorwurf, Breitinger habe es mit einer Kuh getrieben. Nach weiteren verbalen Scharmützeln forderte Sprüngli Breitinger schließlich zum Zweikampf auf. Lapidar vermerkt die Gerichtsakte erst an dieser Stelle: »da fluche er« (verfluche er Sprüngli). Flüche und Schwüre fielen nicht irgendwann und unkontrolliert. Sie dienten als gezielt eingesetzte letzte verbale Waffe. Es ging um Selbstinszenierung.

Zu den blasphemischen Sprechern gehörten diejenigen, die bei Trunk und Spiel die – durchaus launige – Provokation suchten. So gerieten in Zürich 1672 Kegelspieler vor Gericht, weil sie in Anspielung auf das Gleichnis von den zehn Jungfrauen die umgeworfenen Kegel mit den törichten

Jungfrauen verglichen und ihnen die Worte »Herr, Herr thue uns auf« in den Mund gelegt hatten. Das Gericht ließ die Angeklagten laufen. Mit ihrem Herrenwitz waren die Kegler nicht zu weit gegangen.

Andere Männer zogen es vor, untereinander ihre verbale Schlagfertigkeit zu messen. Im Ringen um ihren Glauben debattierten Laien über theologische Grundsatzfragen und reizten theologische Positionen aus. Im Anschluss an Predigten und in Auseinandersetzung mit zirkulierenden religiösen Schriften diskutierte man am Stammtisch wie in der vornehmen Gesellschaft bei allerlei geselligen Anlässen etwa über die Zweinaturenlehre Christi, das Abendmahlsverständnis oder die jungfräuliche Geburt Mariens und geriet dabei in blasphemische Untiefen.

Die radikalen Sprecher, die Gott zu schmähen wagten und die in den Quellen als *Atheisten* bezeichnet werden, sind in den Zürcher Gerichtsakten nur selten zu finden. Ihre Zweifel und ihre Verzweiflung gehen weit, wie Beispiele aus dem 17. und 18. Jahrhundert zeigen: Wie könne man nur an die Auferstehung nach dem Tod glauben? Man solle doch ins Leichenhaus gehen und nachsehen, ob da jemand auferstanden sei. Oder: Wie könne sich ein allmächtiger Gott kreuzigen lassen? Warum der nicht ohne diesen jämmerlichen Tod für unsere Sünden einzutreten vermocht hätte? Auch: Was sei das für ein Gott, der jederzeit die Ernte zerstören und einen in die Armut stürzen könne? Gott war für die *Atheisten* vor Nietzsche noch nicht tot, aber er ließ sich auf die Anklagebank setzen.

An Mahnungen gegen Gotteslästerung mangelte es nicht. Seit dem Spätmittelalter versuchten moralische Schriften vor den bösen Folgen der Gotteslästerung zu warnen, drohten Gesetze in katholischen wie in evangelischen Territorien mit Bestrafung. Um gegen Gotteslästerer vorzugehen, war die Justiz jedoch auf Anzeigen aus der Bevölkerung bzw. von Geistlichen und Amtsleuten angewiesen. Die

meisten hielten sich allerdings zurück. Nein, es sei einem wirklich nichts zu Ohren gekommen, wurde beteuert, wenn es zu Nachfragen kam. Leider sei das Rauschen des Baches so laut gewesen, dass man die Worte im Garten des Nachbarn nicht genau habe verstehen können. Schließlich wollte man nicht unnötig Mitbewohner anschwärzen, mit denen man auch nach einer Anzeige auskommen musste.

