

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Blasphemie Ein Grenzgang zwischen Recht und Religion

verfasst von / submitted by

Thorsten Rabel

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2022 / Vienna, 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Lic.iur.can. Mag. Mag. Dr. Dr.
Andreas Kowatsch, LL.M.

Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort	5
2. Einleitung	6
3. Begriffsklärung	9
3.1. Blasphemie.....	9
3.2. Sakrileg	10
3.3. Häresie	12
4. Der religiös fundierte Staat	15
4.1. Religion, immer ein- und dasselbe?	15
4.2. Der vom Göttlichen durchdrungene Kosmos	18
4.3. Der Zorn der Götter	23
4.4. Die „pax deorum“ als Aufgabe des Herrschers	28
5. Religiöse Polemik als Mittel der Abgrenzung	35
5.1. Assmanns Mosaische Unterscheidung.....	35
5.2. Dem Irrtum keinen Raum geben! – Das biblische Narrativ	43
5.3 Die polemische Abgrenzung des Christentums von den anderen abrahamitischen Religionen	46
6. Rechtsgeschichtliche Entwicklung des Blasphemiedeliktes	52
6.1. Die frühe Kirche und das Römische Reich.....	52
6.2. Die Konstantinische Wende.....	56
6.3. Vom ausgehenden Altertum ins frühe Mittelalter	62
6.4. Vom 13. Jahrhundert bis zum Zeitalter der Konfessionalisierung	67
6.5. Die Aufklärung bis Mitte des 20. Jahrhunderts	83
6.6. Die Strafrechtsnovelle von 1975	90
6.7. Die Reform des Codex Iuris Canonici von 1917 und 1983.....	96
7. Resümee	100
8. Literaturverzeichnis	104
8.1. Quellenverzeichnis.....	104
8.2. Literaturverzeichnis	110
8.3. Judikaturverzeichnis.....	118
8.4. Abkürzungen	119
9. Abstract	121
9.1. Deutsch.....	121
9.2. Englisch.....	122

1. Vorwort

Der Grundgedanke der vorliegenden Arbeit entstand während des Wintersemesters 2019/20 im Zuge des Seminars ‚Kooperation – Konfrontation – Separation? Wie das staatliche Recht auf religiöses Handeln reagiert‘. Durch die Anleitung von Herrn Prof. Kowatsch wurde den Seminarteilnehmern zahlreiche Bereiche des Rechts eröffnet, in welchem Staat und Religionsgesellschaft miteinander in engem Kontakt stehen. Das war, wie ich erfahren konnte, auch der Fall im Bereich des Strafrechts, was mein Interesse weckte. Unter der Anleitung von Herrn Prof. Andreas Kowatsch und vieler Impulse von Frau Dr. Frederike Dostal war es mir möglich, einen Zugang zu dem umfangreichen Quellenmaterial zu erhalten. Ebenso möchte ich mich bei Herrn Mag. Alexander Fischer, Herrn Mag. Mario Kietzer und Herrn Dipl.-Theol. Daniel Stark für das mühevolle Lektorat der Arbeit bedanken. Mein letzter Dank gilt den Bundesbrüdern meiner Studentenverbindung, der K.Ö.H.V. Amelungia Wien im ÖCV, welche mir stets gute Begleiter und Freunde während der Zeit meines Studiums waren.

2. Einleitung

Staat, Gesellschaft und Religion stehen in einem intensiven wechselseitigen Verhältnis zueinander. Leider gestaltet sich diese Beziehung zueinander nicht immer reibungslos. So haben die Terroranschläge auf die Redaktion des französischen Satiremagazins ‚Charlie Hebdo‘ gezeigt, dass sich diese Beziehung auch durch Hass, Intoleranz und Gewalt ausdrücken kann, wo die Religion ins vermeintliche Fadenkreuz von Religionskritikern gerät. Grund für den Terroranschlag waren Karikaturen des Propheten Mohammed, welche erstmals im Jahr 2005 in der dänischen Zeitung ‚Jyllands-Posten‘ abgedruckt worden waren und den Propheten mit einer Bombe anstelle eines Turbans zeigten oder mit einem Messer und zwei vollverschleierten Frauen darstellten.¹ Dies löste zahlreiche Proteste unter Muslimen aus, welche auch nach den Terroranschlägen von Paris nicht abrissen.²

Das Beispiel zeigt, welchen Einfluss Religion weiterhin auf das gesellschaftliche Leben haben kann und welche gewalttätigen Folgen verbale Angriffe auf deren Lehren, heilige Gegenstände oder verehrte Personen auslösen können. Besonders in einer stetig mehr vernetzten bzw. globalisierten Welt scheinen die verschiedenen Ansichten von Gläubigen und deren Kritikern immer ungehinderter aufeinander zu prallen. So ermöglichen es die vielen sozialen Medien den Menschen, ihre Botschaften einem immer größer werdenden Personenkreis im In- und Ausland zukommen zu lassen. Darüber hinaus leben in einer immer vielfältiger werdenden Gesellschaft mehr Menschen mit den verschiedensten religiösen Bekenntnissen mit- bzw. nebeneinander.³ Diese Mischung birgt ein nicht zu leugnendes Konfliktpotential. Der österreichische Jurist Winfried Platzgummer weist nicht zu Unrecht darauf hin, dass es für nichtgläubige Menschen, denen der Sinn und die Wichtigkeit von einzelnen religiösen Handlungen bzw. Glaubensinhalten nicht zugänglich ist, ein Leichtes ist, diese lächerlich zu machen und so die Gefühle von Gläubigen zu verletzen.⁴ Viele Staaten in und außerhalb Europas haben daher eine Fülle von Strafgesetzen erlassen, wie mit solchen Äußerungen umzugehen ist,

¹ Vgl. TAGESSCHAU.DE, Mohammed-Karikaturen erscheinen erneut. URL:
<https://www.tagesschau.de/ausland/charlie-hebdo-263.html> [Abrufdatum: 16.06.2021].

² Vgl. FRANKFURTER RUNDSCHAU, Brennende Kirchen, Tote, Verletzte. URL:
<https://www.fr.de/politik/brennende-kirchen-tote-verletzte-11161122.html> [Abrufdatum: 16.06.2021].

³ Vgl. BERKMANN, Burkhard Josef, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, Berlin 2009, S. 13.

⁴ Vgl. PLATZGUMMER, Winfried, Herabwürdigung religiöser Lehren, Meinungsfreiheit und Freiheit der Kunst, in JBl (117) 1995, S. 137.

die geeignet sind, den gesellschaftlichen Frieden zu gefährden.⁵ Dennoch sind diese Gesetze nicht unumstritten, da diese in vielen Ländern der Erde fundamentale Menschenrechte verletzen würden, wie dies einem Bericht der ‚United States Commission on International Religious Freedom‘ zu entnehmen ist:

„Gesetze gegen Blasphemie finden sich in den Strafgesetzbüchern aller Regionen der Welt. Oft sind die Blasphemiegesetze vage formuliert, enthalten keine genaue Absicht und sehen übermäßig harte Strafen für Zu widerhandelnde vor. Die geltenden Gesetze sagen jedoch nur die Hälfte der Wahrheit. In fast der Hälfte dieser Länder gehen die Regierungen in äußerst unterschiedlichem Ausmaß mit Blasphemiegesetzen gegen mutmaßliche Gotteslästerer vor und verletzen damit oft grundlegende Menschenrechte – insbesondere der Meinungsfreiheit, der Religions- und Glaubensfreiheit, der Freiheit vor Folter oder grausamer, unmenschlicher und erniedrigender Behandlung oder Bestrafung sowie des Rechtes auf ein faires Verfahren – der Angeklagten.“⁶

Diese undifferenzierte Kritik der U.S. Kommission zum Schutz der Religionsfreiheit mag zwar in manchen Ländern durchaus berechtigt sein, jedoch nimmt sie nicht ausreichend die lange Entwicklung des Blasphemiedelikts der verschiedenen Länder in den Blick. So fällt die Bewertung von blasphemischen Akten, wie der Arbeit im Folgenden zu entnehmen ist, in den Ländern Europas durchaus differenziert und ausgewogen aus, obgleich das Delikt von seinem Namen über alle Rechtskreise hinweg ein gewisses Maß an Verwandtschaft vortäuschen mag. Dieser generalisierenden Kritik steht speziell im Staat Österreich und den in ihm existierenden christlichen Kirchen eine intensive Auseinandersetzung darüber gegenüber, welcher Platz diesem alten Delikt in der Rechtsordnung beigemessen werden soll und welche Rechtsgüter durch eine derartige strafrechtliche Norm geschützt sind.

In der Arbeit wird daher der Versuch unternommen, die lange Entwicklungsgeschichte des Blasphemiedelikts bis hinein in die Rechtsordnungen der Bundesrepublik Österreich

⁵ Vgl. BERKMANN, Burkhard Josef, Von der Blasphemie zur „hate speech“?, S. 31.

⁶ UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, Violating Rights. Enforcing the World’s Blasphemy Laws. URL:

https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2020%20Blasphemy%20Enforcement%20Report%20_final_0.pdf, S. 43, übersetzt vom Autor: „Blasphemy laws are found in criminal codes in every region of the world. Often blasphemy laws are vaguely worded, do not specify intent, and carry unduly harsh penalties for violators. Such laws on the books, however, tell only half the story. In nearly half of those countries, governments to varying extents actively enforce criminal blasphemy laws against alleged blasphemers, violating fundamental human rights – including rights to freedom of expression, freedom of religion or belief, freedom from torture or cruel, inhuman, and degrading treatment or punishment, and fair trial rights – of the accused.“ [Abrufdatum: 25.03.2022].

und der Katholischen Kirche nachzuzeichnen. Es wird sich darin zeigen, dass das Delikt als eine Grenze gesehen werden kann, an welcher das Selbstverständnis des Staates, der in ihm vorherrschenden Religionen sowie der Gesellschaft verhandelt wird. Diese Grenzziehung anhand des Delikts der Gotteslästerung ist jedoch keine statische, sondern weist eine überaus wechselvolle Geschichte auf, welche in ihren Anfängen eines gehörigen Maßes an Übersetzung bedarf, um verstanden zu werden und um etwaige Missverständnisse vorzubeugen.

Die Arbeit wird daher im ersten Kapitel nach einer grundlegenden Begriffsklärung einen Einblick in die Religionssysteme der antiken Welt geben und aufzeigen, auf welche Weise diese mit Staat und Gesellschaft verbunden waren. Hiervon ausgehend werden zwei zentrale Motive für die Verfolgung von Gotteslästerer erklärt, die bis hinein in die Zeit der Aufklärung virulent waren und den Boden für mitunter drakonische Strafen bereiteten. Zentrale Impulse zu diesem Kapitel lieferten die Vorarbeiten des Theologen Theo Sundermeier und des Religionshistorikers Wolfgang Speyer. Anschließend wendet sich die Arbeit dem Thema der religiösen Polemik zu. Den Ausgangspunkt dieses Kapitels wird die nicht unumstrittene These des Ägyptologen Jan Assmann bilden, nach welcher sich ‚Sekundärreligionen‘ wie das Christentum mittels einer abwertenden Sprache nach außen hin abgrenzen müssen, um nach innen hin Identität und Gemeinschaft zu stiften. Die These Assmanns wird anschließend anhand eines biblischen Textes erläutert und es wird versucht aufzuzeigen, inwieweit diese Form von Polemik das Verhältnis von Christen und Juden sowie von Christen und Muslimen geprägt hat. Leider muss aufgrund der Länge der Arbeit auf eine wechselseitige Darstellung dieser Beziehung verzichtet werden, weshalb nur ein kurzer historischer Abriss allein vom Standpunkt des Christentums aus möglich ist. Im dritten und letzten Kapitel wird ausführlich die geschichtliche Entwicklung des Blasphemiedelikts, ausgehend von seinen Wurzeln im Römischen Recht und im Christentum, erarbeitet. Es werden hierzu einschlägige Quellen des Rechts und der Theologie herangezogen, um nachzuzeichnen, wie der heutige § 188 StGB und der c. 1368 CIC einerseits Eingang in die Rechtsordnung des Staates und der Katholischen Kirche gefunden haben und andererseits, auf welche Weise der Staat und die Kirche an der konkreten Ausgestaltung der Delikte Anteil hatten. Neben der Sichtung von Quellenmaterial boten hierzu die Vorarbeiten der Historiker Gerd Schwerhoff sowie Arnold Angenendt eine gute Grundlage zum Erstellen des Kapitels.

3. Begriffsklärung

Eine exakte Definition des Begriffes der Gotteslästerung zu geben, ist nicht möglich. Vielmehr unterscheidet sich der Begriff von Religion zu Religion stark und ist selbst im Laufe der Zeit in ein und derselben Religion einem kontinuierlichen Wandel unterworfen.⁷ „Dementsprechend gibt es auch keinen terminus technicus[,]“⁸ welcher als Überbegriff für die etwaigen Religionsdelikte bzw. die mannigfaltigen Formen von Gotteslästerung Verwendung findet. Aus diesem Grund sollen zu Beginn der hier vorliegenden Arbeit drei Begriffe näher untersucht werden, welche einerseits allgemein den Bereich der Religionsdelikte berühren und andererseits in der christlichen Religion eine mehr oder minder starke Nähe im Gebiet der Gotteslästerung zueinander aufweisen.

3.1. Blasphemie

Der von vielen verwendete Begriff Blasphemie wird gerne als Oberbegriff für jede Art der Gotteslästerung verwendet und weist von seiner etymologischen Herkunft auch eine große Nähe zu seinem deutschen Pendant auf. Dieses ist in der griechischen Literatur auf drei Arten gebraucht worden, in denen allesamt ein schmähender Charakter zum Ausdruck kommt. So setzt sich das Wort „βλασφημία“ aus dem Verb „βλάπτω“, welches schädigen, schaden oder verderben bedeuten kann,⁹ und dem Nomen „ἡ φήμη“, was als Stimme oder Wort übersetzt wird,¹⁰ zusammen. Im allgemeinsten Sinne wurde der Begriff „βλασφημία“ von den Griechen als lästerliche Rede verstanden und war der Gegenbegriff zur „εὐφημία“, worunter im griechischen Kulturkreis eine gute Rede oder vielmehr ein freudiger Zuruf verstanden wurde.¹¹ In seiner stärkeren Form wurde „βλασφημία“ als eine persönliche Verspottung bzw. eine Verleumdung einer Person verstanden. Im letzten und engsten Sinne wurde es, wie heute üblich, als Lästerung einer Gottheit aufgefasst, indem durch eine Schmährede das Wesen der Gottheit bzw. ihre Macht angezweifelt wurde.¹² Letztere Wortbedeutung wurde von den Römern übernommen, nachdem das Wort „blasphemia“ seinen Eingang in das Lateinische fand und es wurde insbesondere im christlichen Latein nur noch im Sinne der Gotteslästerung

⁷ Vgl. MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1187.

⁸ MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1187.

⁹ Vgl. GEMOLL, Wilheml – VRETSKA, Karl, Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München¹⁰ 2006, S. 167.

¹⁰ Vgl. GEMOLL, Wilhelm – VRETSKA, Karl, Gemoll, S. 837.

¹¹ Vgl. GEMOLL, Wilhelm – VRETSKA, Karl, Gemoll, S. 367.

¹² Vgl. BEYER, Hermann, βλάσφημω. βλασφημία. βλάσφημος, in: THWNT (1) 2019, S. 620.

verstanden.¹³ „Im vorchristl[ichen] Latein wird stattdessen sacrilega bzw. in religiosa verba proferre gebraucht.“¹⁴

Aus Sicht der Katholischen Kirche ist Blasphemie eine Sünde, welche die gebotene Pflicht eines Menschen zur rechten Gottesverehrung vermissen lässt, indem sich der Mensch nicht in ehrfürchtiger Haltung der Größe Gottes unterwirft.¹⁵ Der Katechismus der Katholischen Kirche definiert Blasphemie daher als einen direkten „Verstoß gegen das zweite Gebot, [indem] man – innerlich oder äußerlich gegen Gott Worte des Hasses, des Vorwurfs, der Herausforderung äußert, schlecht über Gott redet, es in Wort an Ehrfurcht vor ihm fehlen lässt und den Namen Gottes mißbraucht“¹⁶ Blasphemie wird allerdings von Seiten der Kirche nicht nur in Bezug auf Gott und seines Namens als Gegenstand einer sündigen Handlung verstanden, sondern es werden ebenso unter den Begriff Blasphemie auch alle Verunehrungen von Heiligen insbesondere der Person der Gottesmutter Maria subsumiert.¹⁷ Der Begriff umfasst damit nicht nur Gott, sondern einen größeren Personenkreis und steht damit zwischen der griechischen Wortbedeutung als allgemeine Beleidigung von Menschen und der Lästerung einer einzelnen Gottheit, da als blasphemische Akte Beleidigungen von religiös hervorgehobenen Personen verstanden werden.

3.2. Sakrileg

Weil jedoch eine Gotteslästerung, wie Herman Beck im Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft zurecht hinweist, nicht nur durch Worte, sondern auch durch Handlungen vollzogen werden kann,¹⁸ scheint es ratsam, den Begriff Sakrileg an dieser Stelle einzuführen, da er eine größere Betonung auf gotteslästerliche Handlungen legt. Der zweite hier aufgeführte Begriff ‚Sakrileg‘ entstammt dem Lateinischen und setzt sich aus dem Adjektiv ‚sacer‘, was einer Gottheit geweiht oder heilig bedeutet,¹⁹ bzw. dem

¹³ Vgl. HAU, Rita, et. al., Pons Wörterbuch für Schule und Studium. Latein – Deutsch, Stuttgart 2007, S. 101.

¹⁴ MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1187.

¹⁵ Vgl. HAUSMANNINGER, Thomas, Blasphemie. II. Theologisch-ethisch, in: LThK³ (2) 2006, Sp. 521.

¹⁶ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Nr. 2148.

¹⁷ Vgl. KKK, Nr. 2146.

¹⁸ Vgl. BECK, Herman, Gotteslästerung, in: BETZ, Hans Dieter, et. al. [Hgg.], Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen⁴ 2000, Sp. 1126.

¹⁹ Vgl. HAU, Rita, Pons, S. 812.

Nomen ‚sacrum‘, also Heiligtum oder heiliger Gegenstand,²⁰ sowie dem Verbum ‚legere‘, zu Deutsch ‚sammeln‘ oder in weiterer Bedeutung ‚stehlen‘,²¹ zusammen.

Wie bereits den Wortteilen zu entnehmen ist, bezeichnet das Wort Sakrileg das Entwenden bzw. Entfernen von Gegenständen, die einer Gottheit geweiht sind bzw. welche zu einem Heiligtum gehören, wodurch der betreffende Gegenstand profaniert, d.h. entweihlt wird.²² Ähnlich bewertet auch das Römische Recht den Tatbestand des Sakrilegs, worunter der Diebstahl von Tempelgut fiel und der im Gegensatz von verbalen Beleidigungen von Gottheiten als Kapitalverbrechen angesehen wurde, bei denen der Angeklagte neben einer möglichen Vermögensbeschlagnahmung sogar mit der Verbannung zu rechnen hatte. Der Diebstahl von Tempelgut wurde als Verbrechen gegen den Staat dem Diebstahl von Staatsgut gleichgestellt und kann in diesem Sinne mit der Unterschlagung von öffentlichen Geldern durch Staatsbeamte verglichen werden. Der Täter galt nicht nur als Religionsfrevler, sondern darüber hinaus als Staatsfeind.²³ Der Grund hierfür war, dass dem Staat als Kultgemeinschaft die Aufgabe zukam, für den Schutz des göttlichen Eigentums zu sorgen, wenn er sich nicht dem Zorn der bestohlenen Gottheit aussetzen wollte.²⁴

Der römischen Rechtstradition folgend ist in der Katholischen Kirche auch das Sakrileg als Religionsdelikt nicht unbekannt. Diese versteht darunter die „vorsätzliche Entehrung geweihter Orte, Gegenstände und Personen sowie sakramentaler Zeichen durch Missbrauch, Schändung, Raub, Zerstörung oder tätliche Angriffe“²⁵ und erweitert damit die Art von geschützten Gütern um den Kreis geweihter Personen. Nach dem Codex Iuris Canonici zählen zum Personenkreis der Betroffenen: der Papst, die Bischöfe, Kleriker oder etwaige Ordensangehörige (Vgl. c. 1370 CIC). Neben etwaiger Missbräuche von Gegenständen, welche für den gottesdienstlichen Gebrauch vorgesehen sind (Vgl. c. 1369 CIC), stellt das Kirchenrecht den Missbrauch der eucharistischen Gestalten unter besonders schwere Strafe (Vgl. c. 1382 CIC), da nach katholischem

²⁰ Vgl. HAU, Rita, Pons, S. 813.

²¹ Vgl. HAU, Rita, Pons, S. 505.

²² Vgl. HUTTER, Manfred, Sakrileg. I. Religionswissenschaftlich, in: LThK³ (8) 2006, Sp. 1463.

²³ Vgl. MOMMSEN, Theodor, Römisches Strafrecht, Bd. 2, Cambridge 2010, S. 760 – 772; und SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1192 – 1193.

²⁴ Vgl. MAIER, Bernhard, Religionsvergehen I, in: TRE (29) 1998, S. 49.

²⁵ REES, Wilhelm, Sakrileg, in: HAERING, Stephan – SCHMITZ, Heribert [Hgg.], Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg – Basel – Wien 2004, Sp. 873.

Verständnis im Sakrament der Eucharistie Gott selbst wesenhaft gegenwärtig ist und sich die Tat damit unmittelbar gegen Gott richtet.²⁶

3.3. Häresie

Der dritte und letzte Begriff der Häresie ist mit seiner hier speziellen Verbindung zur Gotteslästerung ein typisch christliches Begriffspaar.²⁷ In seinem Ursprung hatte das Wort „αἵρεσις“ eine wertneutrale Bedeutung im Sinne einer Wahl²⁸ und leitete sich vom griechischen Verb „αἴρεω“, „nehmen“, „ergreifen“ oder „gewinnen“ ab, welches hier von seiner medialen Form her „für sich nehmen oder wählen“ zu verstehen ist.²⁹ Im Profangriechisch bezeichnete das Wort die Wahl einer Lehre, einer Weltanschauung oder gewisser Ansichten, die entweder einen philosophischen oder auch einen politischen Hintergrund haben konnte.³⁰ Eine ähnliche Anwendung fand die hebräische Übersetzung „ירע“ im späteren rabbinischen Judentum bis zum Ende des 1. Jahrhunderts nach Christus und war dort eine gängige Bezeichnung, wenn man von Glaubensrichtungen bzw. Glaubensgruppen innerhalb des jüdischen Glaubens sprach.³¹ Die wertneutrale Bedeutung des Wortes ist im griechischen Kulturkreis nicht unverständlich, da dort eine Lehre oder Ansicht, welche sich selbst als universal verbindlich betrachtete, nicht bekannt war. Die Griechen verstanden ihre Lehren oder Ansichten vielmehr als Ergebnis eines menschlichen Denkprozesses, die sich in ihrer Vielfalt dem Diskurs mit den Anderen zu stellen hatten, um einerseits anerkannt zu werden und andererseits attraktiv für andere Personen zu sein.³²

Mit Aufkommen des Christentums und seiner durch Offenbarung als universal gültigen und göttlich fundierten Lehre änderte sich die Bedeutung des Wortes Häresie und es wurde zu einem negativ besetzten Gegenbegriff. Durch aufkommende abweichende Lehrmeinungen entstand nämlich die Angst, dass innerhalb der Gemeinden

²⁶ Vgl. KKK, Nr. 2120.

²⁷ Vgl. MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1186.

²⁸ Vgl. SCHLIER, Heinrich, αἱρέομαι. αἵρεσις. αἱρετικός. αἱρετίζω. διαιρέω. διαιρέσις, in: THWNT (1) 2019, S. 180.

²⁹ Vgl. SCHLIER, Heinrich, αἱρέομαι. αἵρεσις. αἱρετικός. αἱρετίζω. διαιρέω. διαιρέσις, in: THWNT (1) 2019, S. 179.

³⁰ Vgl. BROX, Norbert, Häresie, in: RAC (13) 1986, Sp. 256.

³¹ Vgl. SCHLIER, Heinrich, αἱρέομαι. αἵρεσις. αἱρετικός. αἱρετίζω. διαιρέω. διαιρέσις, in: THWNT (1) 2019, S. 181.

³² Vgl. BROX, Norbert, Häresie, in: RAC (13) 1986, Sp. 249 - 251.

verschiedene Parteien mit ihren jeweils eigenen Lehren entstehen würden, was zum Zersplittern der Gemeinden führen würde.³³

„Dies kann die Kirche [aber von ihrem Selbstverständnis her] nicht vertragen, da sie als öffentlich-rechtliche Versammlung des ganzen Volkes Gottes dieses einheitlich und völlig umfaßt. αἵρεσις ist aber ihrem Wesen nach eine private Größe mit beschränkten Geltungscharakter, eine Schule oder Partei. Läßt die ἐκκλησία αἵρεσεις zu, so macht sie sich selbst zur αἵρεσις und vernichtet ihren umfassenden ‚politischen‘ Anspruch, so wie – um eine nahe Analogie zu nennen – der Begriff der Partei notwendig den Begriff des Volkes bzw.[.] des Staates aufhebt.“³⁴

Da die Kirche sich nun aber als die von Gott eingesetzte Institution betrachtet, welche die in Jesus Christus erschienene Wahrheit zu bewahren sucht, sieht sie es als ihre Pflicht an, all jene Lehren, welche der ihrigen widersprechen, zu verurteilen und jene Personen, welche diese Irrlehren vertreten, aus der Kirche auszuschließen.³⁵ Umgekehrt hütet die Kirche, als göttlich fundierte Institution, die authentische Wahrheit über Gott, durch welche die Gläubigen das Heil erlangen können, währenddessen die unzähligen Häresien den Glauben als Ganzes gefährden können und darüber hinaus Gläubige vom wahren Glauben wegführen, weshalb deren Seelenheil gefährdet wird.³⁶ Es ist daher nicht verwunderlich, dass jene, welche Häresien vertraten, nicht nur als Feinde der Kirche galten, sondern ebenso als Gottesfeinde angesehen wurden, weshalb Gott nach allgemein verbreiteter Meinung deren gotteslästerliches Wirken strafte.³⁷ Als prominentester Gottesfeind und ursprünglicher Urheber der Häresie wurde von zahlreichen Vertretern der Kirche der Satan identifiziert, welcher sündige und verblendete Menschen in seinen Bann zog und ihnen seine Irrlehren aufdrängte,³⁸ womit der Kampf der Kirche gegen Irrlehren nicht nur einen innerweltlichen oder funktionalen, sondern einen beinahe apokalyptischen Charakterzug erhielt. „Die Häretiker sind Antichrist oder Knechte des Antichrist.“³⁹ Für den Kirchenvater Origenes ist die Häresie, wie das apokalyptische Bild als Kampf gegen Gott verdeutlicht, nichts anderes als eine Auflehnung gegen Gott und eine Frucht der Sünde: „Wo Sünden sind, dort ist Vielheit, dort Schismen, dort Häresien,

³³ Vgl. KAMPLING, Rainer, Häresie. I. Neues Testament, in: LThK³ (4) 2006, Sp. 1189 – 1190.

³⁴ SCHLIER, Heinrich, αἵρεσις. αἵρεσις. αἵρετικός. αἵρετιζω. διαίρεσις, in: THWNT (1) 2019, S. 182

³⁵ Vgl. BEINERT, Wolfgang, Häresie. III. Systematisch-theologisch, in: LThK³ (4) 2006, Sp. 1191 – 1192.

³⁶ Vgl. BEINERT, Wolfgang, Häresie. II. Historisch-theologisch, in: LThK³ (4) 2006, Sp. 1190.

³⁷ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Gottesfeind, in: RAC (11) 1981, Sp. 1027 – 1028.

³⁸ Vgl. BROX, Norbert, Häresie, in: RAC (13) 1986, Sp. 265.

³⁹ BROX, Norbert, Häresie, in: RAC (13) 1986, Sp. 265.

dort Zwietracht, wo aber Tugend ist, dort ist Einigkeit, dort Einheit, demnach waren alle Gläubigen ein Herz und eine Seele.“⁴⁰

Nach Auffassung der katholischen Kirche handelt sich beim Delikt der Häresie nach Canon 1364 § 1 CIC um eine schwerwiegende Straftat gegen den Glauben und die Einheit der Kirche, deren sich katholische Christen schuldig machen, wenn sie beharrlich eine von der Kirche als göttlich geoffenbart vorgelegte Lehre leugnen oder bezweifeln (Vgl. c. 751 CIC), wofür der Gesetzgeber die Tatstrafe der Exkommunikation vorsieht. Im Bedarfsfall sieht das kirchliche Strafrecht weitere Sanktionen vor, wenn die Tatstrafe der Exkommunikation nicht ausreichend ist, um den verurteilten Häretiker zur Umkehr zu bewegen oder seine Häresie ein schweres Ärgernis für die Kirche nach sich zieht (Vgl. c. 1364 § 2 CIC). Außerhalb des kirchlichen Strafrechts wird ein verurteilter Häretiker wie eine Person behandelt, welche öffentlich vom Glauben abgefallen ist, weshalb das Kirchenrecht zahlreiche weitere Rechtsfolgen für den Täter vorsieht (Vgl. cc. 194 § 1 n. 2, 316, 694 § 1 n. 1, 1041 n. 2, 1071 § 1 n. 4, 1184 § 1 und 1336 §§ 2–5 CIC).⁴¹ Neben der Leugnung bzw. dem Bezweifeln von der Kirche als göttlich offenbart vorgelegten Glaubenslehren bezieht der Kanonist Heribert Heinemann den c. 751 CIC auch auf das Bekenntnis eines katholischen Christen zu einer von der katholischen Kirche verurteilten Glaubenslehre, d.h. einer von der Kirche offiziell verurteilten Irrlehre, weshalb der Canon mit seiner Strafbestimmung weiter zu fassen wäre.⁴² Begründet wird der Canon 1364 § 1 CIC mit der Verpflichtung eines Katholiken, kraft seiner Taufe, in seinem Verhalten immer die volle Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (Vgl. c. 209 § 1 CIC), welche insbesondere nach c. 205 CIC durch das gemeinsame Glaubensbekenntnis konstituiert ist. Hierzu zählen neben den großen oder dem apostolischen Glaubensbekenntnis auch all jene Glaubenslehren, welche die Kirche als von Gott geoffenbart ansieht.

Es ist jedoch festzuhalten, dass das Kirchenrecht nach 1983 im Gegensatz zum vormals gültigen Recht von 1917 Christen anderer christlicher Konfessionen nicht mehr als Häretiker im kirchenrechtlichen Sinne betrachtet.⁴³ Seitens der katholischen Kirche

⁴⁰ ORIGENES, hom. in Ezechiel, 9,1, in: PG (13) 1857, Sp. 732, übersetzt vom Autor: „Ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi dissensiones; ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio, ex quo omnium creditum erat cor unum et anima una.“

⁴¹ Vgl. HEINEMANN, Heribert, Häresie. IV. Kirchenrechtlich, in: LThK³ (4) 2006, Sp. 1192.

⁴² Vgl. HEINEMANN, Heribert, Häresie, in: HAERING, Stephan – SCHMITZ, Heribert [Hgg.], Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg – Basel – Wien 2004, Sp. 376.

⁴³ Vgl. HEINEMANN, Heribert, Häresie, in: Lexikon des Kirchenrechts Sp. 376.

wird hingegen ein respektvoller Umgang mit konfessionsverschiedenen Christen verlangt, da diese für die vorhandenen Spaltungen nicht verantwortlich gemacht werden dürfen und die Kirche sich durchaus der schwierigen geschichtlichen Prozesse bewusst ist, die nicht ohne Schuld auf beiden Seiten zur Trennung voneinander geführt haben.⁴⁴ Dies wird am Dekret des 2. Vatikanischen Konzils über die Ökumene „Unitatis redintegratio“ zweifelsfrei deutlich:

„In dieser einen und einzigen Kirche Gottes sind schon von den ersten Zeiten an Spaltungen entstanden, die der Apostel aufs schwerste tadeln und verurteilt; in den späteren Jahrhunderten aber sind ausgedehntere Verfeindungen entstanden, und es kam zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche, oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten. Den Menschen jedoch, die jetzt in solchen Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden – die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe.“ (UR 3)

4. Der religiös fundierte Staat

4.1. Religion, immer ein- und dasselbe?

Oft kann mit dem Begriff ‚Religion‘ vorschnell die Assoziation verbunden werden, dass diese mit ihren Vorstellungen und Riten als ungeschichtliches Konstrukt in die Welt getreten sei. Dies lässt jedoch einen großen Teil der Entwicklungsgeschichte einer Religion unberücksichtigt und verstellt den Blick auf die gewachsenen Zusammenhänge innerhalb der Religionssysteme. Der Religionswissenschaftler Theo Sundermeier hat sich dieser Entwicklungsgeschichte angenommen, indem er in Religionen zwei grundsätzliche Ebenen der Religionserfahrung herausgearbeitet hat, auf welche Weise und in welchem sozialen Gefüge für den Menschen Religion erfahrbar wird. Theo Sundermeier spricht in diesem Zusammenhang von einer primären und einer sekundären Religionserfahrung. Die primäre Religionserfahrung stellt die ursprüngliche Antwort des Menschen und seiner Stammesgesellschaft auf sein „Geworfen-Sein“ in die Welt dar. Eine wichtige Rolle spielen hier vor allem Riten, welche sich besonders am „Lebens- und

⁴⁴ Vgl. HILBERATH, Bernd Jochen, Unitatis Redintegratio, in: HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg 2009, S. 120 – 121.

Jahreszyklus“⁴⁵ orientieren und so Raum und Zeit für die Menschen durch kultische Handlung erfahrbar machen. „In der Ehrfurcht vor Gott, der als der Eine in vielen Fraktionen begriffen wird, in der Ehrfurcht vor der Umwelt und vor der Kontinuität der Geschlechter, ist sie ein vielstimmiges Preislied auf das Leben. Das will sie stärken, stabilisieren, mehren, bewahren, sowie die Negation und Minderung des Lebens verhüten und abwehren.“⁴⁶ Demgegenüber steht die sekundäre Religionserfahrung, deren Merkmal die stärkere Betonung des Individuums ist. Sie entsteht, wenn die begrenzte Stammesgesellschaft in Frage gestellt wird, so zum Beispiel durch Naturkatastrophen, Epidemien oder auch den Kontakt mit anderen Gesellschaften, und sich zur Großgesellschaft verändert. Es entsteht in der Großgesellschaft für das Individuum ein neuer weiterer Erfahrungshorizont und die Räume der Religionserfahrung decken nicht mehr alle Bereiche des Lebens ab. Dies führt Religionsstifter auf den Plan, die mit ihrer Lehre den Menschen aus einem rein rituellen Mitvollzug der Stammesgesellschaft reißen und einen aus dem Glauben begründeten Nachvollzug ihrer Glaubenslehre fordern. Der einzelne Mensch wird nun mit einer universell gültigen Glaubenslehre konfrontiert, die er für wahr halten und zu der er sich positionieren muss.⁴⁷

Die sekundäre Religionserfahrung löst aber nicht einfach die primäre in einem linear verstandenen Prozess ab, sondern beide Religionserfahrungen treten in Interaktion. Die sekundäre Religionserfahrung überlagert die bestehende primäre Religionserfahrung. Gelingt die beschriebene Interaktion, bildet sich etwas Neues aus; gelingt sie nicht, stehen sich primäre und sekundäre Religionserfahrung einander unversöhnt gegenüber, wodurch die sekundäre Religionserfahrung im bereits bestehenden religiösen Erfahrungshorizont als Fremdkörper wahrgenommen wird.⁴⁸ Man kann in diesem Sinne wie Papst Franziskus von Inkulturation sprechen.⁴⁹

Obwohl beide Religionserfahrungen, die primäre und die sekundäre, ein neues Drittes bilden können, müssen sie dennoch in ihre Entstehung unterschieden werden. Leider umfasst ein unkritischer Religionsbegriff vorschnell beide Formen der

⁴⁵ SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?. Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999, S. 35.

⁴⁶ SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?, S. 35 – 36.

⁴⁷ Vgl. SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?, S. 36 – 37.

⁴⁸ Vgl. SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?, S. 37.

⁴⁹ Vgl. FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia, [02. Februar 2020], in: VApS (222) 2020, Nr. 68.

Religionserfahrungen und betrachtet ihrer Eigentümlichkeiten als eines.⁵⁰ Unsere primäre Religionserfahrung ist aber nun derart stark von der sekundären Erfahrungsschicht überlagert, dass wir sie gar nicht mehr wahrnehmen und scheinbar in eine fremde bisweilen lächerliche Welt eintauchen, wenn wir uns mit dem Thema der Blasphemie auseinandersetzen. Fast euphorisch reagiert daher auf die Auseinandersetzung des Ägyptologen Jan Asmann, der einerseits einen Einblick auf unsere ‚heidnischen Wurzeln‘ bietet und andererseits die Folgen der sekundären Religionserfahrung auf unsere Gesellschaft schildert, der Philosoph und Kulturwissenschaftler Peter Sloterdijk, indem er sogar von einer neuen Renaissance spricht.⁵¹

Will man nun aber die gesellschaftlichen Folgen und vor allem die damit verbundenen prägenden religiösen Vorstellungen seiner Zeit verstehen, ist es ratsam, diese nach ihrem Ursprung zu befragen, um ein Verständnis dafür zu erlangen, weshalb einzelne gesellschaftliche Gruppen auf diese oder jene Weise auf blasphemisch verstandene Akte reagieren. In einer immer mehr globalisierten und vernetzten Welt kann dies ein gegenseitiges Verständnis fördern und so helfen, in die Vorstellungswelt des anderen einen Zugang zu finden. In der Debatte um Blasphemie wird die Grenze dessen verhandelt, was gesellschaftlich als profan und als heilig gelten soll. Dabei ist nicht so sehr die Art der Äußerung entscheidend, sondern die daran anschließende Debatte zwischen den beteiligten Gruppen.⁵² Für den Philosophen Christoph Türcke kann in gewissen Fällen Blasphemie als Form der Kritikäußerung sogar den gesellschaftlichen Diskurs mehr bereichern als dies mittels langer ausführender Debatten der Fall wäre.⁵³

Schließlich eröffnet die Auseinandersetzung einen Blick auf unsere eigenen religiösen Praktiken und kann helfen, diese besser zu verstehen. Oftmals sind diese nicht ohne Weiteres mit unserer modernen Gesellschaft kompatibel, wie etwa die verschiedenen Unterwerfungsgesten, die jedoch in unhinterfragter Weise im Bereich der Religion weiterhin ausgeübt werden.⁵⁴ Diese Praktiken können allerdings von fernstehenden Menschen als unverständlich bis lächerlich aufgefasst werden, worauf Hohn und Spott

⁵⁰ Vgl. ASSMANN, Jan, Die Mosaische Unterscheidung. oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003, S. 25.

⁵¹ Vgl. SLOTERDIJK, Peter, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt am Main – Leipzig 2007, S. 208.

⁵² Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter. Die Geschichte der Blasphemie, Frankfurt am Main 2021, S. 14 – 17.

⁵³ Vgl. TÜRCKE, Christoph, Blasphemie, Springer 2017, S. 6.

⁵⁴ Vgl. BURKERT, Walter, Kulte des Altertums. biologische Grundlagen der Religion, München² 2009, S. 102 – 113.

durchaus als Reaktion nicht unverständlich sein müssen. „Das Gespräch mit den Stammesreligionen, [in denen die primäre Religionserfahrung zutage tritt: Anmerkung vom Autor], kann uns die Augen für vergessene Strukturen unserer eigenen Religionen öffnen und uns einen neuen Zugang zu anderen Religionen verschaffen[.]“⁵⁵

4.2. Der vom Göttlichen durchdrungene Kosmos

Wie nun oben beschrieben worden ist, stehen Gesellschaft und Religion in einem intensiven wechselseitigen Verhältnis zueinander. Diese Erkenntnis setzt allerdings bereits profane gesellschaftliche Räume voraus oder anders ausgedrückt, gesellschaftliche Räume, die nicht mehr gänzlich von Religion ausgefüllt bzw. umschlossen werden. Um die Beziehung von Religion und Gesellschaft als zwei voneinander getrennte Größen, die einander bedingen, betrachten zu können, setzt jene Bedingungen voraus, aus welchen nach Theo Sundermeier die sekundäre Religionserfahrung entsteht. Erst hier umfasst die Religionserfahrung des Menschen nicht mehr alle Bereiche seines Lebens, weshalb von da an Religion als eigenständige Größe wahrgenommen werden kann.⁵⁶ Die Erkenntnis nun, dass Religion eine eigenständige Größe bildet, eröffnet letztlich für den Menschen die Möglichkeit, Religion als eine höchstpersönliche Angelegenheit zu betrachten.⁵⁷ Für den Theologen Rolf Schieder ist daher klar, dass erst mit der Überwindung des Kosmotheismus die freie Glaubensentscheidung des einzelnen Menschen ein zentraler Baustein von Religion wird.⁵⁸

Demgegenüber steht der eng umgrenzte Lebenshorizont der Kleingesellschaft, in welcher alle an derselben Sprache, Kultur, Geschichte sowie denselben Mythen teilhaben. Ähnliches gilt auch für ihre Herkunft und ihre Verwandtschaftsverhältnisse. Sie alle partizipieren am selben einheitlichen kulturellen Erfahrungs- und Beziehungsrahmen, mit dem sie ihre Wirklichkeit bewältigen.⁵⁹ Die gemeinsame Religion hilft in diesem Kontext, indem sie durch ein gemeinsames Zeichen- und Erkenntnissystem von Mythen und Metaphern die komplexe Erfahrungswirklichkeit in einen ontologisch sinnvollen

⁵⁵ SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?, S. 41.

⁵⁶ Vgl. SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?, S. 36 – 37.

⁵⁷ Vgl. Schieder, Rolf, Sind Religionen gefährlich?. Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Berlin² 2011, S. 215; und SUNDERMEIER, Theo, Religion, Religionen, in: MÜLLER, Karl – SUNDERMEIER, Theo [Hgg.], Lexikon missionstheologischer Begriffe, Berlin 1987, S. 418.

⁵⁸ Vgl. SCHIEDER, Rolf, Sind Religionen gefährlich?, S. 28.

⁵⁹ Vgl. SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?, S. 34 – 35.

Deutungsrahmen einbettet und so der Stammes- bzw. Kleingesellschaft hilft, einer komplexen Wirklichkeit nicht hilflos gegenüberzustehen.⁶⁰ Wird dieser Deutungsrahmen durch Krisen oder den Kontakt zu anderen Völkern nicht erschüttert oder zerbricht er nicht daran, wird eben jener Deutungsrahmen durch die Erziehung der Eltern an ihre Kinder unhinterfragt weitergegeben, welche ihn wiederum an die nächste Generation weitergibt.⁶¹

Im Zentrum dieses Deutungssystems steht die Welterfahrung der Stammes- bzw. Kleingesellschaft, in dem eine Trennung in eine jenseitige und eine diesseitige Wirklichkeit, eine Trennung von Immanenz und Transzendenz nicht vorgenommen wird. Jene Trennung zwischen immanent und transzendent ist erst eine Folge der sekundären Religionserfahrung, in der Gott der Welt als ihr Schöpfer gegenübertritt.⁶² In primärreligiös verfassten Gesellschaften hingegen durchwirkt das Göttliche die Welt. Es entspricht der Erfahrung, dass der Mensch in seinem Leben unmittelbar in seiner Existenz von verschiedenen Naturgewalten abhängig ist, die seinem Zugriff entzogen sind, wie etwa sein Jagdglück oder die Fruchtbarkeit des Bodens und beim Vieh in landwirtschaftlich geprägten Gesellschaften.⁶³

Das alltägliche Leben der Menschen im vorindustrialisierten Zeitalter war bestimmt von einer Verkettung und einem Zusammenwirken verschiedenster Mächte, in denen der Mensch eine Ordnung und einen Rhythmus entdeckte und deren korrektes Zusammenwirken über Gedeih und Verderb von ihm und seiner Sippe entschied. Es ist daher auch nicht verwunderlich, dass die Zeit anders aufgefasst wurde als dies heute der Fall ist. So wurde die Zeit nicht nach ihrer Quantität bestimmt, d.h. der Anzahl der Tage, Monate und Jahre, sondern nach ihrer Qualität, d.h. den Ereignissen, welche die Zeit prägten: Man verwendete Bezeichnungen, wie „das Jahr der großen Dürre, das Jahr vor dem Viehsterben, das der guten Ernte, das Jahr, in dem der Alte starb. Nicht mit Nummern versehen blieb die Zeit im Gedächtnis, sondern als böse und gute Zeit, des Segens oder des Schreckens.“⁶⁴ Das Wirken dieser lebensbestimmenden Mächte wurde als komplexes System erfahren, dessen Funktionieren durch die Götter sichergestellt wurde, indem sie

⁶⁰ Vgl. BURKERT, Walter, Kulte des Altertums, S. 37 – 42.

⁶¹ Vgl. BURKERT, Walter, Kulte des Altertums, S. 6.

⁶² Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 63.

⁶³ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten. Zur Kontinuität einer volkstümlich religiösen Vorstellung in Antike und Christentum, in: JbAC (22) 1979, S. 30.

⁶⁴ HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg⁴ 2004, S. 33.

die lebensbestimmenden Gewalten bändigen und in eine Ordnung, einen Kosmos zwingen, in dem menschliches Leben überhaupt möglich wird.⁶⁵ Das Wirken der Götter hatte daher einen unmittelbaren Bezug zum Leben der gesamten Gemeinschaft und konnte für diese entweder Segen oder Verderben bedeuten.

„Die primäre Religionserfahrung ist in ihrer Nichtunterscheidung von Religion und Kultur die Sache einer schlichten, geradezu natürlichen Evidenz. Niemand käme auf den Gedanken, die Existenz der göttlichen Mächte zu leugnen. Sie stehen ja allen vor Augen, in Gestalt von Sonne und Mond, Luft, Wasser, Erde und Feuer, Tod und Leben, Krieg und Frieden. Man kann sie vernachlässigen, kann es an Ehrfurcht fehlen lassen [...], aber man kann die Beziehung zu ihnen weder eingehen noch aufkündigen, die niemals Sache einer inneren Entscheidung ist, sondern in die jeder immer schon unaufkündbar hineingeboren ist.“⁶⁶

Ein entscheidendes Bindeglied zwischen dem Handeln der Menschen und der Götter stellt der Glaube dar, dass die sichtbare und die unsichtbare Welt in all ihren Teilen ein organisches Ganzes bilden, wobei jeder Teil in Wechselwirkung mit den anderen Teilen steht. Der gesamte Kosmos konstituiert anders ausgedrückt einen natürlichen Organismus und jede Handlung, die der Mensch setzt, führt wiederum zu einer Reaktion von eben jenem Organismus.⁶⁷ Jan Assmann spricht daher von der ‚Weltbeheimatung‘⁶⁸ als zentralem Kennzeichen der Primärreligion, deren Ziel es ist, alles Menschliche in eine göttlich vorgefundene Ordnung zu integrieren. Ihren zentralen und unmittelbaren Ausdruck menschlichen Handelns findet diese auf Weltbeheimatung ausgerichtete Religion im Ritus.

Sinn des Ritus ist es, auf das Wirken der Götter bzw. lebensbedrohlichen Mächte des Kosmos einzuwirken, um Unheil abzuwenden oder um Heil für die Gemeinschaft der Betenden zu erbitten.⁶⁹ Im Zentrum des Ritus steht dabei nicht die Intention des Handelnden, sondern vielmehr der Akt, welchen er setzt. So konnte bereits ein unangemessen gesprochenes Wort die vollzogene Kulthandlung ungültig machen.⁷⁰ Es ist daher nicht unverständlich, wenn der Ritus in diesem Sinne nicht als ein Akt einer

⁶⁵ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Religionen des griechisch-römischen Bereichs, in: MANN, Ulrich [Hrsg.], Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis, Darmstadt 1973, S. 125 – 127.

⁶⁶ ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 158.

⁶⁷ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten, S. 30.

⁶⁸ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 20.

⁶⁹ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut-Sündenbock-Eucharistie, Freiburg im Breisgau 2011, S. 9 – 10.

⁷⁰ Vgl. MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1188.

Privatperson verstanden werden kann, sondern vielmehr eine öffentliche Angelegenheit der gesamten Kultgemeinschaft darstellt. Sie hat dafür Sorge zu tragen, dass der Ritus in rechter Weise vollzogen wird, da es sich um einen Akt handelt, welcher über Heil und Verderben der gesamten Gemeinschaft entscheiden kann.

In umgekehrter Weise steht es um den Frevel. „Als Frevel galt nach antikem Volksglauben jede Tat oder Unterlassung gegen die göttlich begründeten Ordnungen des Lebens in Familie und Kultgemeinschaft. Zwischen absichtlicher und unabsichtlicher Tat, zwischen kultisch-ritueller und sittlicher Verfehlung wurde dabei nicht unterschieden.“⁷¹ Hierbei ist, wie beim Ritus, nicht die Intention des Handelnden oder seine Disposition entscheidend, sondern einzig und allein die Handlung und ihre Folge für die Gemeinschaft. Eine ethische Bewertung der Handlung wird hingegen nicht vorgenommen. So starb der Israelit Usa nach biblischer Überlieferung durch den Zorn Gottes, weil er die Bundeslade berührte, obwohl er durch seinen Frevel verhindern wollte, dass diese beim Transport nach Jerusalem durch einen Sturz vom Wagen, den er lenkte, beschädigt wird. (Vgl. 2 Sam 6,1 – 7) Der Fall des Usa ist jedoch keine einmalig biblisch überlieferte Erzählung. Auch die Mythen des römischen und griechischen Kulturkreises kennen ähnliche Erzählungen, nach welchem der Bruch eines Tabus trotz der besten Absicht des Handelnden schädliche Folgen für diesen nach sich zieht. Ilos, welcher der nach der Sage des Vergil, die Stadt Troja gründete, wurde mit Blindheit geschlagen, nachdem dieser ein Abbild der Göttin Athene unerlaubt erblickte und darüber hinaus berührte, um es aus einem brennenden Tempel zu retten.⁷² Sowohl die positive Absicht des Ilos als auch des Usa spielen keinerlei Rolle, als sie einen Frevel begangen haben und mit heiligen Gegenständen direkt in Kontakt kamen. Entscheidend ist der Bruch des Tabus, der die entsprechenden Konsequenzen nach sich zog. „Das Heilige oder [die] heilige Macht ist gleichsam bipolar geladen: sie schadet oder nützt, ohne daß der Mensch eine solche Wirkung durch sein Tun verdient hätte.“⁷³

Dies mag nun im Vergleich zum heutigen Verständnis unverständlich sein, war aber in der damaligen Umwelt kein Sonderfall. Das archaische Recht behandelte Fälle von Rechtsbrüchen nach ihrem objektiven Sachverhalt, weshalb es keine Frage bezüglich der Fahrlässigkeit einer Tat oder des Vorsatzes des Täters gab.⁷⁴ Für den Kirchenhistoriker

⁷¹ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Religionen des griechisch-römischen Bereichs, S. 129.

⁷² Vgl. LESKY, Erna, Blindheit, in: RAC (2) 1954, Sp. 439.

⁷³ SPEYER, Wolfgang, Religionen des griechisch-römischen Bereichs, S. 130.

⁷⁴ Vgl. HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 44.

Arnold Angenendt stellt der Einbruch der persönlichen Ethik, welche nach der Schuld und der Absicht des Einzelnen fragt, eine späte Entwicklung dar. Die Frage der persönlichen Verantwortung steht im Gegensatz zum überkommenen Rechtsdenken, da durch einen Rechtsbruch, egal aus welchen Motiven dieser geschehen ist, eine Verletzung der göttlich fundierten Ordnung erfolgt ist, welche nach einer entsprechenden Sühneleistung verlangt.⁷⁵ Ein Rechtsbruch musste gesühnt werden, dem Täter wurde hingegen nur wenig bis gar keine Beachtung geschenkt.⁷⁶

„Eine durch den Rechtsbruch krank gewordene Welt musste in der Tat kultisch wieder gesund gemacht werden. War das ungebrochene Recht ‚heil‘ und ‚Heil‘ zugleich, so bestand der durch einen Rechtsbruch hervorgerufene Zustand in seiner Entheilung, im ‚Un-heil‘, einer Störung der Beziehung zu Gottheit und Menschen. Das war kein philosophisch gedachter Zustand, der lediglich den Täter betraf und notfalls durch Zeitablauf wieder aus der Welt geschafft wurde. Der unheilstiftende Rechtsbruch fraß sich fort. Er musste so schnell wie möglich beseitigt, der Zorn der Götter musste beschwichtigt, die Ordnung wieder hergestellt werden, sollte nicht die Rechtsgemeinschaft insgesamt Schaden nehmen.“⁷⁷

Dies zeigt, dass letztlich eine Unterscheidung nach heutigem Verständnis in religiöse und weltliche Vergehen nicht vorgenommen wurde. Vielmehr stellte im Grunde jedes Vergehen eine Verletzung der religiös fundierten Ordnung dar und wurde, egal ob das Vergehen eine mehr oder minder starke Nähe zum Heiligen aufwies, kultisch gesühnt. Die Bandbreite an Vergehen, welche in den Bereich der Gotteslästerung gerückt wurden, ist daher reich und umfasste nach der Meinung des Philosophen Aristoteles Handlungen gegen die Götter, gegen übrige Geistwesen, gegen die Toten, gegen die Eltern oder auch gegen das Vaterland.⁷⁸ Für den Historiker Gerd Schwerhoff ist daher klar: „Schon in der klassischen Antike bildete der Gotteslästerer mithin eine Art von asozialem Gegenbild zur richtigen religiösen Praxis. Dennoch blieben die Unterschiede zum Monotheismus, wo das Konzept der Blasphemie seine eigentliche Geburtsstätte hatte, erheblich.“⁷⁹

⁷⁵ Vgl. ANGENENDT, Arnoldt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster² 2007, S. 29 – 30.

⁷⁶ Vgl. HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 43.

⁷⁷ HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 45.

⁷⁸ Vgl. ARISTOTELES, De Virtutibus et vitiis, 1251a30, übersetzt von: SCHMIDT, Ernst, Aristoteles. Über die Tugend, Berlin 1965, S. 8: „Von der Ungerechtigkeit gibt es drei Arten; Gottlosigkeit, Eigennutz, Übermut. Gottlosigkeit ist das falsche Verhalten gegenüber den Göttern und gegenüber den Dämonen und gegenüber den Verstorbenen und gegenüber Eltern und Vaterland.“

⁷⁹ SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 46.

Wie nun aber viele Vorstellungen und religiöse Deutungssysteme der primären Religionserfahrung mit Auftreten der sekundären Religionserfahrung wie bereits oben beschrieben nicht einfach verschwinden, so existieren zwei Vorstellungen der primären Religionserfahrung in der sekundären Religionserfahrung des Monotheismus weiter. Einerseits ist dies die Vorstellung vom Zorn einer Gottheit und andererseits die Aufgabe des Herrschers, den Frieden mit den Göttern, also die ‚pax deorum‘, mittels staatlicher Mittel zu garantieren. Diese beiden Punkte entfalteten mitunter eine erhebliche geschichtliche und gesellschaftliche Wirkung, indem sie Begründungsstränge für einen Umgang mit Gotteslästerern lieferten, in der auch die Todesstrafe als gerechte, bisweilen notwendige Strafe erschien.

4.3. Der Zorn der Götter

Die Bilder vom Zorn der Götter und ihrer Vergeltung sind in den Mythen mannigfaltig und über die kulturellen Grenzen von Römern, Griechen, Juden oder anderen Völkern reich bezeugt. Man denke an die Folgen des Frevels des Königs der Griechen Agamemnon in der Ilias, der den Priester des Apollon, Chryses, beleidigt hatte, weil dieser seine Tochter Chryseis aus dem Heerlager der Griechen befreien wollte. Das Heer der Griechen wurde daraufhin mit einer neuntägigen Seuche durch den zürnenden Gott Apollon gestraft, der viele Griechen zum Opfer fielen (Vgl. Ilias, 1, 8 – 53). In ähnlicher Weise drohte der Prophet Ezechiel den Nachbarvölkern Israels den Zorn Gottes an, weil deren Vorfäder sich an Israel versündigt hatten: „Ich will jetzt meine Hand gegen die Philister ausstrecken, ich will die Kereteer ausrotten und die übrigen Völker an der Küste vernichten. Ich nehme an ihnen gewaltige Rache mit grimmigen Strafen. Dann werden sie erkennen, dass ich der Herr bin, wenn ich mich an ihnen räche“ (Ez 25, 16b – 17). Der Held der Aeneas und das verbliebene Volk der Troer wiederum mussten nach der Sage des Vergil während ihrer Reise nach Latium vielerlei Beschwerden und Mühen auf sich nehmen, weil die verschmähte Gottheit Juno dem Volk der Troer aufgrund des Wahlspruches des Prinzen Paris: „Wer nun die Schönste sei?“, zürnte (Vgl. Aeneis 1, 23 – 33).⁸⁰

⁸⁰ Ein ähnliches Bild zeichnet auch die Ilias. Vgl. HOMER, Ilias 24, 25 – 30, übersetzt von: RUPÉ, Hans, Ilias. Griechisch – deutsch, Berlin 2013, S. 819:

„Allen andern gefiel der Plan, doch nimmer der Here
Noch dem Poseidon, noch auch des Zeus blauäugiger Tochter,
Sondern sie haßten, wie stets schon zuvor, die heilige Troja,
Priamos auch und sein Volk, nur wegen der Frevel des Paris,

Auffällig bei allen drei Beispielen ist, dass durch die Tat eines Einzelnen oder eines frühen und bisweilen mythischen Vorfahren der Zorn einer Gottheit entbrennt und dieser sich gegen den gesamten Personenverband richtet, dem der einzelne oder seine Nachfahren zugeordnet wird. Das gesamte Volk muss für die Tat eines Einzelnen büßen bzw. die Nachfahren werden wegen der Frevel ihrer Vorfahren bestraft. Auf die Tat folgen schwere Naturkatastrophen wie Stürme oder Epidemien oder es brechen Kriege aus, in welchen die Gottheit die Heimat des Übeltäters zu zerstören sucht. Diese Vorstellung, dass ein ganzes Volk für die Tat eines Einzelnen bestraft wird, scheint nach heutigen Maßstäben ungerecht und unverständlich. Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Tat eines Einzelnen und seinem Volk, dem er angehört, der diese Vorstellung des Zornes einer Gottheit rechtfertigen würde?