Die Gesetze wandten sich typischerweise an »yederman Jung unnd alt, frowen und mannen, diennstknecht und jungkfrowenn« und sprachen nur summarisch von Strafen an Ehre, Gut, Leib und Vermögen (StAZH, A.42.2, Schwörmandat für Stadt und Land, 1.12.1526). In Zürich waren es weniger als 20, die in der Frühen Neuzeit wegen Gotteslästerung unter dem Schwert des Henkers ihr Leben ließen. Bei den weiteren nahezu 40 zum Tode Verurteilten handelt es sich um Männer, die zusätzlich andere, schwere Verbrechen begangen hatten. Auf lokaler Ebene begnügten sich die Sittengerichte mit öffentlichen Ermahnungen und geringen Geldstrafen. Das Ratsgericht, das in der Stadt Zürich sowohl als erste wie auch als Appellationsinstanz fungierte und in den Untertanenlanden die zweite und damit oberste Instanz darstellte, griff zu individuell fein abgestuften Geld- und Ehrenstrafen. Die Geldbußen variierten zwischen empfindlichen, aber durchaus bezahlbaren und in Ausnahmen extrem hohen Beträgen. Die Regel waren 150 Pfund, eine Geldbuße, wie sie häufig Ehebrecher zu bezahlen hatten. Auch die Ehrenstrafen fielen sehr differenziert aus. Es machte einen großen Unterschied, ob jemand allein vor dem Sittengericht oder in aller Öffentlichkeit zur Buße den Boden küssen musste, ob bzw. wie lange man das Recht verlor, eine Waffe zu tragen und in Wirtshäuser zu gehen.

Die Ehrenstrafen hatten häufig einen religiösen Charakter. Im Reformiertentum war neben dem Ausschluss vom Abendmahl die Abkanzlung be-

liebt: Vergleichbar zum reformierten Schottland oder Frankreich, mussten in Zürich die Betroffenen während des Gottesdienstes unter der Kanzel sitzend eine Strafpredigt über sich ergehen lassen und die Anwesenden um Verzeihung bitten. Eine Abkanzlung im sonntäglichen Gottesdienst wog schwerer als eine während eines Wochengottesdienstes, eine mehrmalige schwerer als eine einmalige. Ebenso machte es einen Unterschied, ob bzw. zu welcher Uhrzeit und an welchem Platz die Verurteilten in der Stadt einen öffentlichen Widerruf leisten mussten. Im katholischen Raum standen andere religiöse Sanktionen zur Verfügung. In Luzern z.B. wurde gerne eine Beichte im Kloster Einsiedeln angeordnet.

Begründet wurden die Strafen damit, dass Gott – wie es weiter im zweiten Gebot heißt – ein zorniger Gott sein kann, der den Missbrauch seines Namens nicht duldet. Das Argument von der Rache Gottes scheint keine leere juristische oder theologische Formel gewesen zu sein. Jedenfalls berichtete der Gemeindepfarrer aus dem Zürcherischen Illnau 1717 über die Familie Ochsner,

»daß in ihrem hauß gar öfters ein entsezliches fluchen und lästern gehört werde, daß die nachbaren sich geförchtet, ihre hütten werden mit jener [derjenigen der Ochsners, F.L.] ihne von der Erden verschlungen werden, verwundern sich auch über Gottes große langmuth« (StAZH, A. 27.131, Bericht Pfarrer von Illnau, 9.9.1717),

denn die Gemeinde sei bislang von Gottes Zorn verschont geblieben.

Mit der Todesstrafe überließen die Richter, so das Verständnis der Zeit, die Wortsünder der Gnade Gottes. Die katholischen Bußleistungen sollten Gott versöhnlich stimmen, im Reformiertentum sollte die Entschuldigung vor der Gemeinde während des Gottesdienstes die Wiederherstellung der Abend-

mahlgemeinschaft ermöglichen. So beinhaltete der typische Widerruf, den Hans Bollier 1715 während eines Sonntagsgottesdienstes im Zürcherischen Kilchberg leisten musste, die Formel, die Gemeinde möge für seine Versöhnung mit Gott, der Obrigkeit wie auch den »Nächsten und NebendMenschen« beten (StAZH, B.III.172, 409f., Widerruf Hans Bollier, 7.4.1715). Nicht Gott musste gerächt, sondern die Gemeinde vor der Rache Gottes geschützt und der Friede in der Gemeinde wiederhergestellt werden.