Oft wird mit dem Bild des göttlichen Zorns das Prinzip des kausalen Fehlschlusses „post hoc, ergo propter hoc“ in Verbindung gebracht, was bedeutet, dass die Menschen in der vorwissenschaftlichen Zeit zwei voneinander unabhängige Ereignisse in Verbindung brachten, weil diese in einem vorhergehenden Geschehen, nicht über die notwendigen wissenschaftlichen Kenntnisse verfügend, irrtümlich den Grund für das nachfolgende Ereignis zu entdecken meinten.⁸¹ Dies scheint auf den ersten Blick, auch der homerischen Dichtung der Ilias zu entsprechen, da der König der Griechen Agamemnon durch seinen Frevel den Zorn des Apollon hervorruft, weshalb dieser wiederum das Heer der Griechen mit einer Seuche straft. Eine Krankheit, welche nach heutigem Wissen durch möglicherweise einseitige Ernährung während der langen Schiffsreise oder schlechter hygienischer Zustände im Heerlager begünstigt bzw. ausgelöst worden sein könnte, wird mit der Verfehlung eines Königs an einem Priester dem dadurch erregten Zorn einer Gottheit in Verbindung gebracht. Außergewöhnliche natürliche Ereignisse wie Regen oder Sonnenschein bzw. das Ausbleiben solcher werden aufgrund mangelnden Wissens auf den Menschen hin umgedeutet. „Je nachdem, ob das Gewissen durch gutes Verhalten beruhigt oder das Schuldgefühl durch Frevel geweckt worden ist, bezieht der Mensch des vorwissenschaftlichen Denkens auffallende Erscheinungen in der Natur auf sich und deutet ein Post hoc zu einem Propter hoc um.“⁸²

Weil er die Götterinnen kränkte, als diese im Hof ihn besuchten,
Sie aber pries, die zu Willen ihm war in verderblicher Wollust.“

⁸¹ Vgl. LÉVY-BRUHL, Lucien, Das Gesetz der Teilhabe, in: PETZOLDT, Leander [Hrsg.], Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978, S. 5.

⁸² SPEYER, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten, S. 30.

Diese Erklärung mag auf den ersten Blick ausreichend wirken, lässt jedoch bei genauerer Betrachtung einige Fehlstellen offen. So kann durch sie nicht erklärt werden, weshalb nun der Fluch des Gottes Apollon Agamemnon als frevelnde Person nicht trifft, hingegen das Heer der Griechen für seine Taten büßen muss. Greift man darüber hinaus die drohenden Worte des Propheten Ezechiel auf, in welchen er den Nachbarvölkern Israels den Zorn Gottes für ihr weit zurückliegendes Tun androht,⁸³ ist es schwer, einen unmittelbaren Bezug zwischen der vermeintlichen Strafe und dem begangenen Unrecht herzustellen. Welche Deutung der Welt lässt den größten Teil eines Volkes für die Tat eines einzelnen Individuums einstehen und schafft es darüber hinaus, Geschehnisse in Verbindung zu setzen, die bereits eine oder mehrere Generationen zurückliegen?

Es darf daraus gefolgert werden, dass sich hinter diesem Verständnis von Schuld und ihren Folgen eine Weltsicht verbirgt, die nicht nur den einzelnen Menschen durch ein Vergehen als schuldig ansieht, sondern den gesamten Personenverband, dem er angehört, als verantwortlich betrachtet. Damit treffen die Folgen der Schuld wie eine Seuche eben nicht nur jenen, welcher die Tat begangen hat, sondern auch die Gemeinschaft, in der sie verübt worden ist. Die Folgen des Frevels sind für die Gemeinschaft wie eine Art Krankheit, mit der sich jeder, der mit dem Freveler in Kontakt gerät, infiziert.⁸⁴ Der Ethnologe und Philosoph Lucien Lévy-Bruhl versuchte, dies mit dem Begriff ‚Gesetz der Teilhabe‘ zu beschreiben.⁸⁵ Der Theologe und Religionsphilosoph Carl Heinz Ratschow wiederum bezeichnete es als die ‚Unio magica‘⁸⁶ und der Altphilologe sowie Religionshistoriker Wolfgang Speyer verwendete hierzu den Begriff der ‚Allverwandschaft‘⁸⁷. Alle drei Begriffe versuchen zu umreißen, dass zwischen den Individuen und dem Volk, dem sie angehören, eine Wesensgemeinschaft besteht, die mehr umfasst als eine gemeinsame kulturelle Prägung. Das Individuum ist vielmehr in eine Gemeinschaft mit seinen tatsächlichen oder mythischen Vorfahren und dem Land mit seiner Flora und Fauna, in dem seine Vorfahren und es leben, rückgebunden und verkörpert diese Einheit in seinem Sein auch.

„Jedes Individuum ist zugleich dieser oder jener jetzt lebende Mann, diese oder jene jetzt lebende Frau und dieser oder jener (menschliche oder halbmenschliche) Vorfahre, der in den

⁸³ Vgl. POHLENZ, Max, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909, S. 1.

⁸⁴ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1165.

⁸⁵ Vgl. LÉVY-BRUHL, Lucien, Gesetz der Teilhabe, S. 1 – 26.

⁸⁶ Vgl. RATSCHOW, Carl Heinz, Magie und Religion, Gütersloh 1955, S. 27 – 87.

⁸⁷ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Religionen des griechisch-römischen Bereichs, S. 128 – 129.

mythischen Zeiten [...] lebte, so wie er auch gleichzeitig sein Totem ist, d.h., so wie er auf mythische Weise am Wesensgehalt der Tier- und Pflanzenart teilhat, deren Name er trägt. Das Hilfsverb ‚sein‘ [...] wird hier nicht in dem in unseren Sprachen üblichen Sinn einer Kopula verwendet. Es bedeutet etwas anderes, es bedeutet mehr. Es umschließt die Kollektiv-Vorstellung und das Kollektiv-Bewußtsein einer gelebten Teilhabe, einer Art Symbiose durch Wesensgleichheit.“⁸⁸

Dieses Kollektivbewusstsein ist so stark ausgeprägt, dass zwischen dem Individuum und dem Kollektiv keine wirkliche Trennung mehr stattfindet bzw. von beiden Größen kein nennenswerter Unterschied mehr wahrgenommen wird. So verkörpert das Individuum das Kollektiv in seiner Gänze und das Kollektiv gibt dem Individuum wiederum Anteil an seinem Wesen, damit es wahrhaft sein bzw. leben kann.⁸⁹

Der Rechtshistoriker Hans Hattenhauer macht entsprechend deutlich, dass das archaische Recht nicht auf ein bestimmtes Territorium bezogen war, sondern durch den Personenverband der Sippe begründet wurde. Die Sippe war Träger des Rechts und aller Pflichten. Dem Individuum wurde nur Anteil am Recht der Sippe gegeben, insoweit ihm dies durch den Akt der Anerkennung gewährt wurde.⁹⁰ Nach außen hin war die Sippe als Gemeinschaft für den Rechtsbruch verantwortlich und musste für die Taten ihrer Mitglieder Buße leisten, da, wie im vorherigen Kapitel beschrieben, wieder durch einen Akt der Buße der Rechtsfrieden wiederhergestellt werden musste, um Unheil von der Sippe abzuwenden. War jedoch der Rechtsbruch zu groß, um von der Sippe wieder gesühnt zu werden oder hatte der Einzelne durch Rechtsverletzung seine eigene Sippe gefährdet, bestand für die Sippe die Möglichkeit, den Einzelnen aus dem Sipperverband zu entlassen.⁹¹ Die Sippe und der Einzelne gingen dadurch ihrer gegenseitigen Verpflichtungen verlustig und standen sich nunmehr als Fremde gegenüber, weshalb die Sippe für die zu leistende Buße nicht mehr verantwortlich war.⁹²

Die „*Unio magica*“ bzw. das „Gesetz der Teilhabe“ endet für den magisch denkenden Menschen nun aber nicht an der Grenze seines Personenverbandes, dem er zugehört, sondern die Verbindung erstreckt sich in weiterer Weise auf die ihn umgebende Natur. Die Natur wird nicht einfach als ein Raum mit statischen Prozessen erfahren, die durch Beobachtung und Abstraktion in Naturgesetze gegossen werden könnten. Sie wird anders

⁸⁸ LÉVY-BRÜHL, Lucien, Das Gesetz der Teilhabe, S. 12.

⁸⁹ Vgl. LÉVY-BRÜHL, Lucien, Das Gesetz der Teilhabe. S. 17.

⁹⁰ Vgl. HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 49.

⁹¹ Vgl. HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 55.

⁹² Vgl. HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 54.

erfahren, nämlich „als ein bewegtes Ganzes von mythischen Wirkungen und Gegenwirkungen, für die die Objekte, die Lebewesen und die Phänomene nur Werkzeuge und Ausdruckmittel sind[.]“⁹³ Die Natur wird als ein dynamischer Raum erfahren, mit dem der Mensch auf mythischer Ebene eine personale Verbindung teilt und mittels dieser in Interaktion treten kann. Anders ausgedrückt, teilen der Mensch und seine Sippe mit der Natur eine ganz persönliche und von anderen Menschen bzw. Sippen verschiedenartige Beziehung zur Natur, die wiederum einzigartig auf die verschiedenen Menschen oder Sippen reagiert.

Für den Staatsrechtler Hans Kelsen zeichnet sich der Naturbegriff eines magisch denkenden Menschen durch die soziale Deutung von Naturprozessen aus, der deshalb keine Naturgesetze kennt. Die natürlichen Prozesse werden vielmehr als Handlungen von Wesen begriffen, die wie der Mensch über einen eigenen Willen und Verstand verfügen und mit denen der Mensch in Verbindung treten kann.⁹⁴ Geschieht daher etwas in der Umwelt des magisch denkenden Menschen, so fragt dieser nicht nach der Ursache im Sinne einer Erstursache, durch welche die Ereigniskette in Bewegung gesetzt wurde, sondern nach der Person, die das Ereignis verursacht hat und nach den Gründen, weshalb das wirkmächtige Wesen so oder anders gehandelt hat.⁹⁵ Dem wirkmächtigen Wesen wird dabei unterstellt, dass es wie der Mensch aus Motiven wie Zorn, Liebe oder Eifersucht heraus handelt.⁹⁶ Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich der magisch denkende Mensch bei etwaigem Fehlverhalten vor der Strafe eines übermächtigen Wesens fürchtet, welches Gewalt über die Naturkräfte verfügt, und er darum bemüht ist, Freundschaft bzw. Wohlwollen zwischen ihm und diesem Wesen herzustellen. Kelsen schreibt daher:

„Was wir ‚Natur‘ nennen, ist für den Primitiven nicht, wie für den Zivilisierten, eine von der Gesellschaft verschiedene Sphäre. Auch dieser Dualismus existiert für den Primitiven noch nicht. Und noch viel weniger begreift er die Gesellschaft – wie moderne Soziologen – als einen Teil der Natur; sondern gerade umgekehrt: die Natur als ein Stück der Gesellschaft.“⁹⁷

Die „Unio magica“ und das „Gesetz der Teilhabe“ machen deutlich, in welch dichtem Beziehungsnetz der magisch denkende Mensch in seiner Deutung der Welt lebt und vor dem er sich in seinem Handeln zu rechtfertigen hat. Auf Basis dieser Vorstellung kann

⁹³ LÉVY-BRUHL, Lucien, Das Gesetz der Teilhabe, S. 20.

⁹⁴ Vgl. KELSEN, Hans, Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung, Chicago 1941, S. 37 – 40.

⁹⁵ Vgl. KELSEN, Hans, Vergeltung und Kausalität, S. 41 – 45.

⁹⁶ Vgl. KELSEN, Hans, Vergeltung und Kausalität, S. 45 – 46.

⁹⁷ KELSEN, Hans, Vergeltung und Kausalität, S. 46.

erahnt werden, wie sehr die Furcht vor den Göttern als übermenschliche Wesen die Menschen jener Zeit bewegt haben muss und welche lebendige Rolle die Götter oder andere mythische Wesen im gesellschaftlichen Raum eingenommen haben. Dennoch bleibt diese Vorstellungswelt für den modern denkenden Menschen, der in erster Linie nach Ursache und Wirkung fragt, etwas Fremdes und Unverständliches, wenn natürliche Vorgänge nicht nach ihren kausalen Zusammenhängen befragt werden, sondern hinter den Ereignissen Motive wie Vergeltung oder Rache vermutet werden. Der magisch denkende Mensch lebt in einer durch und durch personal strukturierten Welt, in der jede Handlung eine Auswirkung auf dieses dichte Beziehungsgefüge hat. Wo alles als soziale Norm begriffen wird, muss entsprechendes Handeln die Folge sein oder es drohen Konsequenzen. Genau dies musste auch der griechische König Agamemnon erfahren, als er den Priester des Apollon Chryses beleidigte. Alle Personen, die mit ihm als Untertanen und Soldaten verbunden waren, wurden für seine Taten bestraft. Ein jeder ist für Heil oder Unheil der Sippe verantwortlich, sei es nun ein Bauer, ein Soldat oder vor allem ein König.

4.4. Die „*pax deorum*“ als Aufgabe des Herrschers

Wie nun Individuum, Gesellschaft, Natur und Götter in vormoderner Zeit auf das Engste verwoben sind, so gilt dies auch für die gesellschaftliche Ordnung, in welcher der einzelne lebt und für den Staat mit seinen jeweiligen Akteuren: etwa dem König, der Beamten- und der Priesterschaft. Der reine Privatmensch, der ohne staatliche Gemeinschaft lebte, galt in der Antike als etwas Absonderliches und beinahe Verstümmeltes, weil ihm nach antiker Auffassung zur vollen Entfaltung seiner menschlichen Natur die staatliche Gemeinschaft fehlte. Einen Eindruck kann das lateinische Wort ‚privatus‘ vermitteln, was von vielen üblicherweise ‚als Privatmann lebend‘⁹⁸ übersetzt werden darf, aber auch die Bedeutung von ‚beraubt‘⁹⁹ annehmen kann. Der Mensch lebte ganz in und aus der staatlichen Ordnung, die mehr als eine rein innerweltliche Organisation mit Gesetzen für ein gelingendes Zusammenleben aufgefasst wurde. Der griechische Philosoph Aristoteles ist sogar so weit gegangen, zu behaupten, dass derjenige Mensch, welcher keiner staatlichen Gemeinschaft bedarf, sei es nun aus Selbstgenügsamkeit oder weil er nicht

⁹⁸ Vgl. HAU, Rita, Pons, S. 720.

⁹⁹ Vgl. HÖFLER, Otto, Staatsheiligkeit und Staatsvergottung, in: BECKER, Hans-Jürgen, et. al. [Hgg.], Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschrift für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag, Aalen 1976, S. 116.

fähig ist, darin zu leben, entweder einer Gottheit oder einem Tier gleichkommt. Der Philosoph ging aber noch weiter, indem er folgerte, dass der Staat nicht das Produkt eines freien menschlichen Willens ist, sich zu dieser oder jener staatlich verfassten Gemeinschaft zusammenzuschließen, sondern der Staat von Natur aus vor jedem menschlichen Entscheid besteht.¹⁰⁰ Wer aber war nun nach antiker Auffassung Stifter des Staates, insbesondere seiner Repräsentanten und Gesetze, und weshalb wurde dieser für das menschliche Leben als derart notwendig angesehen?

Als Stifter des Staates und der in ihm herrschenden Gesetze, in denen damals wie heute die gesellschaftliche Ordnung ihren Ausdruck findet, galten die Götter, die auch wiederum den Bestand des Staates mit seinen Institutionen und Repräsentanten garantierten, sowie etwaige Verletzungen von Gesetzen sanktionierten.¹⁰¹ „Gerade in Griechenland bildete die Religion die stete Triebfeder für den Aufstieg des klassischen Kulturlebens. Aus ihr heraus, aus dem alten Göttermythos bildeten sich erst Staat und Recht.“¹⁰² Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Göttervater Zeus in der Ilias als Stifter und Hüter des Rechts angesehen wurde und die Richter als irdische Verwalter seines Rechtes, wenn sie ungerechte Urteile fällten, mit seinem Zorn zu rechnen hatten. (Vgl. Ilias, 16, 384 – 389)

In ähnlicher Weise zeugt eines der ältesten erhaltenen Gesetzbücher der Menschheit vom religiösen Charakter des Rechtes, indem dieses mit einer absteigenden Genealogie der babylonischen Götter beginnt, durch welche Hammurabi als König von Babylon eingesetzt wird und in deren Auftrag er das daran anschließende Gesetzeswerk erlässt.¹⁰³ Die Götter garantieren am Ende der Stele den Bestand des Gesetzeswerkes, indem schwerwiegende Konsequenzen angedroht werden, die für jeden gelten, sei er nun der König eines ganzen Landes oder nur der Herrscher einer Stadt.¹⁰⁴ Dies stellt einen bemerkenswerten Umstand dar, da der Codex Hammurabi in seinen Normen auf die Auflistung von ausdrücklichen Religionsdelikten zum Schutz der Götter verzichtet. Die Begründung des Rechts aber und die Androhung von Strafe durch die Reichsgötter an jeden, der wagt dieses zu verändern, lässt die darin aufgeführten Normen als Vergehen

¹⁰⁰ Vgl. ARISTOTELES, Politik, 1253a, übersetzt von: SCHÜTRUMPF, Eckart, Aristoteles. Politik, Hamburg 2012, S. 6 – 7.

¹⁰¹ Vgl. SCHILLING, Werner, Recht und Religion, Schorndorf 1957, S. 15 – 16.

¹⁰² WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts [Dissertation Universität Breslau] 1928, S. 4.

¹⁰³ Vgl. EILERS, Wilhelm, Die Gesetzesstele Chammurabis. Gesetze um die Wende des dritten vorchristlichen Jahrtausends, Leipzig⁵ 1932, S. 12 – 16.

¹⁰⁴ Vgl. EILERS, Wilhelm, Die Gesetzesstele Chammuarbis, S. 54 – 63.

gegen die Götter und ihre Ordnung erscheinen.¹⁰⁵ Dies stellt keine Ausnahme dar, wenn man seinen Blick auf das Römische Recht wirft. Obwohl dieses in seinem Strafrecht mit zunehmender Rechtsentwicklung kein eindeutiges Religionsdelikt mehr kannte, sind dennoch im Römischen Recht Überreste vorhanden, die von ursprünglichen vorhandenen Sakraldelikten und einem zugehörigen Sakralprozess zeugen. So entschied bei einem der letzten Überreste der Sakraldelikte der ‚pontifex maximus‘ in späterer Zeit über die Strafe der unkeusch gewordenen Vestalinnen und deren Freier.¹⁰⁶

Ein letztes hier genanntes Zeugnis ist die aus dem etruskischen Kulturkreis stammende Weissagung der Nymphe Vegoia an den Etrusker Arruns Veltymnus,¹⁰⁷ die Teil einer Schöpfungsgeschichte ist, in welcher sich der Gott Jupiter einerseits für die Begrenzung der landwirtschaftlichen Flächen und der damit einhergehenden Eigentumsrechte verantwortlich zeigt und andererseits diese von ihm gesetzten Grenzsteine als Begrenzung der Flächen durch Fluchandrohung schützt. Eine besondere Bedeutung erlangte die Weissagung während der Zeit der gracchischen Bodenreformen im 2. Jahrhundert vor Christus, da in jener Zeit die Fragen über die rechtmäßigen Besitzrechte an Grund und Boden drängend wurden.¹⁰⁸ Es zeigt sich, wie in Krisenzeiten, in denen vermeintlich angestammte Rechte bedroht sind, auf eine göttliche Stiftung rekurriert und der Bestand der Rechte durch die Androhung von göttlichen Flüchen zu sichern versucht wurde, obwohl das Römische Recht eine derartige Einrichtung nicht oder nicht mehr kannte.

Um einen Eindruck zu vermitteln, was es für den Menschen in der Antike bedeutet, den Gottesfrieden zu gewährleisten, soll die hier folgende Weissagung der Vegoia aufgeführt werden:

„Wisse, daß das Meer vom Himmel geschieden wurde. Als Jupiter das Gebiet von Etrurien für sich beansprucht hatte, befahl und gebot er, daß die Ebenen vermessen und die Felder begrenzt würden. Da er die Habgier der Menschen und ihr Verlangen nach Grundbesitz kannte, wollte er, daß alles durch Grenzsteine gesichert sei. [...] Aber wer an ihnen röhrt und sie verändert, um seinen Besitz zu erweitern und den der anderen zu schmälern, wird wegen seines Vergehens von den Göttern bestraft werden; wenn Sklaven es tun, werden sie in noch härtere Sklaverei fallen; wenn der Herr dieses Vergehen gutheiñt, wird seine Familie erlöschen und

¹⁰⁵ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 2 – 3.

¹⁰⁶ Vgl. MOMMSEN, Theodor, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, in: HZ (64) 1890, S. 391 – 393.

¹⁰⁷ Vgl. DE GRUMMOND, Nancy Thomson, Etruscan Myth, Sacred History, and Legend, Philadelphia 2006, S. 29.

¹⁰⁸ Vgl. HEURGON, Jacques, Die Etrusker, Düsseldorf 2004, S. 327 – 328.

sein ganzes Haus untergehen. Diejenigen, die Grenzsteine versetzt haben, werden von schlimmen Krankheiten und Wunden heimgesucht werden und die Körperfunktion verlieren; die Erde wird von häufigen Unwettern und Stürmen, die sie erschüttern, verwüstet werden. Die Ernten werden oft verderben und von Regen und Hagel zerstört werden, unter starker Hitze verbrennen oder vom Rost verzehrt werden. Viel Zwietracht wird es im Volke geben. Wisse, daß solche Strafen kommen werden, wenn du dieses Verbrechen begehst. Sei deshalb nicht ungläubig und lügnerisch. Senke unsere Lehren in dein Herz.“¹⁰⁹

Zentraler Inhalt der Weissagung ist die Unantastbarkeit der Grenzen. Die Grenzziehung, die in historischer Zeit vorgenommen worden ist, hat als Vorbild die in mythischer Zeit vorgenommene Grenzziehung, nachdem Meer und Land voneinander geschieden wurden. Stifter und Hüter dieser Grenzziehung ist dem Text zufolge der Gott Jupiter, weshalb jeder mit seinem Zorn zu rechnen hat, der auf unrechtmäßige Weise die Grenzen zum Schaden seines Nächsten zu verändern sucht. In Form von bedingt ausgesprochenen Flüchen werden als Folge des göttlichen Zornes Jupiters eine Reihe von Naturkatastrophen und Krankheiten genannt, welche nicht nur denjenigen treffen sollen, welcher die Grenzsteine versetzt, sondern darüber hinaus all jene, welche mit ihm und seiner Tat in Kontakt stehen. Die Weissagung der Vegoia ist mit ihrem Inhalt und ihrer Form in der alten Tradition des archaischen Rechts verortet, welches mittels von angedrohten Flüchen, das vorher beschriebene Rechtsgut zu schützen sucht.¹¹⁰ Ein weiterer Beleg sind die verwendeten Grenzsteine, welche durch ihre Form von einem alten beinahe magisch durchwirkten Verständnis zeugen. „In Etrurien hatten die Grenzsteine oft die Form eines Phallos. Sie sollten wohl zunächst wie der Fluch apotropäisch wirken, sodann aber die Fruchtbarkeit des Landes steigern (euergetische Wirkung).“¹¹¹

¹⁰⁹ BLUME, Friedrich – LACHMANN, Karl – RUDORFF, Adolf [Hgg.], Die Schriften der römischen Feldmesser, Bd. 1, Berlin 1848, S. 350 – 351, übersetzt von: HEURGON, Jacques, Die Etrusker, S. 327: „Scias mare ex aethera remotum. cum autem Iuppiter terram Aetruriae sibi uindicauit, constituit iussitque metiri campos signaque agros. sciens hominum anaritiam vel terrenum cupidinem, terminis omnia scita esse voluit. [...] sed qui contigerit moveriturque, possessionem promovendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis. si serui facian, dominio mutabuntur in deterius. sed sic conscientia dominica fiet, caelerius domus extirpabitur, gensque eius omnis interierit. motores autem pessimis morbis et vulneribus efficientur membrisque suis debilitabuntur. tamen etiam terra a tempestatibus vel turbinibus plerumque labe movebitur. fructus saepe ledentur decutienturque imbribus atque grandine, caniculis interient, robigine occidentur. multae dissensiones in populo. fierie haec sictote, cum talia sclera committuntur. propterea neque fallay neque bilingius sis. disciplinam pone in corde tuo.“

¹¹⁰ Vgl. Speyer, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten, S. 35.

¹¹¹ SPEYER, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten, S. 35.

Das Beispiel der Weissagung der Vegoia und der etruskischen Grenzsteine lässt ein zentrales Motiv des archaischen Rechtes durchscheinen. Es geht um die Vorstellung von Fluch und Segen als Folge des Rechtsbruches bzw. der Einhaltung des Rechtes. Wie bereits im vorherigen Kapitel beschrieben, wird dies als Folge des Tun-Ergebnis-Zusammenhangs verstanden, in der die heilige Macht als bipolar wahrgenommen wird. Der Umgang mit dem Heiligen kann einerseits Heil, aber auch Unheil bedeuten, wobei im Kontext des archaischen Rechts ein Ausgleichsdenken tragend wird.¹¹² Das durch den Rechtsbruch entstandene Unheil wirkt innerweltlich durch einen Fluchzustand fort, d.h. einen lebensverneinenden, von Krankheit und lebenswidrigen Bedingungen geprägten Zustand. Das durch die Befolgung des Rechts bestehende Heil drückt sich wiederum durch einen Segenzustand aus, d.h. einen lebensförderlichen, von Überfluss und Fruchtbarkeit geprägten Zustand.

Um dem Fluch, welcher die Menschen im Zusammenhang mit einem Rechtsbruch trifft, in rechter Weise begegnen zu können, besteht für die Gemeinschaft die Möglichkeit, sich sicher wieder mit der heiligen Macht zu versöhnen, indem sie selbst einen Fluch über den Frevler spricht und ihn so aus seiner Mitte bannt.¹¹³ „Hauptaufgabe des F[luches] in der magisch-sakralen Kultur ist es demnach, das gestörte Gleichgewicht zwischen den Menschen u[nd] der hl. Macht sowie zwischen den Menschen untereinander wiederherzustellen.“¹¹⁴ Es verwundert daher nicht, dass der unter Bedingungen ausgesprochene Fluch ein probates Mittel in der Rechtssetzung war, um einerseits einen möglichen Rechtsbruch zu verhindern, indem den Menschen die Konsequenzen ihrer Tat vor Augen geführt wird, und andererseits die erwähnten Rechtsgüter durch die Furcht vor den Göttern zu schützen, nämlich dort, wo der antike Staat nicht in der Lage ist, selbst für einen ausreichenden Rechtsschutz zu sorgen.¹¹⁵

Da nun bis in die Spätantike Staat und Religion eine Einheit bildeten,¹¹⁶ rückten die staatlichen Ämter, wie das des Königs, der Beamten oder der Priester in die Sphäre des Göttlichen und wurden zum Garanten von Segen oder Fluch für das Volk. Der Mediävist Otto Höfler geht so weit in seiner Behauptung, dass die germanischen Könige „primi inter pares“ gewesen seien, da sie wie das Volk göttlichen Ursprungs sind und als Nachfahren

¹¹² Vgl. SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1161.

¹¹³ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1167 – 1168.

¹¹⁴ SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1161.

¹¹⁵ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1168 - 1169.

¹¹⁶ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Gottesfeind, in: RAC (11) 1981, Sp. 999.

des ersten Abkömmlings ihres Volkes als Repräsentanten des göttlichen Ahnherrn stellvertretend wirken,¹¹⁷ womit nicht nur die staatlichen Akteure in die Sphäre des Göttlichen rückten, sondern die gesamte staatliche Gemeinschaft. Alle politischen Ordnungen mit einer „kosmotheologischen Fundierung [verbindet] eine Sakralisierung der Macht, d.h. eine Ordnung, die zugleich religiös und politisch ist.“¹¹⁸

Besonders die Person des Königs wurde mit der Vorstellung des Segens verbunden, da Menschen, welche gesellschaftlich, politisch oder kultisch höher standen als der Durchschnitt, zugemessen wurde, dass diese in ihrem Tun im Guten wie im Schlechten eine größere Wirkung auf die heilige Macht ausüben konnten.¹¹⁹ In anderer Weise kann diese Vorstellung als Königsheil bezeichnet werden, durch dessen göttlich hergeleitetes Geblüt er für seinen Stamm und all seine Untergebenen für Fruchtbarkeit bei Vieh, Land und Menschen sorgt.¹²⁰ So bestand für die Römer kein Zweifel, dass durch Kaiser Augustus nicht nur die Zeit der Bürgerkriege ein Ende fand, sondern auch die glücklichen Umstände auf ihn zurückzuführen seien, d.h. aufgrund seines Wirkens gewährte die Natur den Menschen günstige Bedingungen zum Leben, zum Ackerbau und zum Handel.¹²¹ Der Dichter Hesiod wiederum erläutert eindrücklich am griechischen Wort „εἰρήνη“, wie viel mehr der Begriff Frieden in der griechischen Kultur bedeutete. Er drückte neben der Abwesenheit von Krieg jene Segensfülle aus, welche der König durch seine gerechten Taten an den Göttern seinem Volk erwiesen hat.¹²²

„Die aber jedem sein Recht, dem Fremden und Heimischen, geben
ganz und gerad und sich nirgends vom Pfad des Rechten entfernen,
denen gedeiht die Stadt, die Menschen blühen darinnen,
Friede liegt über dem Land und nährt die Jugend, und niemals
drückenden Krieg verhängt über sie der Weitblick Kronions.
Auch kein Hunger verfolgt gerade richtende Männer,
Schaden bleibt ihnen fern, nur Glück erblüht ihren Werken.
Reiche Nahrung trägt ihnen die Erde, die Eiche am Berghang
oben trägt sie die Früchte und weiter unten die Bienen.
Unter der Last ihrer flockigen Wolle schwanken die Schafe.

¹¹⁷ Vgl. HÖFLER, Otto, Staatsheiligkeit und Staatsvergottung, S. 124.

¹¹⁸ ASSMANN, Jan, Ma`at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 30.

¹¹⁹ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten, S. 31.

¹²⁰ Vgl. HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 56.

¹²¹ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten, S. 32.

¹²² Vgl. FUCHS, Harald, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei, Berlin 1926, S. 169.

Und die Frauen gebären den Vätern ähnliche Kinder.
Dauernd blühn und gedeihn sie im Glück, und niemals auf Schiffen
fahren sie fort, und Frucht trägt üppig der spendende Acker.“¹²³

Wie es nun Aufgabe des Königs ist, einen allgemeinen Segenszustand für sein Volk durch sein Tun herbeizuführen, so ist es in umgekehrter Weise seine Aufgabe auf etwaige Fluchzustände zu reagieren und nötigenfalls den Frevler, der durch seinen Rechtsbruch den Fluchzustand herbeigeführt hat, zu bestrafen. Wie im vorherigen Kapitel erläutert, zielt die Strafe dabei nicht auf den Frevler als Person, sondern auf den zu sühnenden Unheilszustand ab, welchen er durch sein Tun angerichtet hat und der nach einer seinem Frevel entsprechenden Buße verlangte. Der Tod des Frevlers wurde im Bußakt billigend in Kauf genommen, zielte jedoch nicht darauf ab, ihn zu töten. Erfolgte eine unmittelbare Tötung des Frevlers, wurde dies immer außerhalb der Stadtgrenze getan, um nicht mit den Überresten des Frevlers in Kontakt zu geraten.¹²⁴ Im letzten Sinne war aber eine Buße des Frevels unumgänglich, richtete sich doch dieser nach archaischem Verständnis gegen das vitale Wohl der staatlichen Gemeinschaft und gegen seine Institutionen. „Indem [...] politische und religiöse Ordnung identisch sind, bleibt eine Trennung von Religion und Herrschaft ganz undenkbar. Ja umgekehrt: jeder Verstoß gegen König und Staat ist ein Religionsvergehen“¹²⁵ und jedes Religionsvergehen ist ein Verstoß gegen König und Staat.

¹²³ HESIOD, Werke und Tage, 224 – 236, übersetzt von: SCHIRNDING, Albert von, Theogonie. Werke und Tage. Griechisch – deutsch, Berlin⁵ 2012, S. 98 – 101:

„οἱ δὲ δίκας ξείνοιβι καὶ ενδήμοισι διδοῦσιν
ιθείας καὶ μὴ τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ'
εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς'
οὐδέ ποτ' ιθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἀτῇ, θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὕρεσι δὲ δρῦς
ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσσῃ δὲ μελίσσας'
εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασιν'
τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἑοικότα τέκνα γονεῦσιν'
θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές οὐδ' ἐπὶ νηῶν
νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.“

¹²⁴ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1187.

¹²⁵ ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 28.

5. Religiöse Polemik als Mittel der Abgrenzung

5.1. Assmanns Mosaische Unterscheidung

Wer in der Bibel blättert, findet ohne große Suche ein Gottesbild vor, welches in seiner Beziehung zum Volk Israel von einer radikal gefühlvollen Sprache gekennzeichnet ist. Der Eine Gott des Volkes Israels wird einerseits als ein liebender Gott beschrieben, der sein Volk wie fürsorgliche Eltern großgezogen hat (vgl. Hos 11,1-4) und das Volk Israel als seinen erstgeborenen Sohn bezeichnet (Vgl. Ex 4,22), das er sich selbst erwählt und in sein Herz geschlossen hat (Vgl. Dtn 7,6). Andererseits zeigt sich diese intime Beziehung des Einen Gottes zu seinem Volk Israel auch in seiner Eifersucht, die keine anderen Götter neben ihm duldet (Vgl. Ex 20,2 und Dt 5,7). „Diese Eifersucht konkretisier[t] sich in einer Sprache der Gewalt und finde[t] ihren Ausdruck nach den Erzählungen des Alten Testaments oft genug in physischer Vernichtung der Feinde.“¹²⁶ Besonders deutlich zeigt sich dies in der Geschichte des Propheten Elija am Berg Karmel. Dieser ließ 450 Propheten des Gottes Baal töten, nachdem diese einen Wettstreit gegen ihn verloren hatten, welcher Gott nun der wahre Gott sei (Vgl. 1. Kön 18,20 – 40). Die Tötung der Propheten des Gottes Baal ist jedoch keine willkürliche Handlung des Propheten Elija, sondern folgt dem Gebot aus dem Buch Deuteronomium, Propheten und Traumseher zu töten, wenn diese zum Glaubensabfall verleiten (Vgl. Dtn 13,2-6).¹²⁷

Auch das Neue Testament kennt Szenen, die von Gewalt und Streit sprechen, gerade dort, wo die Botschaft Jesu geglaubt und verkündet wird. So weist Christus in seiner Aussendungsrede an seine Jünger im Matthäusevangelium selbst darauf hin, dass seine Botschaft in den Familien der Gläubigen wie ein „Schwert“ (Mt 10,32) Streit und Zwietracht zwischen den einzelnen Familienmitgliedern auslösen wird. Trotz dieser Vorhersage fordert er seine Gläubigen dazu auf, an seiner Botschaft ohne Rücksicht auf die erwartbaren Folgen festzuhalten (Vgl. Mt 10,32-38). Ähnlich drastisch äußert sich der Apostel Paulus in seinem Brief an die Gemeinden in Galatien, in welchen Lehrstreitigkeiten bezüglich der Frage nach der Notwendigkeit der Beschneidung von Christen und der Gültigkeit der jüdischen Gesetzesvorschriften für die junge Gemeinde

¹²⁶ SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 30.

¹²⁷ Vgl. BEZOLD, Helge, Der Prophet Elias und die Ermordung der Baalspriester. URL: <https://fragen.evangelisch.de/frage/5739/der-prophet-elias-und-die-ermordung-der-baalspriester> [Abruf: 11.07.2021].

herrschen.¹²⁸ Statt mit erbauenden Worten zu beginnen, stellt der Apostel seinem Brief einen „drohenden Entscheidungsruf“¹²⁹ an die Gemeinden voran, in welchem er sich nicht scheut, seine Gegner mit den folgenden Worten zu verfluchen: „Doch es gibt kein anderes Evangelium, es gibt nur einige Leute, die euch verwirren und die das Evangelium verfälschen wollen. Wer euch aber ein anderes Evangelium verkündigt, als wir es euch verkündigt haben, der sei verflucht“ (Gal 1,7-8). Hinter den Fluchworten des Paulus steht die klare Absicht, dass sich die Gemeinden von ihren Irrlehrern und von deren Botschaften trennen sollen.¹³⁰

Mögen die Texte nun in ihren Motiven, handelnden Personen und in ihrer primären Aussageabsicht recht unterschiedlich erscheinen, zeigt sich doch, dass ihnen allen das Merkmal der Ausschließlichkeit anhaftet. Der Einzelne wird vor die Wahl gestellt und muss sich entweder für das Eine oder das Andere entscheiden. Diese Entscheidung stellt sich jedoch nicht als eine Wahl zwischen zwei gleichwertigen Gütern dar, sondern sie findet als eine Wahl zwischen dem Wahren oder dem Unwahren statt. Eine Wahl außerhalb dieser beiden Optionen lassen die Texte nicht zu. Der Exeget Meinrad Limbeck drückt dies in Bezug auf den entschiedenen Aufruf Jesu zur Nachfolge, bei dem sich die Gläubigen im schlimmsten Fall zwischen der Botschaft Jesu oder der eigenen Familie entscheiden müssen, wie folgt aus:

„Obgleich Jesus sich in aller Öffentlichkeit an sein Volk wandte, verstand er sein Evangelium keineswegs als eine Botschaft ‚für jedermann‘. Wem die eigene Familie wichtiger ist; wer sich den Seinigen so verbunden fühlt, daß er sich ihretwegen außerstande sieht, ihm mit seinem je eigenen Kreuz nachzufolgen – der paßt nicht zu ihm.“¹³¹

Exakt diese Kennzeichen, nämlich der Ausschließlichkeit bzw. der Wahl zwischen dem einen und einzigen Wahren und dem Unwahren, hat der Ägyptologe Jan Assmann in seinem Buch „Mose der Ägypter“, welches erstmals im Jahr 1997 erschienen ist, herausgearbeitet und damit „eine Debatte über den Monotheismus und dessen ‚intrinsische Gewalttätigkeit‘“¹³² entfacht. Jan Assmann bezeichnete die Wahl zwischen dem Wahren und dem Unwahren, vor dem der Leser dieser biblischen Texte gestellt wird, als

¹²⁸ Vgl. EGGER, Wilhelm, Galaterbrief, in: NEB (9) 1985, S. 7.

¹²⁹ EGGER, Wilhelm, Galaterbrief, in: NEB Bd. (9) 1985, S. 14.

¹³⁰ Vgl. EGGER, Wilhelm, Galaterbrief, in: NEB Bd. 9 (1985), S. 14.

¹³¹ LIMBECK, Meinrad, Matthäus-Evangelium, in: MÜLLER, Paul-Gerhard [Hrsg.], Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament, Bd. 1, Stuttgart 1986, S. 148.

¹³² ASSMANN, Jan, Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an „Mose der Ägypter“, in: SCHIEDER, Rolf [Hrsg.], Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, S. 36.

Mosaische Unterscheidung. Diese erste Unterscheidung in wahr oder unwahr bildet für Assmann den Anfang einer langen Kette von Unterscheidungen im religiösen Bereich, die sich in einer endlosen Kette durch die Geschichte zieht. Sie setzt sich zwischen Juden und gojim, Christen und Heiden, Katholiken und Protestanten, Lutheranern und Calvinisten, zwischen Muslimen und Ungläubigen immer weiter fort und konstruiert damit, so Assmanns These, „nicht nur eine Welt, die voller Bedeutung, Identität und Orientierung, sondern auch voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt ist.“¹³³

Ausgangspunkt für Assmanns Untersuchung bilden die Bücher des Alten Testaments, in denen er, wie er meint, nicht nur eine einzige Vorstellung von Religion vorfindet, sondern zwei einander überlagernde Vorstellungen von Religion. Die eine Form von Religion unterscheidet sich für ihn zu den anderen Religionen der damaligen Umgebung nur unwesentlich bis gar nicht. In ihr werden die überkommenen Praktiken der religiösen Verehrung der damaligen Zeit ausgeübt und ein Gottesbild vertreten, das das Bild einer Gottheit nachzeichnet, die ordnend die Welt durchwirkt und das Schicksal der Menschen zu bestimmen vermag.¹³⁴ Diese Form bezeichnet Jan Assmann nach dem Religionswissenschaftler Theo Sundermeier als primäre Religion.¹³⁵ Neben dieser Form von Religion entdeckt Assmann noch eine weitere Form von Religion, die sogenannte sekundäre Religion, die in scharfer Abgrenzung zu der primären Form von Religion steht und sich gegen die bisher angewandten Erscheinungen der Verehrung mit ihrem Kult und ihren Riten wendet. Ihr Zentrum bildet die Forderung der Verehrung des Einen Gottes, welche ihren besonderen Ausdruck in der Befolgung von schriftlich festgehaltenen Regeln und Gesetzen für das alltägliche Leben findet. Stifter dieser Regeln und Gesetze ist der Eine Gott, der diese Regeln den Gläubigen in einem Akt der Offenbarung als heiliges Gesetz mitgeteilt hat.¹³⁶ Ziel und Zweck dieser göttlich gestifteten Lebensanweisungen ist es, den Menschen aus weltlichen Zwängen durch eine übernatürlich vorgebene Ordnung zu erlösen, während die primäre Religion ihre Erfüllung darin findet, den Menschen in einen göttlich durchwirkten und geordneten Kosmos zu integrieren. Nach Assmann zielt die primäre Religion auf Weltbeheimatung und die sekundäre Religion auf Weltüberwindung.¹³⁷ „Die beiden Religionen stehen [daher] in der hebräischen Bibel nicht nur nebeneinander, sondern bilden [vielmehr] einen

¹³³ ASSMANN, Jan, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, S. 17.

¹³⁴ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 19.

¹³⁵ Vgl. SUNDERMEIER, Theo, Religion, Religionen, S. 411 – 422.

¹³⁶ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 19.

¹³⁷ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 20.

spannungsreichen Antagonismus, weil die eine genau das anstrebt, was die andere verneint.“¹³⁸

Jan Assmann weist jedoch darauf hin, dass dieser Antagonismus in den biblischen Texten nicht einfach offen zutage tritt, sondern immer nur an einzelnen Textschichten sichtbar wird. Dies lässt sich für ihn mit der redaktionellen Überarbeitung der biblischen Texte erklären. So haben viele biblische Texte grundsätzlich einen primären bzw. vormonotheistischen Religionsbezug, welcher in der Folge durch eine sekundäre oder anders ausgedrückt monotheistische Redaktion überzeichnet wurde. Assmann vergleicht daher die Bibel mit einem „Vexierbild“¹³⁹, welches dem Leser je nach seinem Blickwinkel entweder einen vormonotheistischen oder einen monotheistischen Bezug eröffnet. Beide Blickwinkel stehen sich aber „in [...] Form eines Bruchs“¹⁴⁰ derart unversöhnlich gegenüber, dass Assmann die Entstehung des Monotheismus mit einem revolutionären Akt gleichsetzt, der nicht als Weiterentwicklung des vorher dagewesenen primären Religionssystems gelten kann. Seinen Abschluss fand dieser revolutionäre Bruch zum Monotheismus hin allerdings nicht innerhalb der biblischen Texte, sondern er wurde erst später mit der nachfolgenden theologischen Rezeption in der Zeit des rabbinischen Judentums bzw. des patristischen Christentums umgesetzt.¹⁴¹

Literarisch verarbeitet wurde der Bruch von der primären zur sekundären Offenbarungsreligion in der Erzählung vom Auszug des Volkes Israel aus dem Land Ägypten und dem darin stattfindenden Bundesschlusses des Volkes Israels mit dem Einen Gott Jahwe am Berg Sinai.¹⁴² Dem Protagonisten der Geschichte Mose kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, da dieser als ein Mittler zwischen dem Volk und dem Einen Gott das Gesetz auf dem Berg Sinai erhält und das Volk Israel anschließend auf das von Gott geoffenbarte Gesetz verpflichtet. (Vgl. Ex 24,1-18 und Dtn 4,44-28,68)

Die Geschichte des Mose, wie sie in den biblischen Büchern erzählt wird, kann beim Leser leicht den Eindruck erwecken, dass Mose eine historisch existente Person war, die von Gott inspiriert das Volk Israel geeint und eine neue Religion gestiftet hat. Dies unterstreichen auch die biblischen Berichte selbst, da in ihnen ein Anspruch zur Geltung kommt, dass die geschilderten Erlebnisse zwar weit zurückliegen, jedoch wirklich

¹³⁸ ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 20.

¹³⁹ ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 22.

¹⁴⁰ ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 22.

¹⁴¹ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 21.

¹⁴² Vgl. ASSMANN, Jan, Monotheismus und Gewalt, S. 43 – 44.

stattgefunden haben.¹⁴³ Assmann macht aus diesem Grund darauf aufmerksam, dass die Person des Mose, wie sie in den biblischen Büchern beschrieben wird, nicht als historische Person aufgefasst werden darf, da über ihn keine außerbiblischen Zeugnisse vorliegen. Ob nun ein historischer Mose gelebt hat oder nicht, ist aufgrund der mangelnden außerbiblischen Quellenlage nicht mehr nachvollziehbar. Er bezeichnet Mose vielmehr als eine „Figur der Erinnerung“¹⁴⁴, die einerseits in den biblischen Texten als Identifikationsfigur für den Leser auftritt und andererseits als eine Art Kondensationspunkt für die monotheistische Theologie fungiert. Die Figur des Mose kann daher mehr als literarische Schöpfung der biblischen Texte gelten, die das Urbild eines wahren Israeliten und monotheistischen Gläubigen nachzeichnen. Dies deckt sich auch mit dem Befund des Stuttgarter Theologen Bernhard Lang, der in der Geschichte des Mose einen Verbund aus verschiedenen Überlieferungen aus dem ägyptischen und persischen Kulturkreis sieht, die mit dem Motiv der Offenbarung des Einen Gottes und der Erwählung sowie Errettung des Volkes Israel durch diesen geschickt verwoben wurden. Nach Lang gleicht die Geschichte des Mose einem Gründungsmythos, der dem monotheistischen Kult um den Jerusalemer Tempel Stabilität und Autorität verleihen soll und eben nicht einem theologisch angereicherten Tatsachenbericht.¹⁴⁵

Demgegenüber steht nach Assmann die historisch fassbare Person des Pharaos Echnaton, welcher in der Zeit des Neuen Reiches als Pharao der 18. Dynastie um die Mitte des 14. Jahrhunderts vor Christi Geburt über Ägypten herrschte.¹⁴⁶ Echnaton führte in seiner Zeit als Regent einen monotheistischen Sonnenkult ein, in welchem die lebendige Sonne als das einzige göttliche Prinzip, das die Welt durchwirkte und sich in alle anderen Lebensformen durch ihr Licht und ihre Bewegung emanierte, verehrt werden durfte.¹⁴⁷ Jedoch blieb es nicht bei der Einführung des neuen Sonnenkultes durch den Pharao, sondern die bisher überkommenen Götterkulte wurden verboten, deren Tempel wurden zerstört, ihre Götternamen durften nicht mehr ausgesprochen werden, die Zeugnisse von ihnen wurden vernichtet, die Ausübung der bisher praktizierten Riten wurden untersagt und auch die religiösen Feste, welche für die allgemeine Bevölkerung

¹⁴³ Vgl. LANG, Bernhard, Der Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde, in: SCHIEDER, Rolf [Hrsg.], Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, S. 75.

¹⁴⁴ ASSMANN, Jan, Moses der Ägypter, S. 18.

¹⁴⁵ Vgl. LANG, Bernhard, Der Mann Mose und die mosaische Religion, S. 58 – 61.

¹⁴⁶ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 55.

¹⁴⁷ Vgl. ASSMANN, Jan, Ägypten. Eine Sinngeschichte, München – Wien 1996, S. 245.

eine zentrale Rolle im alltäglichen Leben einnahmen, durften nicht mehr stattfinden.¹⁴⁸ „Als Religionsstifter war Echnaton ein Aufklärer und Bilderstürmer. Die umwälzende Stoßkraft der neuen Lehre äußerte sich mehr in dem, was sie negiert, verwirft und ausschließt, als in dem, was sie positiv darlegt.“¹⁴⁹ Der neue Sonnenkult hielt hingegen nur wenig an Riten für die Bevölkerung bereit. An ihre Stelle trat mit Ausnahme von wenigen Hymnen und Texten nun im Besonderen der Pharao, da dieser als einziger Mittler zwischen der lebenden Sonne Aton und den Menschen eine Brücke schlagen konnte.¹⁵⁰ Die Besonderheit, die dem Forscher mit dem monotheistischen Sonnenkult von Amarna begegnet, ist eine monotheistische Religion in den Anfängen, die durch keinerlei historische Umwälzungen oder Aufnahme von anderen Kulten abgemildert oder vielmehr verfälscht worden wäre. Stattdessen spricht in der Religionsreform des Echnaton „ein Revolutionär und Religionsstifter zu uns in der Morgenfrische der ersten umstürzenden Worte.“¹⁵¹ Der Sonnenkult von Amarna mit seinen historisch umwälzenden Folgen für die religiöse Umwelt seiner Umgebung stellt für Assmann das Paradebeispiel für den biblischen Anspruch der Alleinverehrung des Einen Gottes und deren Folgewirkungen dar.

Die auffälligste Folge des monotheistischen Bruches ist die gewaltsame Verdrängung aller anderen als göttlich verehrten Wesen und deren Kulte. Der Anspruch der Alleinverehrung eines einzigen Gottes, wie dies im Wort ‚monotheistisch‘ augenscheinlich zum Ausdruck kommt, ist nämlich nicht das entscheidende Kriterium für Assmann, sondern die Ablehnung und Ausgrenzung der fremden Götter. So hat es dieses Entweder-Oder in der Religion für ihn bisher nicht gegeben. Für die Menschen früherer Zeit war es ohne weiteres möglich, nur einer einzigen bestimmten Gottheit zu huldigen, ohne den Zorn der anderen Götter auf sich zu laden. Umgekehrt galt dies auch, wenn der Gläubige einer anderen Gottheit als der üblich Verehrten ein Opfer darbrachte.¹⁵² Biblisch geschieht die Einführung dieses Entweder-Oder mit dem ersten Gebot des Dekalogs: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“ (Dtn 5,7). Bereits die negativ formulierte Aussageweise verweist auf die abgrenzende Zielsetzung des Gebots, womit ein

¹⁴⁸ Vgl. ASSMANN, Jan, Moses der Ägypter, S. 49 – 51.

¹⁴⁹ ASSMANN, Jan, Ägypten, S. 245 – 246.

¹⁵⁰ Vgl. ASSMANN, Jan, Ägypten, S. 247.

¹⁵¹ ASSMANN, Jan, Ägypten, S. 246.

¹⁵² Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 58.

Gegenüber konstruiert wird, das abgelehnt wird. Dieses Gegenüber bezeichnet Assmann als Gegenreligion.¹⁵³

Um den Begriff der Gegenreligion verständlich zu machen, zieht Assmann den griechischen Philosophen Parmenides zu Hilfe, der mit seiner Ontologie ebenso wie die Mosaische Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich des Wissens und der Erkenntnis unterschieden hat und damit den Wissenschaftsbegriff auf neue Beine stellte:

„So komm denn, ich will dir sagen – und du nimm die Rede auf, die du hörst – welche Wege des Suchens allein zu denken sind. Der eine: daß (etwas) ist, und daß nicht zu sein unmöglich ist, ist der Weg der Überzeugung, denn die geht mit der Wahrheit. Der andre: daß (etwas) nicht ist, und daß nicht zu sein richtig ist, der, zeige ich dir, ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt. Denn was eben nicht ist, kannst du wohl weder wahrnehmen – denn das ist unvollziehbar – noch aufzeigen.“¹⁵⁴

Einerseits gibt es ein Wissen, welches nach Kriterien erforscht wurde und so nachvollziehbar ist, und andererseits den Irrtum, welcher vom Wissen als widersprüchlich abzugrenzen ist. Wissen und Irrtum können nicht miteinander in Einklang gebracht werden. „Wissenschaftliches Wissen ist ‚Gegenwissen‘, weil es darum weiß, was mit seinen Thesen unvereinbar ist. Nur ‚Gegenwissen‘ bildet einen Regelcode aus, der festlegt, was als Wissen gelten darf und was nicht[.]“¹⁵⁵ Ähnlich verhält es sich nach Assmann im Bereich der Religion, da sich die monotheistischen Offenbarungsreligionen mit ihren Offenbarungswahrheiten von dem abgrenzen müssen, was sie mit ihrer Wahrheit als unvereinbar sehen. „Was in einem neuen, emphatischen, auf Offenbarung gegründeten Sinne als wahr gelten soll, schließt alles aus, was damit unvereinbar ist. Im Horizont eines solchen Wahrheitsbegriffs entfaltet sich eine Orthodoxie, die das Falsche festlegt und ausmerzt.“¹⁵⁶ Es gehört somit zur DNA von monotheistischen

¹⁵³ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 23.

¹⁵⁴ PARMENIDES, Vom Wesen des Seienden, Fr. 2, übersetzt von: HÖLSCHER, Uvo, Vom Wesen des Seienden. Fragmente. Griechisch – Deutsch, Hamburg 2014, S. 9:

„εἰ δ’ ἄγ’ ἐγών ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῆθον ἀκούσας,
αὕτερος δόδι μοῦναι διζήστος είτι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εῖναι,
πειθοῦς ἔστι κέλευθος· ἀληθείῃ γάρ ὀπηδεῖ·
ἡ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εῖναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γάρ ἀν γνοίης τό γε μὴ ἐόν· οὐ γάρ ἀνυστόν·
οὔτε φράσαις.“

¹⁵⁵ ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 25.

¹⁵⁶ ASSMANN, Jan, Monotheismus und Gewalt, S. 47.

Offenbarungsreligionen, abgrenzend auf widersprechende Glaubenswirklichkeiten zu reagieren.

Diese Glaubenswahrheiten mit ihrem Negationspotenzial haben Assmann zufolge eine überaus umstürzende und zivilisatorisch gestalterische Kraft, wo sie sich entfalten können. Ihre Kraft kann so weit gehen, traditionell tradierte Ordnungs- und Herrschaftssysteme zu Fall zu bringen sowie bestehende Gesellschaften mitunter nach und nach umzugestalten. Es liegt nun beispielsweise nicht mehr im einfachen Ermessen der Herrschenden sich immer und überall als Repräsentanten der göttlichen Wirklichkeit auf Erden darzustellen, sondern ihr Handeln steht nun unter dem Vorbehalt, ob sie gemäß oder gegen die göttlichen Gebote handeln.¹⁵⁷ In gleicher Weise ist es um den einzelnen Menschen bestellt, der sich nun nicht mehr nur als Teil eines Sippenverbandes mit einem göttlich fundierten Über- und Unterordnungssystem versteht, sondern sich jetzt als gleichwertiges Individuum gegenüber seinem Gott und den von ihm geoffenbarten Lebensregelns rechenschaftspflichtig weiß.¹⁵⁸

„Der Mensch sieht sich nun, statt primärreligiös in die eine theopolitische Ordnung eingeordnet zu sein, als Einzelner vor einen sittlich-wahren Gott gestellt. Dieser offenbart sich ihm, gibt seine Gebote und beansprucht dafür des Menschen Innerstes, sowohl Geist wie Herz. So hat der Mensch sein Sinnen und Handeln jeweils zu überdenken, um zu einem inneren Entscheid für den wahren Gott und dessen sittlich gute Forderungen zu kommen. Wer sich hierin bewährt, ist ein Gottesfreund, mag er in Wirklichkeit nur Sklave sein; wer sich hingegen versündigt, wird verworfen, mag er selbst König sein.“¹⁵⁹

Die Kehrseite der Medaille ist jedoch, dass diese wirkmächtigen Glaubenswahrheiten auch gesellschaftlich Hass, Intoleranz und Gewalt hervorrufen können, wo sie mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch auf Widerspruch stoßen. So helfen die Glaubenswahrheiten, soziale und politische Gräben zu überwinden und ein neues gesellschaftliches Miteinander zu konstruieren, allerdings um den Preis, einen neuen religiös fundierten Graben aufzureißen, indem nun zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterschieden wird.¹⁶⁰ Belege hierfür liefern, wie bereits oben dargestellt, die biblischen Texte selbst, indem sie die Durchsetzung dieser Glaubenswahrheiten als Prozess beschreiben, der nicht ohne große und bisweilen gewaltsame Widerstände vollzogen

¹⁵⁷ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 70.

¹⁵⁸ Vgl. BECK, Ulrich, Der eigene Gott, S. 73 – 74.

¹⁵⁹ ANGENENDT, Toleranz und Gewalt, S. 29.

¹⁶⁰ Vgl. BECK, Ulrich, Der eigene Gott, S. 74.

wurde. „Der Monotheismus [...] weiß um seine inhärente Gewaltsamkeit und betont die revolutionäre Wende, die seine konsequente Einführung bedeutet.“¹⁶¹

Entscheidend zu betonen ist hier jedoch die Tatsache, dass diese biblischen Berichte nicht einfach als historische Zeugnisse gelesen werden dürfen. Für sie gilt eine ähnliche Situation, wie auch für die Figur des Mose. Es handelt sich hierbei um ein Narrativ, das von einer gewaltsamen Durchsetzung spricht und nicht um einen historischen Tatsachenbericht.¹⁶² Dieses Narrativ ist aber exakt der Ansatzpunkt für die Thematik der Blasphemie, weil für jenes, was als widersprüchlich zu den Glaubenswahrheiten in Erscheinung tritt, keine schmähende Rhetorik auszureichen scheint. Es darf oder es muss sogar verunglimpft werden, was der eignen Wahrheit, dem eigenen Glauben widerspricht.¹⁶³ Der Irrtum hat, wenn man so sagen will, keinen Anspruch auf Schutz. Vielmehr gilt es, ihm mit jedem Mittel den Boden zu entziehen.

5.2. Dem Irrtum keinen Raum geben! – Das biblische Narrativ

Ein sehr konkretes biblisches Beispiel jenes von Jan Assmanns geschilderten Narratives ist der Psalm 115. Der Psalm proklamiert als Rahmen in den Versen 1 bis 3 und 16 bis 18 die Größe und die Allmacht des Einen Gottes Israels, der vom Himmel her über die Geschicke der Menschen regiert:¹⁶⁴

„Nicht uns, o Herr bring zu Ehren, nicht uns, sondern deinen Namen in deiner Huld und Treue!
Warum sollen die Völker sagen: ‚Wo ist denn ihr Gott?‘ Unser Gott ist im Himmel; alles, was ihm gefällt, das vollbringt er.“ (Ps 115,1-3)

„Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen. Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr. Wir aber preisen den Herrn von nun an bis in Ewigkeit. Halleluja!“ (Ps 115, 16-18)

Als Kontrast greift der Psalmist in den Versen 4 bis 8 die Verehrung der Götzen an, die rings um das Volk Israel als Götter verehrt werden, indem er auf satirische Weise die reine Materialität der Götzenstatuen herausstreckt und sie zu bloßen menschlichen Produkten von Handwerkern oder Kunstschnieden erklärt. Wie diese Statuen aus toter

¹⁶¹ ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 37.

¹⁶² Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 36.

¹⁶³ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 47.