Das christliche Abendland und die Blasphemie – eine lange, vielschichtige Geschichte eines Tabubruchs. Sie reicht vom Skandalon des Kreuzestodes des Gottessohnes zu den theologischen Kategorisierungen des Mittelalters, die bis ins 18. Jahrhundert die moralische Begründung für die differenzierten Urteile der Gerichte lieferten. Im 19. Jahrhundert sollte Gotteslästerung vor Gericht kaum noch eine

Rolle spielen. In der Sprachpraxis verloren die »unchristlichen Worte«, wie sie in den Quellen heißen, allmählich an Provokationswert. Und als sich im 20. Jahrhundert im Westen das gesetzliche Verbot der Beschimpfung religiöser Bekenntnisse durchsetzte, geschah dies zum Schutz des öffentlichen Friedens, nicht zum Schutze Gottes. Wir debattieren heute im Westen über die Grenzen der Meinungsfreiheit, ohne die Rache eines strafenden Gottes zu befürchten. Selbst religiöse Eiferer fordern nicht den Kopf derjenigen, die sie der Gotteslästerung beschuldigen. Ob wir dies der Aufklärung zu verdanken haben? Die Philosophiegeschichte dürfte dieser Einschätzung zuneigen. Die Geschichtswissenschaft hat auf diese Frage noch keine überzeugende Antwort. Gott, so er oder sie denn existiert, wird's vermutlich nicht stören.

Abkürzung

(StAZH) = Staatsarchiv des Kantons Zürich.

Literatur

- BREDEKAMP, Horst (2015): »Doppelmord an Mensch und Werk«. In: *Süddeutsche Zeitung*, 12.01.2015.
- COLOMBANI, Jean-Marie: »Nous somme tous Américains«. In: *Le Monde*, 13.09.2001, http://www.lemonde.fr/idees/article/2007/05/23/nous-sommes-tous-americains_913706_3232.html (22.08.2015).
- DELUMEAU, Jean (Hg.) (1989): *Injures et blasphèmes* (Mentalités 2), Paris: Imago.
- ERLER, Adalbert (1941): »Der Ursprung der Gottesurteile«. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 2: 1-2, 44-65.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2011): *L'anthropologue réduite au silence*, Paris: Groupe de sociologie politique et morale (GSPM), L'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Centre Nationale de Recherche Sociale (CNRS).
- FEBVRE, Lucien (1942): *Le problème de l'incroyance au 16e siècle*, Paris: Albin-Michel.
- FISCHER, Leo/Wolff, Tim/Ziegelwagner, Michael (Hg.) (2013): *Die Titanic-Bibel. Segen, Sünden, Sauereien*, Berlin: Rowohlt.
- GLUCKMAN, Max (1963): »Gossip and Scandal«. In: *Current Anthropology* 4: 3, 307-316.
- HAUSCHILD, Thomas (2002): *Magie und Macht in Italien*, Gifkendorf: Merlin.
- HOUELLEBECQ, Michel (2015): *La soumission*, Paris: Flammarion.
- LOETZ, Francisca (2009 [2002]): *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Farnham/Burlington: Ashgate.
- MAYORDOMO, Moisés (2011): »The Bright Side of Jesus, oder Einführung in die Brianologie. Wirkungsgeschichtliche und theologische Annäherungen an »Monty Python's Life of Brian««. In: *Imagination in der Praktischen Theologie*, hg. v. David Plüss/Johannes Stückelberger/Andreas Kessler, Zürich: TVZ, 53-66.
- ROY, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München: Pantheon Verlag.
- ROY, Olivier (2010): *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München: Siedler Verlag.
- RUSHDIE, Salman (1988): *The Satanic Verses*, London: Viking.
- SCHILDE, Willy (1940): *Orakel und Gottesurteile in Afrika*, Leipzig: Voigtländer.
- STEINER, Franz Baermann (1956): *Taboo*, London: Cohen & West.