¹⁶⁴ Vgl. ZENGER, Erich, Ps 115, in: HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich [Hgg.], Die Psalmen III. Psalm 101-150, Würzburg 2012, S. 673 – 674 und S. 676

Materie bestehen, so schließt der Psalmist auf die Götter, die damit repräsentiert werden. Auch sie sind tote Götter und ihre Verehrer beten zu kraft- bzw. nutzlosen Bildnissen.¹⁶⁵

„Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht; mit ihren Händen können sie nicht greifen, mit den Füßen nicht gehen, sie bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle. Die sie gemacht haben sollen ihrem Machwerk gleichen, alle die den Götzen vertrauen.“ (Ps 115,4-8)

Dem steht antithetisch die Aussage des leben- und segenspendenden Schöpfergottes gegenüber, der nicht den toten bzw. totbringenden Göttern der Fremdvölker gleicht. Er allein vermag durch seinen Segen, seinen Gläubigen alles zu geben, was sie für ein gelungenes Leben benötigen. Er allein hat sich in seinem Gedächtnis für das Volk Israel als der einzige wirkmächtige Gott erwiesen, der die Schwachen zum Leben bringt und sein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens und Babylons befreit hat.¹⁶⁶

„Der Herr denkt an uns, er wird uns segnen, er wird das Haus Israel segnen, er wird das Haus Aaron segnen. Der Herr wird alle segnen, die ihn fürchten, segnen Kleine und Große. Es mehre euch der Herr, euch und eure Kinder. Seid gesegnet vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.“ (Ps. 115,12-15)

Das Zentrum des konzentrisch aufgebauten Psalms bildet letztlich die litaneiartige Aufforderung des Psalmisten an das Volk Israel, an die Priesterschaft aus dem Haus Aaron und alle gottesfürchtigen Menschen, sich allein auf den einen lebendigen und wahren Gott Israels zu stützen. Er allein ist Helfer und Schild für alle, die auf ihn vertrauen.¹⁶⁷ Im weiteren Sinne wird damit die bei Deuterojesaja „verwendete ‚Absolutheitsformel‘ ‚Ich bin Er‘ bzw. ‚Ich allein bin es!‘“¹⁶⁸ aufgegriffen.

„Israel, vertrau auf den Herrn! Er ist für euch Helfer und Schild. Haus Aaron, vertrau auf den Herrn! Er ist für euch Helfer und Schild. Alle, die ihr den Herrn fürchtet, vertraut auf den Herrn! Er ist für euch Helfer und Schild.“ (Ps 115,9-11)

Werden beide Aussageabsichten des Psalms als ein Ganzes gesehen, wird deutlich, dass sie einander unterstützen, indem man sich bewusst nach außen hin durch die Verunglimpfung der fremdartigen Götter abgrenzt und gleichzeitig nach innen hin Identität durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis stiftet. So greift der Psalmist zum

¹⁶⁵ Vgl. ZENGER, Erich, Ps 115, S. 674 – 675.

¹⁶⁶ Vgl. ZENGER, Erich, Ps 115, S. 675 – 676.

¹⁶⁷ Vgl. ZENGER, Erich, Ps 115, S. 675.

¹⁶⁸ ZENGER, Erich, Ps 115, S. 671.

Zwecke der Abgrenzung auf die alte Tradition der Götzenpolemik zurück, die bereits in den Prophetenbüchern von Jesaja (Vgl. Jes 44,9-20) und Jeremia (Vgl. Jer 10,1-16) enthalten ist und gestaltet diese in seinem Sinne um. Handelt es sich bei Jesaja und bei Jeremia nämlich noch um eine reine Polemik gegenüber der Herstellung und der Profanität der Götterbildnisse, wobei absichtlich die verschiedenen Weiheriten verschwiegen werden, mit welchen die Statuen und Bilder der Sphäre des Göttlichen überstellt werden,¹⁶⁹ stellt sich im Psalm 115 die Aussageabsicht noch grundlegender dar, indem der allmächtige und in der Geschichte wirksame Gott des Volkes Israel, den nutzlosen Göttern der anderen Völker als leuchtendes Beispiel gegenüber gestellt wird. Ziel des Psalmisten ist es, den Völkern rings um Israel die Falschheit ihrer Götterverehrung aufzudecken und sie zum Bekenntnis des Einen Gottes zu führen.¹⁷⁰ Für den Exegeten Erich Zenger gibt der Psalm 115 zusammenfassend eine eindeutige Richtung vor:

„Die von den Völkern verehrten Götter sind keine Götter [...] und die Götterbilder der Völker sind keine Medien von lebendigmachender Gottespräsenz, sondern sie sind nur Machwerke von Menschenhand, die letztlich den Tod bewirken[.] [...] Die ‚Barbarei‘, aus der JHWH Israel herausführte und von der er alle Völker befreien will, ist der Götzendienst.“¹⁷¹

Setzt man dies in Kontrast zur Praxis der Umwelt Israels, ist die Herabwürdigung der Kulte und der Götter der anderen Völker etwas Ungeheuerliches und nach deren Verständnis im Grunde unbekannt. Nicht die Betonung der Differenz durch Mittel der Satire oder der Verächtlichmachung war für die übrigen Völker maßgeblich, sondern die Einhaltung des Kultes und die rechte Verehrung aller göttlichen Wesen, seien sie nun die Götter des eigenen Volkes oder jene einer fremden Nation. Ein eindrückliches Beispiel hiervon ist die römische Kultur, welche es verstand, die verschiedenen religiösen Kulte der ‚dei peregrini‘ in sich zu vereinen und geschickt für die eigenen Interessen zu interpretieren. Für die Römer war Rom der Sitz aller Götter.¹⁷²

Ein anderes Gegenkonzept zum monotheistischen Narrativ stellte die Übersetzbartigkeit der Götternamen dar. Verträge zwischen Staaten mussten beeidet werden, weshalb eine Vielzahl an Listen mit vergleichbaren Gottheiten erarbeitet wurde, um sicherzustellen,

¹⁶⁹ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 41 – 42.

¹⁷⁰ Vgl. ZENGER, Erich, Ps 115, S. 671.

¹⁷¹ ZENGER, Erich, Ps 115, S. 672.

¹⁷² Vgl. BUCHHEIT, Vinzenz, Einheit durch Religion in Antike und Christentum, in: DASSMANN, Ernst – THRAEDE, Klaus – ENGEMANN, Josef [Hgg.], Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer, Münster 1998, S. 36.

dass die Götter, welche den Schwur entgegennahmen, miteinander vereinbar waren.¹⁷³ „Das wäre nicht möglich, wenn man die Götter der anderen für falsch und fiktiv hielte. Alle Verträge wurden bei den Göttern beider vertragsschließender Parteien beschworen. Die Religion fungierte als ein Medium der Kommunikation, nicht der Ab- und Ausgrenzung.“¹⁷⁴

Jenes biblische Narrativ aber, welches am Beispiel des Psalms 115 zu entnehmen war, entfaltete eine überaus große Folgewirkung bei den Religionen, welche sich selbst in der biblischen Tradition verorten. Die Vorgehensweise der Abgrenzung nach außen und der Stiftung von Identität nach innen durch Polemik kann als ein Grundmuster von deren Konfliktbewältigungsstrategien gelten, um mit ihrem absoluten Anspruch auf Wahrheit in Glaubensfragen umzugehen. So hat der Historiker Gerd Schwerhoff anhand historischer Zeugnisse herausgearbeitet, dass die bewusste Verächtlichmachung der anderen Religionen zum Portfolio des Judentums, des Christentums und des Islams gehört. Dies betrifft sowohl die paganen Religionen als auch die abrahamitischen Religionen in ihrem Verhältnis untereinander.

„Als herausragendes gemeinsames Merkmal dieser drei Religionen, die sich alle auf den biblischen Stammvater Abraham zurückführen, gilt ihr Monotheismus. Dieser verbindende monotheistische Wahrheitsanspruch trennt die drei Bekenntnisse aber zugleich, ja er begründet sogar eine erbitterte Gegnerschaft, die nicht zuletzt in Blasphemie bzw. Blasphemie-Vorwürfen ihren Ausdruck fand.“¹⁷⁵

5.3 Die polemische Abgrenzung des Christentums von den anderen abrahamitischen Religionen

Das Christentum, welches sich zu Beginn als innerjüdische Sekte entwickelte und mit der Zeit als eigenständige Religion neben das Judentum trat, hatte eine wechselvolle Geschichte von Gewalt und Verfolgung zu verzeichnen, indem es den Anspruch erhob, den einzigen wahren Gott zu verkünden, der sich in seinem Sohn Jesus Christus der Welt zu erkennen gab. Einerseits gab es früh Lehrstreitigkeiten mit dem Judentum sowie Verfolgungen von Christen durch einzelne jüdische Gemeinden, wie auch umgekehrt. Andererseits entstanden innerhalb des Christentums selbst verschiedene Gruppierungen,

¹⁷³ Vgl. ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 32.

¹⁷⁴ ASSMANN, Jan, Mosaische Unterscheidung, S. 32 – 33.

¹⁷⁵ SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 83.

welche divergierende Lehrmeinungen vertraten. Diese Zerstrittenheit wurde schon im 2. Jahrhundert sichtbar, was die heidnischen Kritiker des Christentums als negatives Beispiel ihrer Polemik verwendeten.¹⁷⁶ Der antike Philosoph Kelsos hielt den Christen bezüglich der Art und der Verbissenheit ihrer Streitigkeiten vor, dass sie „sich gegenseitig mit den ungeheuerlichsten Lästerungen [beschimpfen]. Und sie würden wohl auch nicht im geringsten nachgeben, um Einmütigkeit zu erzielen, da sie sich gegenseitig ganz und gar hassen.“¹⁷⁷ Den Grund hierfür sah er in der Geschichte des Judentums verankert. Wie die Juden aus Ägypten ausgezogen sind, weil sie das dortige Gemeinwesen und die dort praktizierte Götterverehrung verachtet hätten, so würden es ihnen die Christen als deren Abkömmlinge gleich tun, indem auch sie das Judentum mit ihrer Gottesverehrung und ihrem Gemeinwesen verachten würden.¹⁷⁸

Bereits der Trennungsprozess des Christentums vom Judentum zeugt von einer deutlich polemischen Auseinandersetzung beider Parteien anhand der zentralen Glaubensfigur Jesu Christi, welcher von den Christen als der Sohn Gottes verehrt wird. Die biblischen Berichte selbst zeugen vom Vorwurf der Hohenpriester und des Synedrions gegenüber Jesus, dass er ein Gottlästerer sei, da er sich selbst als Messias und als Sohn Gottes bezeichnete. (Vgl. Mt 26,63-67; Mk 14,63-65) Um den Vorwurf zu verdeutlichen, zerreißt der Hohenpriester Kajaphas nach dem Bericht der Evangelisten sein Gewand und ruft: „Wozu brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Gotteslästerung gehört?“ (Mk 14,63) Es folgt der Beschluss des Rates, Jesus für sein Vergehen hinzurichten, indem sich der Rat auf die Vorschriften des Buches Levitikus stützt (Vgl. Lev 24,10 16).

Die biblischen Texte mögen sich zwar einer historischen Überprüfung über den wirklichen Ablauf des Prozesses entziehen, aber sie entwickelten eine unheimliche Sprengkraft für das Verhältnis beider Religionen.

„Ganz unabhängig aber von ihrem Wirklichkeitsgehalt hat die neutestamentliche Geschichte eine sehr reale, kaum zu überschätzende Prägekraft für das jüdisch-christliche Verhältnis entwickelt. Die ganze Passionsgeschichte gewinnt von diesem Angelpunkt her ihre suggestive

¹⁷⁶ Vgl. BROX, Norbert, Häresie, in RAC (13) 1986, Sp. 271.

¹⁷⁷ ORIGENES, Contra Celsum, 5,63, in: FC (50/4) 2012: „Καὶ βλασφημοῦσι δέ [...] εἰς ἀλλήλους οὗτοι πάνδεινα ὥητὰ καὶ ἄρρητα· καὶ οὐκ ἀν εἴξαιεν οὐδὲ καθ' ὅτιοῦν εἰς ὁμόνοιαν, πάντῃ ἀλλήλους ἀποστυγοῦντες.“

¹⁷⁸ Vgl. ORIGENES, Contra Celsum, 3,5, in: FC (50/2) 2011.

Kraft: Christus, der angebliche Gotteslästerer, wird selbst zum Opfer einer langen Serie beschämender Herabsetzungen.“¹⁷⁹

Einerseits berichten die Evangelisten von den Schlägen und den Schmähungen der Hohenpriester gegenüber Christus und andererseits von der schmachvollen Hinrichtung Jesu durch die Römer.¹⁸⁰ Für die Christen war es eindeutig, dass sich die Juden mit ihrem Vorwurf der Gotteslästerung selbst das Urteil gesprochen haben und noch mehr: Sie selbst haben durch ihren Vorwurf Gott beleidigt, indem sie ihren Messias und Retter zurückgewiesen haben. Das Volk Israel wird selbst zum Gotteslästerer. Der ehemalige Rektor der Universität Wien und Professor für Theologie Paul Wann schildert im Jahr 1460 jene Umkehrung des Vorwurfs während seiner Passionspredigt im Dom zu Passau:¹⁸¹

„O ihr verblendeten Juden! Ihr nennet die Wahrheit, die ihr doch zu hören verlangt habt, Gotteslästerung! Weil ihr selbst verkehrt und gottlos seid, darum ist auch verkehrt und gottlos euer Urteil Kaiphas, du im Glanze der hohenpriesterlichen Würde, du sollst andere die Wahrheit lehren, du sollst das Gesetz des Herrn verkünden, du tritts aber Gesetz und Recht in den Staub, du vernichtest die Wahrheit, da du sie als Gotteslästerung erklärst.“¹⁸²

Jedoch blieb es nicht nur bei dieser christlichen Polemik gegenüber dem Judentum. Diese blühte vor allem im Mittelalter auf und brachte zahlreiche weitere Vorwürfe gegenüber Juden hervor. Diese würden neben ihrer Blasphemie Brunnen vergiften, Hostien schänden und Ritualmorde an Kindern begehen.¹⁸³ „Der Gottessohn und sein gemarterter Körper stellten gleichsam das tertium comparationis für alle heterogenen Vorwürfe gegen die Juden dar.“¹⁸⁴ Wie die Juden nach biblischen Bericht Christus gelästert und durch ihre Anklage getötet haben, so würden sie auch in heutiger Zeit Christus und seine Heiligen lästern, den Mord an Christus durch die Tötung von Christenkindern nachstellen und Christus, der in seiner gewandelten Form im Brot wesenhaft gegenwärtig ist, erneut schänden wollen.¹⁸⁵

¹⁷⁹ SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 84.

¹⁸⁰ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 84.

¹⁸¹ Vgl. ZACHER, Franz Xaver [Hrsg.], Die Passion des Herrn. Passauer Passionale, Augsburg 1928, S. 9 – 25.

¹⁸² ZACHER, Franz Xaver [Hrsg.], Die Passion des Herrn, S. 55.

¹⁸³ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200 – 1650, Konstanz 2005, S. 103.

¹⁸⁴ SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 105.

¹⁸⁵ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 105.

Mag mit Beginn der Neuzeit besonders der Vorwurf des Ritualmordes immer mehr in den Hintergrund rücken, so blieb doch der Vorwurf der lästernden Juden erhalten und fand reiche Verbreitung und Popularität in der Gesellschaft.¹⁸⁶ Der Reformator Martin Luther widmete im Jahr 1543 den Juden schließlich eine ganze Abhandlung mit dem treffenden Titel ‚Von den Juden und ihren Lügen‘. Hierin schildert er die angeblichen Lästerungen der Juden und ihre Vergehen. So würden sie Jesus einen Zauberer heißen, der mit dem Teufel im Bunde steht, weil sie seine Wundertaten nicht leugnen können,¹⁸⁷ und ihn das Kind einer Hure nennen, das aus dem Ehebruch seiner Mutter mit einem Schmied hervorgegangen sei.¹⁸⁸ Außerdem würden die Juden ihren Gott bitten: „Er soll uns Heiden [die Christen: Anmerkung vom Autor] durch ihren Messia alle tod schlagen und vertilgen, damit sie aller Welt Land, güter und Herrschaft kriegten. [...] [Wie sie auch] hie gehen die Wetter über uns mit fluchen,lestern,speien,das nicht zu sagen ist,Wünschen uns, das Schwert und Kriege, angst und alles unglück über uns verfluchten Goijm kome.“¹⁸⁹

All diese ausgrenzenden Stereotype blieben nicht ohne Folgen für die jüdische Gemeinschaft und entwickelten ein reiches gesellschaftliches Eigenleben in der christlichen Mehrheitsbevölkerung, das zu Diskriminierung und gewalttätigen Übergriffen führte.¹⁹⁰ Für den Reformator Martin Luther stand sein Urteil bezüglich der Juden fest: „Verbrennung der Synagogen, der jüdischen Häuser und ihrer Schriften, Aufkündigung des Geleits, Arbeitszwang für junge ‚starke‘ Juden, letztlich die Vertreibung des gesamten jüdischen Volkes.“¹⁹¹

Jedoch musste das Christentum nicht nur von seiner inneren Geschichte her mit den verschiedensten jüdischen und innerchristlichen Gruppen um den Anspruch auf Deutung ihrer Glaubenswahrheit ringen, sondern es befand sich sowohl mit den politischen Akteuren als mit anderen religiösen Gruppierungen seiner Zeit im Widerstreit. Hierzu zählt insbesondere gegen Ende des 6. und mit Beginn des 7. Jahrhunderts nach Christus der Islam, welcher weite Teile des Vorderen Orients und Nordafrikas sowie einen Teil Europas für sich beanspruchen konnte.¹⁹² Dies führte zu zahlreichen Konflikten und

¹⁸⁶ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 106

¹⁸⁷ Vgl. LUTHER, Martin, Von den Juden und ihren Lügen, in: WA (53) 1920, S. 513.

¹⁸⁸ Vgl. LUTHER, Martin, Von den Juden, in: WA (53) 1920, S. 514.

¹⁸⁹ LUTHER, Martin, Von den Juden und ihren Lügen, in: WA (53) 1920, S. 519 – 520.

¹⁹⁰ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 100 – 101.

¹⁹¹ SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 97.

¹⁹² An dieser Stelle ist festzuhalten, dass es ebenso eine antichristliche Polemik von Seiten des Judentums und des Islams gibt. Aufgrund der Länge der Arbeit muss auf eine wechselseitige Darstellung des Themas

Ressentiments gegenüber Muslimen. Demgegenüber fühlten sich die Christen bereits von ihrem biblischen Sendungsauftrag (Vgl. Mt 28,19f) her und der Vorstellung der angebrochenen Herrschaft Christi über die ganze Schöpfung (Vgl. 1. Tim 6,15f) dazu erkoren, allen Völkern den wahren Glauben vom Sohn Gottes zu verkünden.¹⁹³ So hätten sich nach den apokryphen Apostelakten die Apostel die Welt in verschiedene Missionsgebiete aufgeteilt, um allen Völkern die Botschaft Jesu zu verkünden,¹⁹⁴ weshalb der Kirchenvater Tertullian die Überzeugung hatte: „Es ist kein Volk mehr ohne Christen[!]“¹⁹⁵

Das rasche Vordringen des Islams in christliche Länder und deren Eroberung führten allerdings zu einer Krise für das Christentum, da nun neben ihm eine weitere Religion auftrat, die wie es selbst den Anspruch erhob, jeden Menschen den wahren Gott zu verkünden. Für Sophronius beispielsweise, welcher als Patriarch von Jerusalem die Eroberung des Heiligen Landes durch die Muslime im 7. Jahrhundert miterlebte,¹⁹⁶ waren die Vorgänge unverständlich und glichen einer Katastrophe, die er sich nur durch die Sündhaftigkeit der Christenheit erklären konnte. Die Muslime seien aber noch viel sündiger, da sie nach seiner Aussage als Feinde Gottes aufträten, da sie Christus sowie die Kirche lästerten und zahlreiche weitere Blasphemien gegen Gott hervorbrächten.¹⁹⁷ Für ihn war klar: „Diese Gotteskämpfer rühmen sich, über alles zu siegen, indem sie ihren Anführer, den Teufel, eifrig und unnachgiebig nachahmen und seiner Eitelkeit nacheifern, wegen der er aus dem Himmel vertrieben und oft den finstersten Schatten zugewiesen wurde.“¹⁹⁸ Ähnlich hart äußerte sich auch der ägyptische Mönch Anastasius von Sinai gegenüber den Muslimen, indem er sie mit Dämonen verglich:

„Man beachte, dass die Dämonen die Sarazenen als ihre Gefährten bezeichnen. Und das zu Recht. Letztere sind vielleicht noch schlimmer als die Dämonen. In der Tat haben die Dämonen oft große Angst vor den Geheimnissen Christi, ich meine seinen heiligen Leib ..., das Kreuz, die Heiligen, die Reliquien, die heiligen Öle und viele andere Dinge. Aber diese

verzichtet werden, weshalb allein die christliche Polemik hier behandelt werden kann. Eine umfassendere Darstellung des Themas bietet hierzu: SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 83 – 112.

¹⁹³ Vgl. BUCHHEIT, Vinzenz, Einheit durch Religion in Antike und Christentum, S. 37.

¹⁹⁴ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt⁴ 2009, S. 301.

¹⁹⁵ TERTULLIAN, Ad nationes I,8,9, in: CCSL (1) 1954, übersetzt vom Autor: „siquidem non ulla gens non Christiana[.]“

¹⁹⁶ Vgl. HOYLAND, Robert, Seeing Islam as others saw it. a survey and evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on early islam, New Jersey 1997, S. 69.

¹⁹⁷ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 107.

¹⁹⁸ HOYLAND, Robert, Seeing Islam as others saw it, S. 73, übersetzt vom Autor: „These God-fighters boast of prevailing over all, assiduously and unrestrainedly imitating their leader, who is the devil, and emulating his vanity because of which he has been expelled from heaven and been assigned oft he gloomy shades.“

Dämonen des Fleisches zertreten alles, was unter ihren Füßen ist, verhöhnen es, setzen es in Brand, zerstören es[.]“¹⁹⁹

Mögen die Feindseligkeiten zwischen Christen und Muslimen während der islamischen Eroberung von großen Teilen des byzantinischen Kaiserreiches und der damit einhergehenden Zerstörungen von christlichen Kultstätten auch verständlich sein, so entwickelte sich dennoch im Laufe der Zeit ein reges Kulturleben zwischen Christen und Muslimen in den eroberten Gebieten. Jedoch waren auch diese Gebiete nicht frei von christlicher Polemik gegenüber dem Islam. Dies ist umso erstaunlicher, als in den eroberten islamischen Gebieten die Christen sich durch derlei Vorwürfe einer harten Bestrafung ausgesetzt sehen konnten. Nichtsdestotrotz gibt es einige Zeugnisse von christlicher Polemik in Ländern, wo Christen muslimischen Machthabern gegenüberstanden. Einer der Hauptangriffspunkte war die Person des Propheten Mohammed, welcher im Islam große Verehrung genießt und als das Vorbild der rechten Gottesverehrung sowie der Tugend verehrt wird.²⁰⁰ „Ihr habt ja im Gesandten Gottes ein schönes Vorbild für den, der Gott und den Jüngsten Tag erwartet und der Gottes oft gedenkt[.]“ (Sure 33,21)

So schildert der Historiker Gerd Schwerhoff den exemplarischen Fall des Christen Isaak im damaligen spanischen Emirat Cordoba, welcher bewusst einen islamischen Rechtsgelehrten mit dem Vorwand aufsuchte, um mehr über den Islam zu erfahren. Der Christ ließ den Gelehrten allerdings nicht zu Wort kommen, sondern verhöhnte in arabischer Sprache den Propheten Mohammed als einen Lügner, welcher vom Teufel verführt worden ist und nun seine Anhänger ins Verderben führen würde. Der Rechtsgelehrte traute dem Gehörten nicht und vermutete trotz seiner Bestürzung, dass der Christ Isaak betrunken oder von Sinnen sei, woraufhin Isaak dem Muslim mehrmals klar zu erkennen gab, dass er den Propheten Mohammed in vollem Bewusstsein gelästert habe. Der Christ Isaak wurde daraufhin vom Emir Abd al-Rahman II. durch Enthauptung zum Tode verurteilt und anderen Christen wurde ein ähnliches Schicksal angedroht, sollten sie in gleicher Weise verfahren wollen.²⁰¹ Dennoch blieb es nicht nur bei diesem

¹⁹⁹ HOYLAND, Robert, Seeing Islam as others saw it, S. 100 – 101, übersetzt vom Autor: „Note wellt hat the demons name the saracens as their companions. And it is with reason. The latter are perhaps even worse than the demons. Indeed, the demons are frequently much afraid of the mysteries of Christ, I mean his holy body...,the cross, the saints, the relics, the holy oils and many other things. But these demons of flesh trample all that is under their feet, mock it, set fire to it, destroy it[.]“

²⁰⁰ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gewalt und Toleranz, S. 259.

²⁰¹ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 108.

Einzelfall, wenn man die weiteren Zeugnisse der ‚Märtyrer von Cordoba‘ in den Blick nimmt. Auch sie suchten mehr oder minder durch Akte der Blasphemie den Tod als Glaubenszeugen.²⁰²

Für Schwerhoff zeigt sich hierin eine „Identitätskrise der Christen im Zuge des Assimilationsprozesse zwischen Christen und Muslimen[.]“²⁰³ Stellten nämlich noch zu Beginn der islamischen Expansion im 8. Jahrhundert die Christen die Mehrheit der Bevölkerung, in der ca. 90% Nicht-Muslime einer Minderheit von 10% Muslimen gegenüberstanden,²⁰⁴ so änderte sich dies rasch, da der Übertritt zur Religion der Machthaber Vorteile versprach und deren mitgebrachte Kultur eine überaus anziehende Wirkung auf die Nicht-Muslime gehabt haben dürfte.²⁰⁵ Vor diesem Hintergrund offenbart die Polemik die Hilflosigkeit vieler damals überzeugter Christen, wie man sich einerseits zum Islam abgrenzen könne und wie andererseits wankelmütige Christen davon überzeugen könnten, nicht zum Islam zu konvertieren.²⁰⁶

6. Rechtsgeschichtliche Entwicklung des Blasphemiedeliktes

6.1. Die frühe Kirche und das Römische Reich

Die frühe Kirche zeigte sich im Umgang mit dem Problem der Gotteslästerung ambivalent. So gehörte, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt worden ist, der polemische Umgang mit anderen Religionen durchaus zum festen Repertoire der christlichen Rhetorik. Insbesondere die Ablehnung fremder Götterkulte als Götzendienst und die Verspottung der zahlreichen heidnischen Götter als Dämonen oder als reines Machwerk von Menschenhand brachte den Christen selbst den Vorwurf der Gotteslästerung ein.²⁰⁷ Der Kirchenvater Tertullian führt ohne große Bedenken an, dass die Heiden „über und über bedeckt [waren] mit den Befleckungen durch die Todsünden: Götzendienst, Gotteslästerung, Mord, Ehebruch, Unzucht, falsches Zeugnis und

²⁰² Vgl. POCHOSHAJEW, Igor, Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2007, S. 171 – 188.

²⁰³ SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 109.

²⁰⁴ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 105.

²⁰⁵ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 109.

²⁰⁶ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 110.

²⁰⁷ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Gottesfeind, in: RAC (11) 1981, Sp. 1014.

Betrug.“²⁰⁸ Die christliche apologetische Rhetorik sorgte in der paganen Umwelt einerseits für große Empörung und verband sich mit der Sorge der paganen Gläubigen, die Weigerung der Christen die überkommenen Kulte mitzuvollziehen, würde den Zorn der beleidigten Götter erwecken, was insbesondere durch die zahlreichen Krisen am Ende des Römischen Reiches in den Augen der Gläubigen ihre Bestätigung fand.²⁰⁹ Andererseits erfüllte der römische Staatskult eine wichtige stabilisierende und zwischen den vielen Völkern verbindende Aufgabe im Staatswesen.²¹⁰ Dies führte an vielen Stellen des Römischen Reiches zu Verfolgungen von Christen durch die zuständigen Magistrate, obwohl das Römische Recht eigentlich in Fragen der rechten Gottesverehrung zurückhaltend war,²¹¹ und vertiefe den Graben zwischen der heidnischen Umwelt einerseits und den christlichen Gemeinden andererseits immer weiter. Erkennbar wird der Umstand an der Bewertung der frühchristlichen Märtyrer. In den Augen der Christen waren diese Glaubenszeugen, die ihr Leben für den wahren Glauben gaben, währenddessen die pagane Umwelt sie schlicht für Gotteslästerer und Staatsfeinde hielt, denen die gerechte Strafe zuteilwurde.²¹²

Andererseits galt der ambivalente Umstand nicht nur in Bezug auf das Verhältnis der Christen zu den Andersgläubigen, sondern betraf vor allem die Christen im Inneren. Mit dem Aussterben der Erstzeugen war es für die christlichen Gemeinden immer notwendiger, die Basis des gemeinsamen Glaubens, die von Gott geoffenbarte Glaubenslehre vom Messias und Sohn Gottes Jesus Christus, abzusichern und sie vor Verfälschungen zu sichern,²¹³ weshalb die biblische Überlieferung des Neuen Testaments die Verbreitung von Irrlehrern unter den Aspekt der Gotteslästerung stellte (Vgl. Jud 10; 2 Petr 2,1 und Gal 1,6-9) und jene Personen, welche derartige Lehren verbreiteten, als gottlose Menschen verurteilte (Vgl. Jud 4). Der Schreiber des 2. Petrusbriefes hat nur noch Häme für sie übrig, da die Irrlehrer den Weg Christi erkannt haben und doch wieder davon abgefallen sind: „Auf sie trifft das wahre Sprichwort zu: Der Hund kehrt zurück zu dem, was er erbrochen hat, und: Die gewaschene Sau wälzt sich wieder im Dreck.“ (2 Petr 2,22) Der Judasbrief deutet an, wie erbittert der Kampf zwischen den einzelnen

²⁰⁸ TERTULLIAN, Adv. Marc. IV,9,6, in: FC (63/3) 2017, S. 546: „quae septem maculis capitalium delictorum inhorrerent, idolatria, blasphemia, homidicio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.“

²⁰⁹ Vgl. SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: RAC (7) 1969, Sp. 1217 – 1218.

²¹⁰ Vgl. STÖVE, Ekkehart, Toleranz I, in: TRE (33) 2002, S. 647 – 648.

²¹¹ Vgl. MOMMSEN, Theodor, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, in: HZ (64,1) 1890, S. 395 – 399.

²¹² Vgl. TERTULLIAN, Apol. 35, in: BKV¹ (24) 1915, S. 478 – 480.

²¹³ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gewalt und Toleranz, S. 234.

Gruppen geführt wurde und welche Sprengkraft er für die noch jungen christlichen Gemeinden hatte. Es wurde dabei nicht nur zwischen zwei Ortsgemeinden erbittert gestritten, sondern auch innerhalb der Gemeinden zogen sich tiefe Gräben, weshalb sich der Apostel Paulus genötigt sieht, die Gemeinde in Korinth zu ermahnen, stets die Einheit zu suchen (Vgl. 1 Kor 1,10-17).

Nicht nur Glaubenskonflikte boten Anlass zur Gotteslästerung, sondern auch persönliche Unglücksfälle von Christen. So berichtet der Kirchenvater Cyprian von Bischof Basilides, welcher während einer schweren Krankheit mit seinem Schicksal haderte und Gott deshalb lästerte. Dieser legte daraufhin sein Bischofsamt nieder, was Cyprian begrüßte, „da es doch ganz offenbar ist, daß solche Menschen weder der Kirche Gottes vorstehen können noch Gott Opfer darbringen dürfen[.]“²¹⁴ Ebenso beklagte sich Origenes über die Unsitte mancher Christen, welche sich etwaige Lästerungen gegen Gott und den Nächsten zur Gewohnheit gemacht haben und meinen, dies sei lediglich eine kleine Verfehlung.²¹⁵ Der Verfasser des 2. Clemensbriefes wiederum verwies auf die Wirkung eines unsittlichen christlichen Lebenswandels und gab den Lesern zu bedenken, dass ein solcher für Andersgläubige leicht zum Anlass werden könnte, den Gott der Christen zu lästern. „Wehe dem, durch den mein Name entehrt wird. Wodurch wird er entehrt? Dadurch, dass ihr meinen Willen nicht tut.“²¹⁶ Ähnlich äußerte sich Salvian von Marseille, da für ihn die Heiden durch den Lebenswandel der Christen auf die Botschaft Jesu schließen und ein sündhaftes Leben den Glauben als Ganzes zu verfälschen droht. „Wie die Gläubigen, so der Glaube!“ lautete die Meinung Salvians.²¹⁷ Die Christen haben daher nicht nur für sich eine Verantwortung zu tragen, sondern für alle, die sie durch ihre Taten zum Bösen verleiten und dadurch deren Heilsweg zu Christus verunmöglichen, weshalb Salvian schrieb: „Wer sich nämlich schwer verfehlt, ohne daß andere Gott lästern, stürzt nur sich in die Verdammnis. Wer aber andere veranlaßt, Gott zu lästern,

²¹⁴ CYPRIAN, ep. 67,6, in: CCSL (3C) 1996, übersetzt in: BKV¹ (60) 1928: „cum manifestius sit eiusmodi homines nec ecclesiae Christi posse praeesse nec deo sacrificia offerre debere[.]“

²¹⁵ Vgl. ORIGENES, hom. lev. 14,2, übersetzt von: SIQUANS, Agnethe, Die Homilien zum Buch Levitikus, Berlin – Boston 2021.

²¹⁶ CLEMENS VON ROM, 2. Clem. 13, in: FUNK, Franz Xaver, Die Apostolischen Väter, Tübingen² 1906, übersetzt in: BKV¹ (35) 1918: „Οὐαὶ δι' ὃν βλασφημεῖται τὸ ὄνομά μου. ἐν τίνι βλασφημεῖται; ἐν τῷ μὴ ποιεῖν ὑμᾶς ἀβούλομαι.

²¹⁷ SALVIAN, De Gub. 4, 17, in: PL (53) 1865, übersetzt in: BKV² (11) 1935: „Talis profecto secta est, quales et sectatores.“

reißt viele mit sich in den Tod und ist notwendiger Weise für so viele schuldig, als er mit in die Schuld hineingezogen hat.“²¹⁸

Es verwundert daher nicht, dass die noch junge Kirche nach Lösungen suchte, wie nun mit den Irrlehrern bzw. den Gotteslästerern in rechter Weise umzugehen sei. Hierfür standen ihr geistliche Mittel zur Verfügung, indem sie den Lästerern androhte, einerseits ihres persönlichen Heils verlustig zu gehen und andererseits aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden, in der Hoffnung, der Gotteslästerer würde hierdurch seine Sünde einsehen und von seinem Tun ablassen.²¹⁹ Es wurde die Tat bzw. die Irrlehre verurteilt, dem Täter wurde aber der Rückweg offengehalten. Der Weg der Gewalt hingegen wurde zunächst mit Verweis auf das Richteramt Gottes am Ende der Zeiten nicht beschritten, denn es soll vielmehr beides wachsen, der Weizen und das Unkraut (Vgl. Mt 13,24-30). Es wurde dem Urteil Gottes überlassen, die Gotteslästerer für ihr Tun zu bestrafen (Vgl. 2 Petr 2,8-10b), während sie im Diesseits keine weitere Strafe zu befürchten haben und sie in ihrer Verstocktheit ertragen werden müssen.²²⁰

Dennoch war es von Seiten der Kirche im Falle von Blasphemie für einen Rückkehrwilligen nicht einfach mit dem bloßen Bekenntnis seiner Verfehlung getan, sondern er musste sich einer langwierigen kirchlichen Buße vor der Gemeinde und dem Bischof unterwerfen.²²¹ Diese umfasste neben dem Ausschluss aus der Sakramentengemeinschaft eine vom Bischof festgesetzte Zeit, in welcher der Lästerer verschiedene Bußwerke auf sich nehmen musste. Hierzu zählten insbesondere ein intensives Gebetsleben, das Spenden von Almosen, sexuelle Enthaltsamkeit, das Tragen eines Büßergewandes oder andere Formen von Verzicht, woraufhin der reuige Christ vor dem Bischof und der im Gottesdienst versammelten Gemeinde einen öffentlichen Akt der Reue zu zeigen hatte, indem er auf die Knie fiel und um Vergebung bat. Erst dann erfolgte die erbetene Vergebung der Sünden und die Wiederaufnahme durch den Bischof.²²²

²¹⁸ SALVIAN, De Gub. 4, 18, in: PL (53) 1865, übersetzt in: BKV² (11) 1935: Quicumque enim sine blasphemia aliorum graviter erraverit, sibi tantum affert damnationem. Qui autem alios blasphemare fecerit, multos secum praecepit in mortem, et necesse erit ut sit pro tantis reus quantos secum traxerit in reatum.“

²¹⁹ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, in: Isensee, Josef, Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, Berlin 2007, S. 12 – 13.

²²⁰ ROX, Barbara, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, Tübingen 2012, S. 18.

²²¹ Vgl. KLÄR, Karl-Josef, Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990, S. 92 – 94.

²²² Vgl. KLÄR, Karl-Josef, Das kirchliche Bußinstitut, S. 87 – 92.

Im 4. und 5. Jahrhundert verschärfte sich diese Praxis noch weiter. So konnte ein Christ im Falle der ‚vorsätzlichen‘ Gotteslästerung²²³ nur ein einziges Mal nach der Taufe für sich einen Sündenerlass erbeten und er musste darüber hinaus als ehemaliger Büßer lebenslang weitere Einschränkungen auf sich nehmen, wie etwa das Verbot, Teil des Klerus zu werden oder das Gebot der dauerhaften Enthaltsamkeit seinem Ehepartner gegenüber.²²⁴ Dieser Härte waren sich auch die Kirchenmänner bewusst, weshalb sie die kirchliche Buße nur jenen Christen empfahlen, die bereits über die nötige Reife verfügten.²²⁵ Jungen Christen hingegen sollte davon abgeraten werden.²²⁶

6.2. Die Konstantinische Wende

Eine bedeutsame Änderung im Umgang mit Gotteslästerern brachte die konstantinische Wende, durch welche sich das Verhältnis des römischen Staates zur christlichen Kirche grundlegend wandelte, da das junge Christentum für Kaiser Konstantin zur bevorzugten Religion avancierte. Dies ermöglichte es der Kirche, neue Möglichkeiten im Umgang mit Gotteslästerern anzuwenden, indem sie nun auf die Macht des weltlichen Armes zurückgreifen konnte. Es stellte sie aber auf der anderen Seite vor die Problemlage, wie mit den staatlichen Akteuren umzugehen sei, weil sich diese nach antikem Verständnis für religiöse Angelegenheiten als zuständig betrachteten und deshalb in Entscheidungsprozesse eingriffen, die zuvor nur innerkirchlich gelöst werden mussten.

Eine gewichtige Rolle für die Regelung des gegenseitigen Verhältnisses stellte von Seiten des Staates das antike Herrscherbild Kaiser Konstantins des Großen dar. Dieser begründete nämlich seine Beziehung zum Christentum auf Basis des überkommenen paganen Rechtsdenkens der Römer, in welchem der ‚princeps‘ bzw. der Kaiser gleichzeitig auch der ‚pontifex maximus‘ und damit der höchste Kultpriester des Staates war, weshalb er für die ‚pax deorum‘, d.h. für den Frieden zwischen der Welt der Götter

²²³ Vgl. Während im 2. Jahrhundert nach Christus noch jede Form der Gotteslästerung als unverzeihliche Sünde angesehen wurde, wie dies im Hirten des Hermas (Vgl. HIRT DES HERMAS, III, 6, 2, 3, in: BKV¹ (35) 1918, S. 241 – 242.) beschrieben wird, änderte sich dies ab dem 3. Jahrhundert, indem die Kirchenväter ihren Blick auf die Umstände der Lästerung legten und insbesondere unterschieden, ob Gott vorsätzlich geschmäht wurde oder die jeweilige Person dies aus situationsbedingten Gründen, wie zum Beispiel einer schwerwiegenden Krankheit, getan hat. Vgl. hierzu: MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1197 – 1198.

²²⁴ Vgl. FEINE, Hans Erich, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche, Darmstadt 2019, S. 120 – 121.

²²⁵ Vgl. KLÄR, Karl-Josef, Das kirchliche Bußinstitut, S. 124 – 125.

²²⁶ Vgl. SYNODE VON AGDE, Can. 15, in: MANSI, Giovanni Domenico [Hrsg.], Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris 1903 (unver. Neudruck Graz 1961), S.327: „Juvenibus paenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem[.]“

und der Menschen, Sorge zu tragen hatte. Demgegenüber bestand aber noch kein ausgebildetes christliches Herrscherbild, welches Aussagen dazu gemacht hätte, was innerhalb der Kirche die genuine Aufgabe des Kaisers sei, aber auch aufzeigt hätte, was seinem Walten entzogen ist.²²⁷ „Mit einem Wort: es existierte noch kein christliches Herrscherbild, das als Orientierung oder gar als Korrektiv hätte dienen können[.]“²²⁸

Da nun die Religion des Christentums durch das Toleranzedikt des Galerius im Jahr 311 nach Christus in das römische Pantheon aufgenommen worden war und die Christen die Pflicht hatten, „zu ihrem Gott für unser Wohl, für das Wohl des Staates und für ihr eigenes zu beten, damit der Staat in jeder Hinsicht vor Schaden bewahrt bleibt und sie sicher in ihren Wohnungen leben können“²²⁹, war die christliche Religion der Oberaufsicht des Kaisers als ‚pontifex maximus‘ unterstellt. Noch deutlicher wird dies, da durch später folgende Edikte²³⁰ das Christentum noch fester in den römischen Staatsapparat integriert wurde, indem die Kaiser die christliche Religion als Körperschaft des ‚ius publicum‘ anerkannten.²³¹ Das ‚ius publicum‘ aber umfasste nach der Interessentheorie des antiken Juristen Ulpian alle Angelegenheiten des Staates, worunter nicht nur die gerechte Ordnung, Führung und Leitung der Beamenschaft durch den Kaiser zum Wohle des Staates zählte, sondern explizit auch die der Priester und ihrer ausgeübten Kulte.²³²

Auf Seiten der Kirche veränderte sich die Einstellung zum Staat, wie auch das Bewusstsein, anders auf die Gesellschaft reagieren zu können. Denn während die Christen zur Zeit ihrer Verfolgung vielfach Lästerungen ihrer Gottheit von Heiden ohne

²²⁷ Vgl. GIRARDET, Klaus Martin, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantin des Großen, in: MÜHLENBERG, Ekkehard [Hrsg.], Die Konstantinische Wende, Gütersloh 1998, S. 45.

²²⁸ GIRARDET, Klaus Martin, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich, S. 46.

²²⁹ LAKTANZ, De mortibus persecutorum, Nr. 34, in: FRITZSCHE, Lactantius, Opera, II, Leipzig, 1844, S. 273, übersetzt von: PIEPENBRINK, Karin, Konstantin der Große und seine Zeit, Darmstadt³ 2010, S. 33: „Unde iuxta hanc indulgentiam nostram debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica praestetur incolumis et securi vivere in sedibus suis possint“

²³⁰ Seinen Höhepunkt fand diese Entwicklung durch das kaiserliche Edikt ‚Cunctos populos‘ von Theodosius, Gratian und Valerian II., indem im Jahr 380 nach Christus das ‚katholische‘ Christentum zur alleinigen Staatsreligion erklärt wurde und daher alle anderen religiösen Kulte von nun an mit staatlichen Repressionen zu rechnen hatten. Vgl. hierzu: BARCELÓ, Pedro – GOTTLIEB, Gunther, Das Glaubenssedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung, in: DIETZ, Karlheinz – HENNIG, Dieter – KALETSCHE, Hans [Hgg.], Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet, Würzburg 1993, S. 409–423.

²³¹ Vgl. GIRARDET, Klaus Martin, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich, S. 51 – 52.

²³² Vgl. Dig. 1,1,1,2, in: MOMMSEN, Theodor – KRUEGER, Paul [Hgg.], Corpus Juris Civilis, Vol. 1, Cambridge 2014, S. 91: „publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat [...]. pulicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit[.]“

staatliches Einschreiten erdulden mussten, war es ihnen nun möglich, offen und selbstbewusst den Gotteslästerern gegenüberzutreten und ihnen Konsequenzen für ihr Tun anzudrohen. Der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomos forderte daher in einer Predigt die anwesenden Christen Antiochiens auf, keine Nachsicht gegenüber Gotteslästerern zu zeigen, indem sie einen Gotteslästerer zunächst zurechtweisen sollen und, wenn dieser ihrer Aufforderung nicht nachkommt, sie ihn sogar schlagen sollen. Darüber hinaus ist sich Chrysostomos der möglichen Rechtsfolgen bewusst, erläutert aber, dass eine Beleidigung Gottes mit der Beleidigung des Kaisers vergleichbar ist, womit er das Delikt in den Bereich der Majestätsbeleidigung, des ‚*crimen maiestatis imminutae*‘²³³ rückte, einem Vorwurf, welchen sich die Christen während ihrer Verfolgungszeit oft genug selbst ausgesetzt sahen.²³⁴

„Hörst du Jemand auf der Straße oder mitten auf dem Markte Gott lästern, so tritt hinzu, schelte ihn; und wenn du ihm Schläge geben müßtest, weigere dich dessen nicht; haue ihm in's Gesicht, zerschmettere ihm den Mund, heilige deine Hand durch den Schlag; und wenn Jemand dich verklagt und dich vor Gericht zieht, so folge ihm; und wenn der Richter auf dem Stuhle Rechenschaft fordert, so sage mit Freimuth, daß er den König der Engel gelästert. Denn wenn die, welche den König auf Erden lästern, bestraft werden müssen, wie viel mehr die, welche jenen verhöhnen!“²³⁵

Andererseits zeigt sich trotz des von Johannes Chrysostomos vorgeschlagenen gewalttätigen Vorgehens für Helmut Merkel, dass der römische Staat nach der konstantinischen Wende keinen eigenen Tatbestand der Gotteslästerung kannte und die Lästerer daher vor Gericht keine strafrechtlichen Konsequenzen zu fürchten hatten, was den Aufruf zur Selbstjustiz erklären könnte.²³⁶ Dies scheint sich auch mit der Situation vor Konstantin dem Großen im bekannten Ausspruch des Kaiser Tiberius „um Beleidigungen der Götter sollten sich die Götter kümmern“²³⁷ zu decken, durch welchen er eine Klage gegen einen Mann abgewiesen hat, in der jener beschuldigt wurde, die Ehre des vergöttlichten Kaisers Augustus durch einen Meineid verletzt zu haben. Jedoch stellte

²³³ Vgl. MommSEN, Theodor, Römisches Strafrecht, Bd. 2, S. 583.

²³⁴ Vgl. MommSEN, Theodor, Römisches Strafrecht, Bd. 2, S.585 – 586.

²³⁵ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, De stat. 1,12, PG (49) 1859, übersetzt in: BKV¹ (22) 1874: „Καν ἀκούστης τινὸς ἐν ἀμφόδῳ, ἢ ἐν ἀγορᾷ μέση βλασφημοῦντος τὸν Θεὸν, πρόσελθε, ἐπιτίμησον, καν πληγὰς ἐπιθεῖναι δέῃ, μὴ παραιτήσῃ· ράπισον αὐτοῦ τὴν ὄψιν, σύντριψον τὸ στόμα, ἀγίασόν σου τὴν χεῖρα διὰ τῆς πληγῆς, καν ἐγκαλῶσί τινες, καν εἰς δικαστήριον ἔλκωσιν, ἀκολούθησον· καν ἐπὶ τοῦ βήματος εὐθύνας ὁ δικαστῆς ἀπαιτήσῃ, εἰπὲ μετὰ παρρήσιας, ὅτι τὸν βασιλέα τῶν ἀγγέλων εβλασφήμησεν. Εἰ γὰρ τὸν ἐπὶ γῆς βασιλέα τοὺς βλασφημοῦντας κολάζεσθαι χρὴ· πολλῷ μᾶλλον τοὺς ἐκεῖνον ὑβρίζοντας.“

²³⁶ Vgl. MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1200.

²³⁷ TACITUS, Annalen, 1, 73, übersetzt von: HELLER, Erich [Hrsg.], P. Cornelius Tacitus Annalen. Lateinisch – deutsch, Mannheim⁶ 2010, S. 102 – 103: „deorum iniurias dis curae.“

auch diese Linie, wie Theodor Mommsen anmerkt, kein grundlegendes Prinzip dar, da selbst Kaiser Tiberius sie nicht durchgängig eingehalten hatte.²³⁸

Nicht nur das öffentliche Auftreten der Christen dem Staat gegenüber änderte sich, sondern auch die Bereitschaft und die damit einhergehende Neubewertung staatlicher Mittel zur Durchsetzung eigener Zwecke wurde kirchlicherseits von nun an grundlegend anders bewertet. Einer der wirkmächtigsten Ansätze wurde vom Kirchenvater Augustinus in seinem ‚cogite intrare‘-Argument formuliert, welches er in seinem Brief an den Presbyter Donatus²³⁹ sehr anschaulich ausformulierte. Dieser war nämlich ein Anhänger der donatistischen Lehre und damit ein Gegner der katholischen Mehrheitskirche, weshalb der ‚katholische‘ Augustinus als sein zuständiger Bischof ihn von seiner Irrlehre abzubringen suchte.²⁴⁰

Im Zentrum seiner Argumentation steht das biblische Gleichnis vom Gastmahl aus dem Lukasevangelium (Vgl. Lk 14,15-24), in welchem ein Mann als Gastgeber zu einem Essen einlädt und hierzu seinen Diener aussendet, um die geladenen Gäste herbeizuholen. Diese aber weigern sich und bleiben dem Mahl fern, weshalb der Gastgeber zornig wird. Er gibt daher seinem Diener den Auftrag die Armen und Kranken der Stadt einzuladen. Als immer noch Platz ist, weist der Herr seinen Knecht an: „Dann geh auf die Landstraßen und vor die Stadt hinaus und nötige die Leute zu kommen, damit mein Haus voll wird.“ (Lk 14,23b)

Augustinus legt zu Beginn die Analogien des Gleichnisses aus, indem er den Gastgeber des Mahles als Gott deutet, der zum wahren Glauben oder zur Kirche einlädt und dazu seinen Diener, nämlich die Kirche, aussendet, um die Menschen zum Seelenheil zu führen. Anschließend konzentriert er sich in seiner Ausführung auf die Anweisung des Herrn, welcher seinen Diener einmal dazu auffordert, die Gäste einzuladen, aber später, als diese nicht kommen wollen, ihm befiehlt, die Gäste zum Kommen zu zwingen. Für Augustinus gibt es daher zwei Phasen in der Verkündigung der Kirche. Eine erste Phase, in welcher die Menschen eingeladen wurden und die Kirche hierdurch wuchs sowie eine zweite Phase, in welcher die Kirche ihren Anspruch auf Universalität entwickelte, damit

²³⁸ Vgl. MOMMSEN, Theodor, Römisches Strafrecht, Bd. 2, S. 580.

²³⁹ Der ‚Presbyter Donatus‘ ist hier nicht, mit dem gleichnamigen Bischof von Karthago, welcher als Begründer des Donatismus gilt, zu verwechseln. Vgl. hierzu: VOOSHOLZ, Jan, Warum Häretiker verfolgen? Die Rechtfertigung der Ketzerbekämpfung in der Summa theologiae des Thomas von Aquin und seine Auseinandersetzung mit Augustinus von Hippo Argumenten [Bachelorarbeit Freie Universität Berlin] 2012, S. 7.

²⁴⁰ Vgl. VOOSHOLZ, Jan, Warum Häretiker verfolgen?, S. 6 – 7.

sie alle Menschen zum Heil führe.²⁴¹ Jene zweite Phase begann für Augustinus in jenem Moment, als sich das Christentum zu einer Staatskirche entwickelte und die Kaiser des Römischen Reiches den christlichen Kult praktizierten.²⁴²

Jedoch war der Anspruch auf Universalität des Christentums nicht die einzige Triebfeder zur Rechtfertigung des staatlichen Zwanges, sondern im Besonderen die Nächstenliebe. So verstand Augustinus etwaige Zwangsmaßnahmen als Akt der Liebe, indem man den Irrenden von seinem falschen Weg abbrachte, um hierdurch seine Seele zu retten.²⁴³ Ein ähnliches Bild gebraucht Ephraim der Syrer, indem er hierfür das Bild des Arztes verwendete, da dieser den Patienten, wenn er ihn heilen möchte, unter gewissen Umständen Schmerzen zufügen müsse.²⁴⁴ Die Zwangsmaßnahmen waren anders ausgedrückt, im Sinne des Bestraften zu verstehen und zielen auf seine Besserung ab, weshalb die Gemeinde den Vorgang mit Gebet begleiten sollte, damit dieser durch das Zutun des Staates sowie durch die Einwirkung Gottes seinen Fehler letztlich einsieht und von selbst zur Besserung gelangt. Da aber eine Besserung des Sünder nicht mehr möglich wäre, wenn dieser durch den Staat getötet werden würde, lehnte Augustinus die Todesstrafe strikt ab, womit dem Maßnahmenkatalog des Staates zur Verfolgung von Gotteslästerern zunächst eine nicht unerhebliche Grenze gesetzt war.²⁴⁵

Konstantin der Große stand aufgrund dieser Ausgangssituation einer zweifachen Aufgabe gegenüber, da er einerseits seinem überkommenen Auftrag als Kaiser und ‚pontifex maximus‘ nachzukommen hatte, indem er in Fragen des Kultes den Gotteslästerern als Feinde Gottes entschieden entgegentrat, um so für den Frieden zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre zu sorgen. Andererseits standen ihm durch die ablehnende Haltung der Kirche bezüglich der physischen Vernichtung der Frevler nicht alle Mittel der Religionspolitik zur Verfügung, auf welche noch seine paganen Vorgänger zurückgreifen konnten. Dennoch eröffnete ihm kirchlicherseits die nun nicht mehr grundlegende Ablehnung staatlicher Zwangsmaßnahmen einen gewissen Spielraum, weshalb der Kaiser den Gotteslästerern mit der Verbannung und einer weiteren Reihe von rechtlichen Benachteiligungen drohte.²⁴⁶

²⁴¹ Vgl. AUGUSTINUS, Ep. 173, in: HASENHÜTTL, Nolte, Ketzerbewältigung, Düsseldorf 1976, S. 30.

²⁴² Vgl. VOOSHOLZ, Jan, Warum Häretiker verfolgen?, S. 9.

²⁴³ Vgl. VOOSHOLZ, Jan, Warum Häretiker verfolgen?, S. 15.

²⁴⁴ Vgl. EPHRAIM DER SYRER, hymn. c. haer., 51, 11, in: BKV¹ (61) 1928.

²⁴⁵ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gewalt und Toleranz, S. 238.

²⁴⁶ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, S. 15.

Obwohl die Kirche auf der einen Seite und der Kaiser auf der anderen Seite einen grundlegenden ‚Modus Vivendi et Operandi‘ zueinander gefunden hatten, verlief das Verhältnis beider Seiten nicht ohne Reibungspunkte. Es beklagte sich beispielsweise Augustinus von Hippo heftig über das mangelnde Handeln Konstantins in Bezug auf die donatistische Häresie und warf diesem für sein Handeln eine äußerst ignorante Nachlässigkeit vor.²⁴⁷ Jedoch verfolgten beide Seiten nicht nur im konkreten Vorgehen verschiedene Interessen, sondern sie hatten auch divergierende Begründungen, weshalb gegen etwaige Häretiker, die unter dem Verdikt der Gotteslästerung standen, vorgegangen werden sollte. Die Kirche argumentierte vom Aspekt der Heilung der fehlgeleiteten Person aus für den Einsatz von staatlichen Zwangsmaßnahmen, um den Häretikern die Konsequenzen ihres Handelns vor Augen zu führen und sie durch die Repressionen wieder zur Umkehr zu bewegen. Die kaiserliche Seite hingegen rückte den Akt der Gotteslästerung selbst in den Mittelpunkt ihres Interesses und argumentierte nach dem alten paganen Muster, da der ungesühnte Gottesfrevel wie eine Krankheit weiterwirkte und deshalb das vitale Wohl der Gemeinschaft bedrohte. Eindrücklich brachte dies Kaiser Konstantin in einem Edikt gegen Häretiker zum Ausdruck, in dem er schrieb:

„Was sollen wir also noch weiter solche Frevel dulden? Unsere lange Nachsicht macht ja nur, daß auch die Gesunden wie von einer pestartigen Krankheit angesteckt werden. Warum sollen wir also nicht durch öffentliche Strafen so schnell wie möglich dieses große Übel sozusagen mit der Wurzel ausrotten?“²⁴⁸

Jener pagane Begründungsstrang zur Bekämpfung der Gotteslästerung erwies sich im Laufe der Zeit, in welcher das Christentum zur vorherrschenden Religion des Römischen Reiches wurde, als äußerst wirkmächtig und wurde mit der Zeit auch von kirchlichen Würdenträgern übernommen. Nicht die Umkehr der Gotteslästerer und ihre Wiedereingliederung in die Kirche war maßgebend für das Handeln, sondern die Eindämmung der Folgen für die Gemeinschaft bestimmte das Wirken staatlicher und kirchlicher Akteure letztlich, was in die Aufgabe des Tötungsverzichtes mündete und der physischen Vernichtung der Gottesfeinde damit den Weg bereitete.

Jene rechtliche Zäsur brachte um das Jahr 538 die Novelle 77 von Kaiser Justinian mit sich, worin der bis dahin 200-jährig praktizierte Anspruch des Staates auf Gewaltverzicht

²⁴⁷ Vgl. STÖVE, Eckehart, Toleranz I, in: TRE (33) 2002, S. 649.

²⁴⁸ EUSEBIUS VON CÄSAREA, Vita Const. III, 64, in: BKV¹ (9) 1913, S. 141.

in religiösen Fragen zur Gänze aufgegeben worden ist und den Gotteslästerern von nun an die Todesstrafe für ihr Tun angedroht wurde.²⁴⁹ Ihre Begründung fand die drastische Strafe im gefürchteten Zorn Gottes, welcher gegen jene entbrennen konnte, die ihn entweder lästern oder bei ihm in lästerlicher Weise schwören, dessen Folgen aber alle zu tragen haben. „Denn wegen solcher Vergehen entstehen Hungernoth, Erdbeben und Pest[.]“²⁵⁰ Die Zielsetzung der Novelle war damit klar vorgezeichnet und orientierte sich in erster Linie am Schutz der Gemeinschaft, „damit nicht in Folge des Uebersehens solcher Vergehen sowohl die Stadt als der Staat durch solche frevelhafte Handlungen Schaden leiden.“²⁵¹ Ob nun aber das Gesetz Kaiser Justinians mehr seinen Ursprung im überkommenen paganen Denken der Römer hatte oder doch eher der Furcht vor dem in der Bibel zornig gezeichneten Gott entsprang, ist heute nicht mehr zu klären.²⁵² Grob deutet es aber die Verschmelzung beider Denkweisen an, indem der eine Gott der Christenheit unter den besonderen Schutz des Staates gestellt wurde, da man sich vor dem Zorn jenes allmächtigen Wesens fürchtete. Es war aber ein Schutz, der freilich nur ihm zukam, nicht aber die alten heidnischen Götter und deren Kulte umfasste, da diese lediglich ein Götzendienst waren und sie als ‚falsche Götter‘ jede Art der Schmähung bzw. der Polemik zu erdulden hatten.

6.3. Vom ausgehenden Altertum ins frühe Mittelalter

Blickt man auf die Zeugnisse der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters, lassen sich nur äußerst wenige Berichte betreffend die Gotteslästerung finden und es muss dabei auch die Frage gestellt werden, ob diese eindeutig dem Delikt zuordenbar sind. Nach dem Kirchenhistoriker Arnold Angenendt ist während des 1. Jahrtausends nach Christus nur eine einzige Hinrichtung gegen Ketzer bekannt, die, wie bereits erläutert, als Gotteslästerer bezeichnet wurden. Dies waren um das Jahr 385 in Trier Priscillian und seine Gefährten. Sie wurden, nachdem sie eine kirchliche Synode als Häretiker verurteilt hatte, wegen des Delikts der Zauberei zum Tode verurteilt und anschließend hingerichtet.²⁵³ Das Vorgehen blieb aber anderen hohen Kirchenmännern nicht

²⁴⁹ Vgl. MÜCKL, Stefan Blasphemie aus der Sicht des Christentums, in: REES, Wilhelm, et. al. [Hgg.], Religiöse Vielfalt. Herausforderung für das Recht, Berlin 2019, S. 92

²⁵⁰ JUSTINIAN, Novelle 77. Eine Verordnung über die Bestrafung Derjenigen, welche bei Gott schwören und lästern, in: OTTO, Carl Eduard – SCHILLING, Bruno [Hgg.], Das Corpus Juris Civilis, Bd. 7, Leipzig 1833 (Aalen Neudruck 1985), S. 381.

²⁵¹ JUSTINIAN, Novelle 77, S. 382.

²⁵² Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 15.

²⁵³ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, S. 15.

unverborgen und wurde äußerst scharf von ihnen kritisiert, indem manche versuchten, das Urteil abzuändern bzw., nachdem dieser Versuch erfolglos blieb, sie den am Prozess beteiligten Bischöfen die Kirchengemeinschaft aufkündigten.²⁵⁴

Der Umstand, weshalb auf das weltliche Delikt der Zauberei zurückgegriffen werden musste, zeigt neuerlich, dass es im damaligen Recht noch keine genuine Strafbarkeit für Gotteslästerung gab, was sich im Römischen Recht erst mit der Novelle 77 nach etwas mehr als 150 Jahren ändern sollte. Jedoch fand die Novelle Kaiser Justinians, wie der Jurist Gerhard Webersinn betont, keinen Eingang die Rechtspraxis der Kirche des 1. Jahrtausendens oder in den Rechtskreis des frühen germanischen Rechtes.²⁵⁵ Das Delikt kann daher für die Epoche des frühen Mittelalters durch die mangelnde rechtliche Abgrenzung zu anderen religiös unerwünschten Verhaltensweisen nur unter Vorbehalt untersucht werden.

Eine Ausnahme hingegen stellt die germanische Rechtssammlung der ‚*Leges Visigothorum*‘ dar. In ihr findet sich die einzige Norm germanischen Ursprungs, welche explizit die Gotteslästerung pönalisiert. Darin wird jedem Lästerer, welcher es wagen sollte, den Namen Christi oder die Dreifaltigkeit im Allgemeinen zu beleidigen oder die eucharistischen Gestalten herabzuwürdigen, die harte Strafe von hundert Rutenschlägen und der dauerhaften Verbannung angedroht. Darüber hinaus soll dem Blasphemiker das Haar geschoren werden und er soll in Haft genommen werden.²⁵⁶ Ihre Begründung findet die Norm nicht wie die Novelle 77 in der Vorstellung des Zornes Gottes, obwohl diese dem germanischen Empfinden und Denken nicht fern lag,²⁵⁷ sondern durch den direkten Rückgriff auf die Bibel. Es ist vielmehr eine unverzeihliche Sünde wider den Heiligen Geist, ihn zu beleidigen (Vgl. Mt 12, 31-32), weshalb es nur rechtens ist, jene Taten entsprechend zu bestrafen.

Dies deckt sich auch mit einer weiteren Quelle jener Zeit, der ‚*admonitio generalis*‘ Karls des Großen aus dem Jahr 789, die eine Lästerung Gottes mit Verweis auf das

²⁵⁴ Vgl. ANGENENDT, Arnold, *Gottesfrevel*. S. 16.

²⁵⁵ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, *Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts*, S. 17.

²⁵⁶ Vgl. ZEUMER, Karl [Hrsg.], *Leges Visigothorum*, in: MGH (LL nat. Germ. I) 1902, S. 432: „Et ideo, si quis Christi, filii Die, blasphemaverit nomen eiusque sacrum corpus et sanguinem aut contempserit sumendum percipere aut perceptum visus fuerit reiecerisse, vel quamlibet iniuriarum blasphemiam dixerit Trinitatem, id est in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, tunc instantia sacerdotis vel iudicis, in cuius civitate, castra vel territorio hoc malum exortum fuerit, blasphemator ipse centenis decalvatus flagellis subiaceat et ardua in vinculis constitutus perpetui exilio conteretur erumna.“

²⁵⁷ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, *Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts*, S. 18

2. Gebot der mosaischen Gesetze verbot,²⁵⁸ wobei aber unklar ist, ob die ‚admonitio generalis‘ nicht eher einer allgemeinen Ermahnung des Kaisers an seine Untertanen zur Einhaltung der christlichen Gebote gleichkommt, da die obige Norm keinerlei Strafdrohung beinhaltet.²⁵⁹

Eine andere Lösung, weshalb blasphemische Akte in den ‚Leges Visigothorum‘ mit Körperstrafen bzw. der dauerhaften Verbannung geahndet werden, könnte in der Zusammenschau des zwölften Buches der Gesetzesammlung gefunden werden, da hierin zahlreiche Normen erfasst sind, welche sich gegen Andersgläubige, insbesondere der Juden richten. Bereits der Titel des Buches „De removendis pressuris et omnium hereticorum sectis extinctis“²⁶⁰ eröffnet die grobe Zielbestimmung der Strafnormen. Es geht um die Bekämpfung heterodoxer Glaubensströmungen und deren gezielte Unterdrückung. Wie nun auf der einen Seite durch gesetzliche Bestimmungen andere Glaubensströmungen bekämpft werden, ist es umgekehrt entscheidend, den privilegierten Glauben vor Verächtlichmachung zu schützen, seine Gegner zu verfolgen und sie nötigenfalls mittels der Verbannung dauerhaft aus dem eigenen Gebiet zu vertreiben.

Die Zielabsicht, heterodoxe Glaubensströmungen und deren Praktiken zu beseitigen, würde sich ebenso mit dem kirchlichen Rechtskreis der damaligen Zeit decken, wenngleich die Kirche andere Strafen vorsah, um dieses Ziel zu erreichen. So waren für die karolingische Zeit die bischöflichen Sendgerichte von großer Bedeutung und mussten durch den Untergang des Weströmischen Reiches und dem damit einhergehenden Niedergang der weltlichen Strukturen zahlreiche Aufgaben, insbesondere große Teile der Gerichtsbarkeit, übernehmen.²⁶¹ Ihren Ursprung haben die Sendgerichte in den Reisen der Bischöfe in die Pfarreien, in welchen sie die Firmung spendeten und gleichzeitig die anwesenden Gottesdienstbesucher durch ihre Predigt zu einem tugendhaften Leben nach den Geboten Christi ermahnten.²⁶² Dies machten sich unter anderem der fränkische König Pippin und sein Sohn Kaiser Karl der Große zunutze und verwendeten die Regel, dass die Bischöfe einmal im Jahr jede ihrer ihnen untergebenen Pfarreien zu visitieren hatten,²⁶³ für ihre Zwecke. So wurden durch Kaiser Karl die Bischöfe angewiesen, alle Formen von

²⁵⁸ Vgl. BORETIUS, Alfred [Hrsg.], Capitularia Regum Francorum, in: MGH (Capit. I) 1883, S. 58: „Item habemus in lege, Domino praecipiente: ‚non perirabis in nomine meo, nec pollues nomen domini Dei tui‘, et ‚nec adsumes nomen domini Dei tui in vanum‘.“

²⁵⁹ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 18.

²⁶⁰ ZEUMER, Karl, Leges Visigothorum, S. 406.

²⁶¹ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 20 – 21.

²⁶² Vgl. KOENIGER, Michael, Die Sendgerichte in Deutschland, Bd. 1, München 1907, S. 15.

²⁶³ Vgl. KOENIGER, Michael, Die Sendgerichte, S. 12 – 13.

Inzest, Ehebruch, Mord im Familienkreis, Geprahle und aller anderen nicht gottgefälligen Laster zu untersuchen²⁶⁴ und diese nötigenfalls auch zu bestrafen.

Hierzu stand den Bischöfen eine Reihe von kirchlichen Bußen zur Verfügung, wie das Fasten bei Wasser und Brot, sexuelle Enthaltsamkeit oder andere Formen von Verzicht. Sollte der Delinquent die Strafe verkürzen wollen, konnte er dies durch eine Geldzahlung tun. Um die Ableistung der Buße zu gewährleisten, wurde der Büßer darüber hinaus aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen und durfte nicht am Gottesdienst teilnehmen. Er musste vielmehr während der sonntäglichen Liturgie vor der Kirchentür stehen, was seine Strafe visuell noch verdeutlichte. Peinliche Strafen wurden hingegen nur in eingeschränktem Maß gegenüber Unfreien verhängt, wobei die Verhängung der Todesstrafe ausgeschlossen war, da weiterhin der alte Grundsatz ‚ecclesia non sitit sanguinem‘, zu Deutsch ‚der Kirche dürstet nicht nach Blut‘ galt.²⁶⁵ Wie bereits erwähnt sollen im bischöflichen Sendgericht verschiedenste Delikte, die von Mord bis Prahlgerei reichten, behandelt werden. Einen Überblick bezüglich der abgefragten Materie liefert die Sendordnung des Regino von Prüm, welcher in zwei Fragekatalogen verschiedenste Delikte aus dem Alltagsleben der Menschen abfragt und im Falle des Verstoßes gegen ein kirchliches Gebot die dazugehörige Kirchenbuße nennt.²⁶⁶

Neben verschiedenen Delikten des Meineids, was einen Verstoß gegen eines der wichtigsten Rechtsinstitute des damaligen Rechtes bedeutete,²⁶⁷ rückten vor allem Sexualvergehen und Fälle von Tötungen naher Verwandter in den Mittelpunkt der Befragung, da deren Tötung keine Fehde nach sich zog und daher durch das weltliche Recht nicht bestraft wurde.²⁶⁸ Jedoch erstreckte sich die Befragung im Sendgericht nicht nur auf weltliche Vergehen, sondern umfasste insbesondere kirchliche Tatbestände, die allerdings nach eingehender Untersuchung kein großes Interesse am Delikt der Gotteslästerung erkennen lassen. So beinhaltet die Sendordnung des Regino lediglich zwei Befragungen bezüglich der Lästerung, nach welcher im ersten Fall ein lästernder Geistlicher für sein Tun um Vergebung flehen soll oder, wenn er sich hierzu weigert, ihm

²⁶⁴ Vgl. BORETIUS, Alfred [Hrsg.], Capitularia Regum Francorum, in: MGH (Capit. I) 1883, S. 170: „Ut episcopi circumeant parrochias sibi commissas et ibi inquirendi studium habeant de incestu, de patricidiis, fratricidiis, adulteriis, cenodoxiis et alia mala quae contraria sunt Deo, quae in sacris scripturis leguntur quae christiani devitare debent.“

²⁶⁵ HARTMANN, Wilfried, „Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter?. Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900, in: GALL, Lothar [Hrsg.], Schriften des Historischen Kollegs, München 2006, S. 102 – 103.

²⁶⁶ Vgl. HARTMANN, Wilfried, Das Sendbuch des Regino von Prüm, Darmstadt 2004.

²⁶⁷ Vgl. HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, S. 36.

²⁶⁸ Vgl. HARTMANN, Wilfried, „Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter?, S. 105.

im schlimmsten Falle eine Enthebung seines Amtes angedroht wird.²⁶⁹ Im zweiten Fall wird allgemein auf Lästerer eingegangen, die durch ihr Verhalten für Anstoß sorgen und jemanden hierdurch sogar Schaden zugefügt haben könnten. Sie sollen lediglich Genugtuung leisten und erst im Wiederholungsfall eine gerechte Buße durch den Bischof erhalten.²⁷⁰ Ob eines der beiden Strafnormen aber die Gotteslästerung beinhaltet, muss insbesondere im zweiten Fall angezweifelt werden, da es sich hierbei eher um die Lästerung gegenüber einer anderen Person gehandelt haben dürfte. Im Falle des lästernden Priesters liegt dies zwar im Bereich des Möglichen, ist aber eher unwahrscheinlich.

Das scheinbare Desinteresse an der Blasphemie als solcher kann mit der oben erwähnten Zielsetzung zur Bekämpfung der heterodoxen Glaubensströmungen und Praktiken erklärt werden. Die Gotteslästerung war in der sich erst noch formenden Masse der Christen zunächst noch eine verschwindend geringe Sorge der Kirchenmänner, die zuerst mit vordringlicheren Problemen zu kämpfen hatte.²⁷¹ So zeigt die Sendordnung des Abtes Regino ein reiches Interesse an verschiedensten heidnischen Praktiken, wie etwa den Umgang mit ‚Zauberern‘ bzw. ‚Weissagern‘ und deren Riten²⁷² oder das Singen paganer Lieder zu den Bestattungsfeierlichkeiten, welche unter strengen Auflagen verboten waren. Das Christentum musste sich schlicht in der noch zum großen Teil von heidnischen Kulten durchtränkten Gesellschaft des Frühmittelalters durchsetzen.

Erst in den Rechtssammlungen des 12. Jahrhunderts lassen sich erste anfängliche Züge betreffend der Gotteslästerung erkennen, wobei auch diese zunächst noch das Vergehen der Zauberei oder des Unglaubens aufgreifen und unter Strafe stellen.²⁷³ So wird im Sachsenspiegel noch für jeden Christen, welcher als ungläubig gilt oder mit Zauberern Umgang pflegt, ohne große Begründung der Tod durch den Scheiterhaufen gefordert,²⁷⁴ während der Schwabenspiegel den Umgang mit Zauberei bereits als Verleugnung Gottes

²⁶⁹ Vgl. HARTMANN, Winfried, Das Sendbuch des Regino von Prüm, Kap. 155, S. 102: „Clericus maledicus maximeque in sacerdotibus cogatur ad postulandum veniam. Si noluerit, degradetur, nec unquam ad officium absque satisfactione revocetur.“

²⁷⁰ Vgl. HARTMANN, Winfried, Das Sendbuch des Regino von Prüm, 1. Buch, Kap. 158, S. 102: „Si quis convicio vel maledicto vel etiam criminе subiecto laeserit aliquem, dignissima purgetur satisfacione; si hoc vitium iteraverit, poenitentia iustissima secundum modum culpae expietur.“

²⁷¹ Vgl. KOENIGER, Michael, Die Sendgerichte, S. 17.

²⁷² Vgl. HARTMANN, Winfried, Das Sendbuch des Regino von Prüm, 1. Buch, Kap. 304 und 2. Buch, Kap. 354 – 367.

²⁷³ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 19.

²⁷⁴ Vgl. REPGOW, Ernst von, Sachsenspiegel. oder das sächsische Landrecht in dreyen Büchern, 2. Buch, 13. Art., Leipzig 1732, S. 199: „Welcher Christenmann ungläubig ist, oder mit Zauberern umgehet [...], den soll man auf dem Scheiterhauffen verbrennen.“

durch Worte deutet und den Vorgang durch die Nennung des Teufels in den Bereich des Gottesfrevels rückt, weshalb die Todesstrafe durch den Spruch des Richters vorgesehen ist.²⁷⁵ Dennoch zeigt sich auch hier noch ein sehr verschwommener Begriff von Gotteslästerung, der erst in der Folgezeit durch die Tätigkeit zahlreicher Theologen der Scholastik an Kontur gewinnen wird und hierdurch allmählich vom noch unbestimmteren Terminus des Gottesfrevels abgegrenzt wird.

6.4. Vom 13. Jahrhundert bis zum Zeitalter der Konfessionalisierung

Mit Beginn des 13. Jahrhunderts führten günstige klimatische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Bedingungen zu einer kulturellen Blüte und einer veränderten gesellschaftlichen Situation, was einerseits die Möglichkeit schuf, den Gotteslästerungsbegriff zu präzisieren oder aber dieser wurde andererseits, wo es den Obrigkeiten notwendig erschien, stärker als bisher üblich sanktioniert.²⁷⁶ Diese Entwicklung vollzog sich beinahe zeitgleich sowohl im Bereich der Wissenschaft als auch des kirchlichen und des weltlichen Rechts, weshalb dieses Jahrhundert durch die neuere Forschung als die eigentliche Geburtsstunde des Blasphemiedelikts betrachtet wird.²⁷⁷ Als Basis sind hierfür drei Prozesse als maßgeblich zu betrachten.

Einerseits sorgten die Gründungen neuer Städte und der allgemeine Anstieg der Einwohnerzahlen des Hochmittelalters, welche erstmals wieder an das Niveau der Antike heranreichten, für jene günstigen Möglichkeiten, die es erlaubten, Universitäten als Orte der Forschung und der Lehre zu errichten. All dies führte mit der Wiederentdeckung des bis dahin verlorengegangenen antiken Wissens, insbesondere durch Anregungen aus dem Kulturkreis der islamischen Länder in und außerhalb Europas, zu einer Blüte der Geistes- wie auch der Naturwissenschaften. Die Theologie hatte durch die Scholastik große Fortschritte an Erkenntnisgewinn zu verzeichnen, was neben der gestiegenen Fülle an Wissen der Systematisierung ihrer Erkenntnisse zu verdanken war.²⁷⁸

²⁷⁵ Vgl. LASSBERG, Friedrich Leonhard Anton Freiherr von, Der Schwabenspiegel. oder schwäbisches Land- und Lehen- Rechtbuch, § 368 Abs. I, Tübingen 1840, S. 157: „Ez wip oder man die mit zovber oder mit worten den den tivvel zu in ladent die sol man brennen. oder swelchen tot der rihtaer will. der noch erger ist dann brennen. da mit sol im der rithaer sinen lip nehmen. wan er verlovgent hat des almaehtigen gots.“

²⁷⁶ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 44 – 45.

²⁷⁷ Vgl. ROX, Barbara, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, S. 19.

²⁷⁸ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 51 – 52.

Weiters ist das Sozialgeflecht der Städte selbst zu einem maßgeblichen Faktor geworden. So waren die Städte aufgrund ihrer negativen Bevölkerungsbilanz auf ständigen Zuzug von außerhalb angewiesen und wurden hierdurch zu einem Schmelziegel verschiedenster Menschen mit unterschiedlicher Herkunft, was zum Verschwinden der bis dahin vorherrschenden Kleingesellschaften mit ihrer ausgeprägten Sozialkontrolle führte. Der Einzelne gewann in der Stadt einfach ausgedrückt an Freiheit. Dies brachte aber auch Probleme mit sich, denn viele Menschen verloren durch den Wegfall ihres bisher gewohnten Sozialgefüges an gesellschaftlichem Halt. Kamen zusätzlich weitere Krisenerfahrungen wie die Pest oder kriegerische Auseinandersetzungen hinzu, führte dies bei vielen zu einem Gefühl der Hoffnungslosigkeit und der Verzweiflung, was mit einem ausschweifenden Leben kompensiert wurde. Wirtshäuser, übermäßiger Alkoholkonsum und das dazugehörige Klientel führten zu günstigen Bedingungen für gotteslästerliches Reden, weshalb die städtischen Behörden versuchten, ordnend einzutreten und daher zu Vorreitern in der Bekämpfung der Blasphemie wurden.²⁷⁹

Andererseits stand die Christianisierung Europas kurz vor ihrem Abschluss. Nur noch wenige Gebiete innerhalb Europas waren noch nicht christianisiert, wodurch sich das Augenmerk des Klerus nun weg von der Bekämpfung der in den frühmittelalterlichen Gesellschaften noch praktizierten paganen Kulte und der möglichst treuen Tradierung des Glaubensgutes aus der Zeit der Kirchenväter auf das Glaubensleben der eigenen Gläubigen richtete.²⁸⁰ Damit einhergehend war auch eine große Welle der Frömmigkeit unter Gläubigen selbst verbunden. Diese verlangten nun selbst nach Formen der intensiven Nachfolge als Laien und drängten darum, den Glauben selbst mehr zu verstehen und zu durchdringen. Um Antwort auf diese Fragen zu geben, zogen Wanderprediger durch die Lande, in deren Gefolge die großen Predigerorden entstanden.²⁸¹ Jedoch bildeten sich auch ketzerische Reformbewegungen, wie die Katharer, aus jenem Streben nach Frömmigkeit, die in ihrer Radikalität alles Leibliche ablehnten und etwa durch die Ablehnung der Ehe als Institution der Unzucht das mittelalterliche Sozialgefüge radikal bedrohten.²⁸²

²⁷⁹ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, *Zungen wie Schwerter*, S. 180 – 181.

²⁸⁰ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, *Verfluchte Götter*, S. 115 – 116.

²⁸¹ Vgl. ANGENENDT, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, S. 54

²⁸² Vgl. ANGENENDT, Arnold, *Toleranz und Gewalt*, S. 267.

„Der Umbruch, den das Ideal der christlichen Vollkommenheit im hohen Mittelalter erfahren hat, war die Antwort auf die Herausforderung der Zeit und bezog von dort her seine Plausibilität: das Wissen-Wollen der Scholaren, das Freiheitsbewußtsein der Kommunen, das Verlangen des einfachen Volkes nach Erklärungen der christlichen Botschaft, dazu das Streben nach mehr Christlichkeit und evangelischer Armut. Das alles erforderte eine neue Frömmigkeit.“²⁸³

Von theologischer Seite wurde die Gotteslästerung als eine sogenannte ‚Zungensünde‘ bearbeitet und bildete neben anderen sprachlichen Entgleisungen bis in die ausgehende Neuzeit hinein ein Hauptaugenmerk in der Bearbeitung der christlichen Tugendlehre.²⁸⁴ Eine bedeutende Definition der Blasphemie stammt aus der ‚Summa Theologica‘ des Alexander von Hales, welcher sie als eine Beleidigung Gottes beschreibt,²⁸⁵ womit der Theologe die Gotteslästerung als lästerliche Rede von Gott vom unbestimmten Begriff des Gottesfrevels abgrenzt und inhaltlich genauer zu fassen sucht. Jedoch zieht er die Grenze einer möglichen Lästerung so weit, dass diese die Heiligen ebenso umfasst, da Gott als Schöpfer der Welt die Heiligen als menschliche Wesen erschaffen hat und ihnen darüber hinaus die Gnade der Heiligkeit geschenkt hat. Gott kann für ihn daher sowohl direkt als auch indirekt beleidigt werden.²⁸⁶ In einem weiteren Schritt untersuchte Alexander von Hales nicht nur das mögliche Tatobjekt, sondern versuchte zu beschreiben, was den Akt der Blasphemie als solchen kennzeichnete. Demnach konnte die Lästerung auf drei verschiedene Weisen begangen werden: Gott etwas zuschreiben, was ihm nicht zusteht, Gott etwas entziehen, das ihm zusteht und in dritter Weise einem Geschöpf etwas zuschreiben, was nur Gott zusteht.²⁸⁷

Jene Beschreibung der Blasphemie entwickelte eine reiche Blüte, da sie durch andere bedeutende Theologen aufgegriffen und in eigenständiger Weise weiterentwickelt wurde. Der herausragendste Vertreter der Scholastik, Thomas von Aquin, griff beispielsweise

²⁸³ ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, S. 61.

²⁸⁴ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 117 – 118.

²⁸⁵ Vgl. HALES, Alexander von, Summa Theologica, Tom. III, Pars. II, Liber II, Inq. III, Tract. III, Sect. II, Quaest. XI, Cap. I, Florenz 1930, S. 464: „Blaphemare est contumeliam vel aliquod convitium inferre in iniuriam Creatoris[.]“

²⁸⁶ Vgl. HALES, Alexander von, Summa Theologica, Tom. III, Pars. II, Liber II, Inq. III, Tract. III, Sect. II, Quaest. XI, Cap. I, S. 464: „Quod autem dicitur esse in sanctos vel in creaturam, hoc es quia in illis blasphematur Deus, qui est conditor creaturae et dator sanctitatis. Directe ergo vel indirecte omnis blasphemia es in Deum.“

²⁸⁷ Vgl. HALES, Alexander von, Summa Theologica, Tom. III, Pars. II, Liber II, Inq. III, Tract. III, Sect. II, Quaest. XI, Cap. II, S. 464: „Et ponuntur tres, quarum una est, cum attribuitur Deo quod ei non convenit; secunda est, cum ab eo removetur quod ei convenit; tertia, cum attribuitur creaturae quod ei appropriatur.“

die drei Aspekte des Alexander von Hales auf,²⁸⁸ betonte aber nicht den Aspekt der Lästerung Gottes durch blasphemisches Reden, sondern rückt vor allem die Verfälschung des Wesens Gottes in den Mittelpunkt seines Interesses. Denn nicht Gott, sondern der Glaube an ihn würden in erster Linie durch die Lästerungen leiden, da sie sein Wesen als das Gute in der Welt verstellen.²⁸⁹ Er rückt die Gotteslästerung hierdurch mehr in die Nähe der Häresie als Akt der Glaubensverfälschung und möchte sie nicht so sehr als Vergehen gegen die soziale Ordnung verstanden wissen, denn für ihn stellt der Lästerer ein schlimmeres Übel dar, da er wider guten Wissens über Gott etwas Falsches behauptet, während der Meineidige ‚nur‘ den guten Namen Gottes als Mittel gebraucht, um etwas Falsches zu erlangen.²⁹⁰ Für Thomas ist die Definition der Gotteslästerung daher folgende: „Derjenige, der gegen Gott redet in der Absicht, Ihm eine Schmähung zuzufügen, tut der göttlichen Gutheit Eintrag nicht nur im Hinblick auf ein unverfälschtes Verständnis, sondern auch durch boshaften Willen, indem dieser, so gut er kann, die göttliche Ehre herabwürdigt und hemmt. Und dies ist Lästerung im Vollsinne.“²⁹¹

Demgegenüber aber stand ein Gros anderer Theologen, die vor allem die Lästerung als solche betonten und die Ausführung des Thomas wieder einzufangen suchten, da ihrer Meinung nach nicht die ‚falsche‘ Rede von Gott den Kern der Gotteslästerung bildet, sondern die ‚schlechte‘ Rede über ihn.²⁹² Das ‚Buch der Tugenden‘, welches mit Beginn des 14. Jahrhunderts in Straßburg an der dort ansässigen Dominikanerschule entstanden sein dürfte²⁹³ und als Handbuch der Moral für angehende Seelsorger diente,²⁹⁴ beschreibt die Blasphemie als eine Todsünde, die durch Lästerung wider die Güte bzw. die Liebe Gottes zustande kommt. Hiermit greift das Buch ein zentrales Argument von Thomas auf,

²⁸⁸ Vgl. AQUIN, Thomas von, Summa Theologica, II-II,13,1, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe (15) 1950, S. 256.

²⁸⁹ Vgl. AQUIN, Thomas von, Summa Theologica, II-II,13,1, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe (15) 1950, S. 256 – 257: „Quicumque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit, vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinae bonitati. [...] Et secundum hoc blasphemia confessioni opponitur.“

²⁹⁰ Vgl. AQUIN, Thomas von, Summa Theologica, II-II,13,2, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe (15) 1950, S. 260: „Magis enim in vanum assumit nomen Dei qui aliquod falsum de Deo asserit quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat.“

²⁹¹ AQUIN, Thomas von, Summa Theologica, II-II,13,1, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe (15) 1950, S. 257: „ergo dicendum quod ille qui contra Deum loquitur convictum inferre intendens, derogat divinae bonitati, non solum secundum falsitatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis et impedientis pro posse divinum honorem. Quod est blasphemia perfecta.“

²⁹² Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 76 – 78.

²⁹³ Vgl. BERG, Klaus – KASPER, Monika [Hgg.], Das buch der tugenden, Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der ‚Summa theologiae‘ II-II des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik, Bd. I, Tübingen 1984, S. XCVI.

²⁹⁴ Vgl. BERG, Klaus – KASPER, Monika [Hgg.], Das buch der tugenden, S. CII.

spart aber den Aspekt aus, dass die die Lästerung der Güte Gottes einen Akt des Unglaubens darstellen würde.²⁹⁵

Der aus Aragon stammende Inquisitor Nicholas Eymerich unternahm in seinem ‚Handbuch des Inquisitors‘ den Versuch, zwischen der ‚häretischen‘ und der ‚einfachen‘ Blasphemie zu unterscheiden, indem er fragte, welcher Gegenstand in erster Linie angegriffen wurde und welche Umstände die Person zur Lästerung hingerissen haben.²⁹⁶ Wurde nämlich ein Dogma wie die Allmacht Gottes oder die Jungfräulichkeit Mariens Gegenstand der Schmähworte, so war der Gegenstand von der Inquisition zu untersuchen und nötigenfalls als ketzerisch zu verurteilen, während die Fälle einfacher Gotteslästerung durch die weltlichen Gerichte zu behandeln waren. Jedoch macht bereits die geforderte Untersuchung der Umstände, ob ein Täter betrunken oder nüchtern gehandelt hat bzw. ob es sich um einen Einzelfall während eines Kartenspiels oder um einen notorischen Wiederholungstäter dreht, klar, dass selbst diese Unterscheidung für den Inquisitor nur mangelhaft war und eine Definition des Delikts nicht nur vom Gegenstand der Lästerung getroffen werden konnte.²⁹⁷

Die theologischen Versuche, das Delikt der Blasphemie näher zu umfassen, machen deutlich, in welchem Spannungsfeld die Scholastiker standen, wenn sie beurteilen wollten, ob nun die Lästerung Gottes den Glauben als solche betraf und welche Zuständigkeit die Kirche in der Folge für sich beanspruchte. War sie nun als Unterbereich der Häresie zu werten oder ist sie vielmehr doch als ein eigenständiges Delikt zu betrachten? Ein ähnlicher Umstand galt auch, wie sich noch zeigen wird, für die Bemessung der Strafe, da Häretikern der Tod drohen konnte, während im Falle von ‚einfachen‘ Blasphemien ein deutlich niedrigeres Strafmaß angesetzt wurde.

Ein eindrückliches Beispiel dieser schwierigen legistischen Grenzziehung zeigt die Dekrete ‚de maledicis‘ des Papstes Gregor IX., welche zwischen den Jahren 1227 und 1234 erlassen worden ist,²⁹⁸ und die Lästerung Gottes sowie seiner Heiligen unter

²⁹⁵ Vgl. BERG, Klaus – KASPER, Monika [Hgg.], Das buch der tugenden, S. 39: „Du sunde du da heisset blasphemia, das ist also vil gesprochen als wider got schalklich reden,[wider Gott schändlich reden: Anmerkung vom Autor] du ist ein totsunde, wan si ist wider die minne unsers herren. [wider die Liebe unseres Herrn: Anmerkung vom Autor]“.

²⁹⁶ Vgl. EYMERICH, Nicolau – PENA, Francisco, Le manuel des inquisiteurs, Paris 1973, S. 63: „Distinguons, sur le premier point, deux sortes de blasphémateurs. Il y a ceux qui ne s’opposent pas aux articles de la foi, mais qui, agités par l’ingratitude, maudissent le Seigneur, ou la Vierge Marie, ou négligent de leur rendre grâces. Ce sont des blasphémateurs simples, dont l’inquisiteur ne doit avoir cure: qu’il les abandonne aux punitions de leurs propres juges.“

²⁹⁷ Vgl. EYMERICH, Nicolau – PENA, Francisco, Le manuel des inquisiteurs, S. 64.

²⁹⁸ Vgl. MÜCKL, Stefan, Blasphemie aus der Sicht des Christentums, S. 93.

kirchliche Strafe stellt. So soll ein Gotteslästerer an sieben aufeinanderfolgenden Sonntagen vor dem Tor der Kirche stehen, um dort der Messe beizuwohnen, und er soll zusätzlich am siebten Sonntag keinen Mantel und keine Schuhe anziehen, wobei er sich zuvor einen Lederriemen um den Hals zu binden hat. Weiters soll der Büßer sechs Tage bei Wasser und Brot fasten und, wenn es ihm finanziell möglich ist, Almosen geben. Verweigert der Gotteslästerer jedoch die ihm auferlegte Buße, soll er aus der Kirche ausgeschlossen werden und ihm das kirchliche Begräbnis verwehrt werden.²⁹⁹ Eine nur in der Kirche erlassene Verschärfung sieht die Dekretale auf Anordnung des Papstes Clemens III. für Kleriker vor, welche in öffentlicher Weise das Papsttum als Institution lästern, indem er ihnen mit der Entlassung aus ihrem Amt bzw. mit dem Verlust ihrer Benefizien droht.³⁰⁰ Jedoch fordert die gleiche Dekretale neben der kirchlichen Buße eine weltliche Bestrafung der Täter. So soll durch das weltliche Gericht, nachdem der zuständige Diözesanbischof hinzugezogen worden ist, dem Täter je nach seinem Einkommen eine gestaffelte Geldbuße auferlegt werden. Der Papst erhebt in diesem Zug die grundsätzliche Forderung an die Kommunen, hierzu die entsprechenden Statuten zu erlassen.³⁰¹

Jener Doppelcharakter prägte auch die anschließende kanonistische Behandlung der Dekretale, denn das Delikt galt lange als ‚*crimen mixtum*‘ und konnte daher sowohl von geistlichen als auch von weltlichen Gerichten an sich gezogen werden, womit aber immer eine mögliche Doppelbestrafung des Täters einhergehen konnte. Freilich stand die Gotteslästerung diesbezüglich nicht allein, sondern reihte sich in eine Reihe von Vergehen ein, wozu das Sakrileg, die Hexerei, die Zauberei, der Meineid, der Wucher, die Fälschung und etwaige Sexualdelikte zählten.³⁰² Der einflussreiche Kanonist Heinrich von Segusio hielt es sogar für äußerst sinnvoll, dass die weltlichen Obrigkeiten entsprechende Gesetze gegen Blasphemiker erlassen sollen, da sie hierdurch gebunden

²⁹⁹ Vgl. GREGOR IX., *De maledicis*, in: Richter, Aemilius Lucovicus, *Corpus Juris Canonici*, Pars II, Lib. V, Tit. XXVI, Cap. II, Leipzig 1839, Sp. 797 – 798.

³⁰⁰ Vgl. CLEMENS III., *De maledicis*, in: Richter, Aemilius Lucovicus, *Corpus Juris Canonici*, Pars II, Lib. V, Tit. XXVI, Cap. I, Leipzig 1839, Sp. 797.

³⁰¹ Vgl. GREGOR IX., *De maledicis*, Sp. 798: „Per temporalem praeterea potestatem, coactione, si necesse fuerit, episcopi dioecesani adhibita contra eum, blasphemus, si dives fuerit, quadraginta solidorum, alioquin triginta sive viginti, et, si ad id non sufficiat, quincque solidorum usualis monetae poena mulctetur, nullam in hoc misericordiam habiturus; quod etiam inter alia communitatum statuta ponatur.“

³⁰² Vgl. MAY, Georg, *Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt*, Leipzig 1956, S. 198.

wären, gegen diese vorzugehen.³⁰³ Wäre dies aber noch nicht erfolgt, sollte nach Meinung des Kanonisten der zuständige Diözesanbischof auf den Erlass eines solchen Gesetzes hinwirken.³⁰⁴

Werden nun aber die Delikte gegen den Glauben als Vergleich herangezogen, wird ein deutlicher Unterschied augenfällig, denn im Falle von Häresie war von Seiten der Kirche ein gänzlich anderes Verfahren vorgesehen, bei welchem die weltlichen Machthaber nur als „brachium saeculare“³⁰⁵ zu fungieren hatten, d.h. sie wurden als rein strafendes Organ nach erfolgter kirchlicher Verurteilung hinzugezogen.³⁰⁶ Das 4. Laterankonzil bestätigte dieses Vorgehen in einer Constitution: „Mit Exkommunikation und Anathem belegen wir jede Häresie, die sich gegen diesen heiligen, rechtgläubigen und katholischen Glauben erhebt[.] [...] Die Verurteilten werden [aber] den anwesenden weltlichen Gewalten oder deren Vögten überlassen.“³⁰⁷ Ein weiterer gravierender Unterschied bestand auch in der Bestrafung bei einer möglichen Verurteilung, da Häretikern im schlimmsten Falle der Tod auf dem Scheiterhaufen drohte, während einfache Gotteslästerer keine solche Bestrafung zu erwarten hatten, wie die kirchliche Forderung nach einer Geldstrafe gezeigt hat.³⁰⁸

Noch deutlicher zeigt sich dieser Unterschied mit der beginnenden Konfessionalisierung Europas. Denn obwohl in deren Zuge für die katholische Kirche zahlreiche Häresien im Umlauf waren, welche die Einheit der Kirche zu zerbrechen drohten und folglich ein rigides Einschreiten der Kirchenoberen nötig machten sowie nach einer intensiven Auseinandersetzung mit jenen Irrlehrern verlangten, blieb es bis zum Beginn des 5. Laterankonzils in der kanonistischen Weiterentwicklung des Delikts

³⁰³ Vgl. SEGUSIO, Heinrich von, Summa, Lyon 1537 (Neudruck Aalen 1962), S. 257A, Abs. 7: „Jurant enim iudices et consules et potestates seruare statuta civitates sive aliquando et in aliquibus locis de consuetudine quando ad regimen assumuntur ut supra de iure iurando venientes.“

³⁰⁴ Vgl. SEGUSIO, Heinrich von, In Quintum Decretalium librum Commentaria, Venedig 1631 (Neudruck Turin 1965), S. 66, Abs. 13: „Quid si communitas non vult ponere? Per episcopum compellatur.“

³⁰⁵ Vgl. REES, Wilhelm, Brachium saeculare, in: HAERING, Stephan – SCHMITZ, Heribert, Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg 2004, Sp. 133 – 134.

³⁰⁶ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, S. 16 – 17. Das Institut der gegenseitigen Rechtshilfe stellte keine rein kirchliche Forderung dar, sondern war auch im weltlichen Recht vorgesehen, wie die Rechtssammlung des Sachsenspiegels zu entnehmen ist. Vgl. REPGOW, Ernst von, Sachsenspiegel, 1. Buch, 1. Art., S. 17: [„Der] Kaiser dasjenige, was dem Pabst sich wiedersetzt, und derselbe mit geistlichen Gerichten nicht zwingen kann, mit weltlichen Gerichten zwingen dem Pabst gehorsam zu sein. Desgleichen soll auch seine geistliche Gewalt dem weltlichen Gerichte, wenn es nötig ist, beistehen.“

³⁰⁷ 4. LATERANKONZIL, Constitution 3, in: WOHLMUTH, Josef [Hrsg.], Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2, Paderborn – München – Wien – Zürich 2000, S. 233: „Excommunicamus et anathemizamus omnem haeresim extollentem se adversus hanc sanctam, orthodoxam, catholicam fidem[.] [...] Damnati vero saecularibus potestatisbus praesentibus aut eorum balivis relinquuntur[.]“

³⁰⁸ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 87.

ruhig. Die kirchlichen Gerichte überließen es größtenteils ihren weltlichen Kollegen einzuschreiten. Erst das oben genannte Konzil griff zahlreiche Neuerungen aus dem weltlichen Recht auf und machte sich diese mit der Bulle ‚reformationis curiae‘ im Jahr 1514 zu eigen,³⁰⁹ hielt aber an der doppelten Zuständigkeit von kirchlichen und weltlichen Behörden fest. Darüber hinaus erhob es die Forderung nach einer konsequenten Verfolgung des Delikts durch beide Seiten und drohte bei einer möglichen Unterlassung den weltlichen Richtern ausdrücklich kirchliche Strafen an oder gewährte ihnen bei einer konsequenten Verfolgung einen zeitlichen Nachlass ihrer Sündenstrafen sowie ein Drittel der verhängten Geldstrafe:

„Wir bestimmen auch, daß weltliche Richter, die gegen Leute, welche der Blasphemie überführt sind, nicht einschreiten und sie, soweit es an ihnen liegt, überhaupt nicht mit den gerechten Strafen belegen, denselben Strafen unterliegen, als wären sie desselben Verbrechens schuldig. Waren sie bei der Untersuchung und Bestrafung gewissenhaft und streng, erhalten sie für jedes Mal einen Ablaß von zehn Jahren und ein Drittel der auferlegten Geldstrafe.“³¹⁰

Der Kanonist Paul Hinschius nimmt daher an, dass mit zunehmender Zeit nur noch in leichten Fällen von Gotteslästerung die kirchlichen Gerichte entschieden, wohingegen ihr weltliches Pendant alle anderen Fälle von Blasphemie aburteilen musste.³¹¹ Dies war von Seiten der Kanonisten der damaligen Zeit nicht unerwünscht, da sie um die Grenzen der kirchlichen Strafgewalt wussten. So waren die kirchlichen Richter darauf angewiesen, Kenntnis von einer gotteslästerlichen Rede zu erhalten, wozu sie aber aufgrund ihrer personellen Ausstattung nicht in der Lage waren. Denn wegen des speziellen Charakters des Delikts, bei welchem niemand als wirklicher Geschädigter betroffen war, musste eine Reihe von Denunzianten bzw. Informanten für das Gerichts zur Verfügung stehen, damit die Gotteslästerung überhaupt zur Anzeige gebracht wurde.³¹² Eine solche Art von Anklägern kennt zwar das bischöfliche Sendgericht in den unter Eid verpflichteten Sendzeugen noch, aber jene Art von Gericht war ab dem 13. Jahrhundert praktisch im Aussterben begriffen, weshalb auch diese kirchliche Institution ausfiel, um effektiv die

³⁰⁹ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 129.

³¹⁰ 5. LATERANKONZIL, Bulla reformationis curiae, übersetzt von: WOHLMUTH, Josef [Hrsg.], Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2, S. 622: „Statuimus etiam, ut saeculares iudices, qui contra tales blasphemiae convictos non animadverterint, eosque iustis poenis minime affecerint, quantum in eis fuerit, quasi eidem sceleri obnoxii, eisdem quoque poenis subiificantur. Qui vero in illis inquirendis puniendisque diligentes et severi fuerint, pro qualibet vice decem annorum indulgentiam consequantur, et tertiam partem multae pecuniariae habeant.“

³¹¹ Vgl. HINSCHIUS, Paul, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestant en in Deutschland. System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Bd. 5, Berlin 1895, S. 318.

³¹² Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 130.

Gotteslästerung bestrafen zu können.³¹³ Daher übernahmen ab dem Hochmittelalter „die weltlichen Gewalten die Schrittmacherfunktion bei der Sanktionierung dieses Vergehens.“³¹⁴

Bedingt durch die in der Dekrete ‚de maledicis‘ enthaltene Aufforderung von Papst Gregor IX., Statuten gegen die Praxis der Gotteslästerung zu erlassen,³¹⁵ ordnete Kaiser Friedrich II. im September 1231 in seinen ‚Konstitutionen von Melfi‘ an, etwaige Lästerungen Gottes und der Jungfrau Maria in seinem Königreich Sizilien durch die Verstümmelung der Zunge zu bestrafen.³¹⁶ Er schuf damit ein eigenständiges Delikt neben der Häresie als Vergehen gegen den Glauben, griff aber gleichzeitig durch die Art der Bestrafung auf die bereits von ihm 1224 erlassenen Ketzergesetze zurück, in welchen er entweder die Todesstrafe als Strafmaß bestimmte oder, wenn dies den Richtern im Ausnahmefall nicht angemessen schien, den Ketzern zumindest den Verlust ihrer Zunge androhte.³¹⁷ Der Kaiser ging somit über die Forderung des Papstes hinaus, indem er es nicht nur bei einer Geldstrafe beließ, sondern auf eine Leibesstrafe zurückgriff, um die Tat zu ahnden.

Darüber, ob jedoch die Verstümmelung der Zunge für Blasphemiker eine originäre Erfindung des Hochmittelalters ist oder ob damals bereits auf Vorbilder zurückgegriffen wurde, herrscht auch in der neueren Forschung bis heute Unklarheit, da es für die Art der Bestrafung weder im germanischen noch im römischen Rechtskreis einen konkreten Anhaltspunkt gibt.³¹⁸ Der Historiker Gerd Schwerhoff hält daher den Versuch, in einschlägigen Rechtstexten fündig zu werden, für irreführend und möchte vielmehr das Interesse der Forschung auf die theologische Debatte bezüglich der ‚Zungensünden‘

³¹³ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 23 – 24.

³¹⁴ SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 129.

³¹⁵ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 120.

³¹⁶ Vgl. STÜRNER, Wolfgang, Die Konstitutionen Friedrichs II für das Königreich Sizilien, Tit.91, in: MGH (Const. II Suppl.) 1996, S. 450 – 451: „Blasphemantes Deum et virginem lingue maliloque mutilatione punimus.“

³¹⁷ Vgl. FRIEDRICH II., Constitutio contra haereticos Lombardiae, in: SELGE, Kurt-Victor, Texte zur Inquisition, Gütersloh 1967, S. 37: „Erit igitur dissimulandum a nobis, aut sic negligenter agemus, ut contra Christum et fidem catholicam ore blasphemō insultent impii, et nos sub silentio transeamus? Certe ingratitudinis et negligentie nos arguet Dominus, qui contra inimicos sue fidei nobis gladium materialem indulxit et plenitudinem contulit potestatis. [...] post condignam examinationem fuerit de heresi manifeste convictus et hereticus iudicatus, per potestatem, consilium et catholicos viros civitatis et diocesis earumdem ad requisitionem antistitis illico capiatur auctoritate nostra ignis iudicio concremandus, ut vel ultricibus flammis pereat aut, si miserabili vite ad coercionem aliorum elegerint reservandum, eum lingue plectro deprivent, quo non est veritus contra ecclesiasticam fidem invehī et nomen Domini blasphemare.“

³¹⁸ Vgl. SELGE, Kurt-Victor, Die Ketzerpolitik Friedrichs II, in: FLECKENSTEIN, Josef [Hrsg.], Probleme um Friedrich II, Sigmaringen 1974, S. 327.

richten.³¹⁹ Der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach schildert so zum Beispiel in einer kurzen Lehrgeschichte den Fall des gotteslästerlichen Grafen von Foix, welcher wegen der Vielzahl seiner gotteslästerlichen Reden von Gott beinahe am gesamten Körper mit Schmerzen gestraft worden ist. Einzig der Gebrauch der Zunge wäre ihm körperlich noch geblieben, damit er beichten und so Versöhnung mit Gott wiedererlangen könne, was der Graf aber unterließ und vier Monate später verstarb.³²⁰ Von diesem Standpunkt ausgehend scheint es in Anbetracht der mittelalterlichen Umwelt nachvollziehbar zu sein, aber nicht eindeutig wissenschaftlich belegbar, dass der Verlust bzw. die Verstümmelung jenes Organs, mit welchem die Lästerungen gegen Gott oder seine Heiligen in die Welt gelangen, als angemessen betrachtet wurde, um die Tat zu sühnen. „Wenn dich [nämlich] deine Hand oder dein Fuß zum Bösen verführt, dann hau sie ab und wirf sie weg! Es ist besser für dich, verstümmelt oder lahm in das Leben zu gelangen, als mit zwei Händen und zwei Füßen in das ewige Feuer geworfen zu werden.“ (Mt 18,8)³²¹ Es wäre damit eine nicht außer Acht zu lassende Linie zu ziehen, wie die theologischen Debatten ihrer Zeit auf die Gesellschaft ausstrahlten und bis hinein in das Strafrecht wirkten, ohne jedoch ein direktes Eingreifen oder unmittelbares Interesse von kirchlichen Vertretern erkennen zu können, die weltlichen Machthaber in ihrem Sinne zum Handeln aufzufordern.

Dennoch blieb die Konstitution Kaiser Friedrichs II. im deutschsprachigen Raum bis zur anbrechenden Neuzeit der einzige nachweisbare kaiserliche Erlass in Bezug auf Blasphemie. So wurde bereits im Oktober 1221 durch Herzog Leopold VI. für die Stadt Wien die erste durch Quellen belegbare Verordnung³²² gegen das Lästern und Herabwürdigen Gottes und seiner Heiligen erlassen. Nach jener Verordnung soll jeder, der Gott oder seine Heiligen verachtet, durch den Verlust der Zunge gestraft werden, wobei ihm ausdrücklich eine Ablöse der peinlichen Strafe mittels der Zahlung eines entsprechenden Geldbetrages, wie dies im mittelalterlichen Strafrecht durchaus üblich

³¹⁹ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 125.

³²⁰ Vgl. CAESARIUS VON HEISTERBACH, Dialogus Miraculorum, in: FC (86/5) 2009, Dist. XI, Cap. LI, S. 2152 – 2153: „Sogleich [nach der Gotteslästerung: Anmerkung vom Autor] fiel er vom Pferd und litt entsetzliche Scherzen[,] [...] zuerst an den Füßen, dann an den Beinen und zuletzt in der Brust.“

³²¹ Vgl. hierzu die Fußnote zur Bibelstelle in: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart⁵ 2004, S. 1098: „Nach jüdischer Auffassung saß die Begierde in den einzelnen Gliedern. Darum wurde bei den Juden z.B. Diebstahl durch Abhauen der Hand geahndet.“

³²² Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 124.

war, verwehrt wurde.³²³ Neben Wien folgten auch andere große Städte dieser Linie und erließen Gesetze gegen Blasphemie und unziemliche Schwüre, so die Stadt Köln zwischen den Jahren 1341 und 1351. Die freie Reichsstadt Nürnberg ordnete entsprechende Maßnahmen bereits in den Jahren nach 1320 an und die eidgenössische Stadt Basel folgte 1458 diesem Beispiel.³²⁴

Grund für die Maßnahmen war die gesellschaftliche Entwicklung ab dem Hochmittelalter, wodurch es vornehmlich im Interesse der Städte und Kommunen lag, etwaige Formen von Gotteslästerung zu ahnden, da durch das neu entstandene Sozialgefüge der Städte sprachliche Entgleisung auf der Tagesordnung standen und die städtischen Behörden durch eine Vielzahl von Maßnahmen versuchten, diese einzuhegen. So boten viele Orte der Stadt, wie etwa die Wirtshäuser oder die Gildenhäuser bei Alkohol und Spiel eine geradezu vorteilhafte Atmosphäre für gotteslästerliches Reden an, weshalb die Stadtoberen danach trachteten, jenem lästerlichen Reden ein Ende zu bereiten, indem sie die Wirtsleute oder aber auch die Gildenältesten verpflichteten, derartige sprachliche Auswüchse zu melden.³²⁵ Es gerieten aber auch verschiedene soziale Randgruppen in den Blick der Behörden, die sich oft nur kurz in der Stadt aufhielten und deshalb einen schlechten Ruf in der städtischen Gesellschaft genossen, wie etwa „Spieler, Schiffs- und Fuhrleute sowie Weinrufer[.]“³²⁶ Allgemein gehörte das Fluchen und Lästern zum üblichen Wortschatz des mittelalterlichen Durschnittbürgers und wurde von ihm beinahe in jeder Lebenslage praktiziert,³²⁷ weshalb es schwer gefallen ist, Personen zu finden, welche das inkriminierte Delikt meldeten. Oft machten auch diese Personen sich während derselben Gelegenheit des Lästers oder Fluchens schuldig oder sie wollten schlicht nicht als Denunzianten bekannt werden.³²⁸

Bestraft wurden die Gotteslästerer jedoch nicht, wie oben zu entnehmen ist, einzig mit dem Verlust der Zunge, sondern die städtischen Obrigkeiten setzten während des 14. Jahrhunderts bis in das 15. Jahrhundert hinein vor allem auf die Zahlung einer Geldstrafe. Dies entsprach der üblichen Bestrafung von Straftaten, brachten sie doch der

³²³ Vgl. CSENDES, Peter [Hrsg.], Die Rechtsquellen der Stadt Wien, Wien – Köln – Graz 1986, S. 36: „Qui dominum deum et sanctos suos vituperaverit, abscidatur ei lingua et non liceat sibi redimere eam ullo pretio.“

³²⁴ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, in: Ius Commune (25) 1998, S. 44 – 46.

³²⁵ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 55.

³²⁶ SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 48.

³²⁷ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 108 – 111.

³²⁸ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 210 – 213.

Stadtkasse einträgliche Mehreinnahmen, wie der Jurist Gunter Guardian eindrücklich in seiner Arbeit „Geldstrafrecht und peinliches Strafrecht im späten Mittelalter“ schildert.³²⁹ So erwirkte im Jahr 1396 der Rat der Stadt Basel im Falle eines Juden, welcher die heilige Katharina gelästert hatte, eine Geldstrafe von 500 Gulden und stiftete dafür einen Altar zu Ehren der Heiligen in der örtlichen Augustinerkirche.³³⁰ Konnte die Strafe jedoch nicht bezahlt werden, traten an ihre Stelle Ersatzstrafen, wie der Pranger oder der Stadtverweis. Auch im Falle von Wiederholungstätern wurden solche Strafen anstelle der Geldstrafe verhängt. Nur bei schweren Fällen war die Verstümmelung der Zunge die schwerste Strafandrohung.³³¹ Peinliche oder Ehrenstrafen berührten damit vor allem soziale Randgruppe, die nicht in der Lage waren, die geforderte Geldsumme aufzubringen oder jene, welche als Außenseiter außerhalb der mittelalterlichen Ständegesellschaft standen. „Man könnte insofern von zwei verschiedenen Strafsystemen sprechen oder auch von einem ‚zweigleisigen‘ Strafrecht.“³³² Mitte des 15. Jahrhunderts gelangte dieses System jedoch zu einem Ende, beeinflusst durch ein neues Rechtsdenken, welches sich vor allem aus den römisch-oberitalienischen Rechtsschulen speiste.³³³ Anstelle der Geldstrafen traten nun vermehrt Strafen an Leib und Leben, was zu einer Verschärfung des Gotteslästerungsdelikts führte.³³⁴ Die Bambergische Halsgerichtsordnung aus dem Jahr 1507 räumte den Richtern und Amtleuten daher einen großen Ermessensspieldraum ein, nach welchem die Täter „am leyb, leben oder glidern nach gelegenheyt und gestalt der person und der lesterung gestrafft werden“³³⁵ sollen.

Mit der Verschärfung der Strafen für etwaige Blasphemiedelikte trat auch das Begründungsmuster vom ‚Zorn Gottes‘ wieder vermehrt in den Blick der Obrigkeit und bildete die Grundlage für eine Reihe von Gesetzesinitiativen besonders auf der Ebene des Reiches.³³⁶ Als Grund für das neu geweckte Interesse an der Gotteslästerung können neben der Wiederentdeckung des Römischen Rechts, durch welche die Novelle 77 Kaiser

³²⁹ Vgl. GUNTER, Guardian, Geldstrafrecht und peinliches Strafrecht im späten Mittelalter, in: BECKER, Hans-Jürgen, et. al. [Hgg.], Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschrift für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag, Aalen 1976, S. 278.

³³⁰ Vgl. GERD, Schwerhoff, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 70.

³³¹ Vgl. GERD, Schwerhoff, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 49 – 50.

³³² GUARDIAN, Gunter, Geldstrafrecht und peinliches Strafrecht im späten Mittelalter, S. 282.

³³³ Vgl. GUARDIAN, Gunter, Geldstrafrecht und peinliches Strafrecht im späten Mittelalter, S. 287.

³³⁴ Vgl. GERD, Schwerhoff, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 50.

³³⁵ KOHLER, Josef – SCHEEL, Willy [Hgg.], Die Bambergische Halsgerichtsordnung. Constitutio Criminalis Bambergensis, Art. 127, Halle an der Saale 1902, S. 51.

³³⁶ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 168.

Justinians wieder vermehrt rezipiert wurde,³³⁷ mehrere Ereignisse genannt werden: Die Invasionsgefahr durch die türkischen Heere, die sich abzeichnende Glaubensspaltung der westlichen Christenheit³³⁸ und der Ausbruch der großen Pestwelle von 1348/50, welche von der Bevölkerung als Strafe Gottes gedeutet worden ist.³³⁹ Die Verschärfungen deuten damit auf eine krisengebeutelte Gesellschaft hin, die durch und durch religiös geprägt war und nach Gründen sowie nach Lösungen für ihre Krise suchte. So sprach der Reichsabschied des Reichstages zu Worms aus dem Jahr 1495 insbesondere die Folgen des göttlichen Zornes an, der die Menschen in Form von zahlreichen Plagen trifft und die Menschen vor allem in Form von Krankheiten plagt, wie etwa die ausdrücklich erwähnten Blättern bzw. Pocken.³⁴⁰ Neben dem Verweis auf den göttlichen Zorn schärfe das Dokument auch die dazugehörige Pflicht der Bürger ein, die vielen Formen von Gotteslästerung ihren Magistraten zu melden, und sparte nicht mit der eindringlichen Mahnung an die Richter, ihre Aufgabe ernst zu nehmen, etwaige Lästerungen Gottes ohne Barmherzigkeit zu bestrafen, da der göttliche Zorn sonst alle träfe, die den Lästerer unbehelligt ließen.³⁴¹ Es zeigt sich hierin ein Rückgriff auf jenes Deutungsmuster, welches sich aus dem ‚Gesetz der Teilhabe‘ bzw. der ‚Unio magica‘ speist und die Rechtsgemeinschaft als nach außen hin verantwortliche Institution für die Verfehlungen ihrer Mitglieder betrachtet.

Obwohl der Reichsabschied zu Worms viele Erfahrungen aus dem kommunalen Bereich aufgriff und bis auf seine Strafbegründung wenig neuere Erkenntnisse bereithielt, stellte er doch den Beginn einer reichen gesetzgeberischen Phase des 16. Jahrhunderts in Bezug auf Blasphemie dar.³⁴² Diese setzte sich fort mit dem Erlass der ‚Constitutio Criminalis Carolina‘ Kaiser Karls V. auf dem Reichstag zu Regensburg 1532, in welcher

³³⁷ Vgl. ANGERMEIER, Heinz [Hrsg.], Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I, Mittlere Reihe, 5. Band, 1. Teilband, Teil 1, Göttingen 1981, S. 576: „dem auch zu merer nachvolg und ere Gottes und der menschen hayl weilend Ks. Justinianus, unser vorfar am Reiche löblicher gedechnüs, menglich zu halten ernstlich emant und gestrenglich geboten hat, alle lesterlichen wort und swür bey dem namen Gottes und seinen heiligsten gelidern zu vermeyden[.]“

³³⁸ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 169.

³³⁹ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, S. 20.

³⁴⁰ Vgl. ANGERMEIER, Heinz [Hrsg.], Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I, Mittlere Reihe, 5. Band, 1. Teilband, Teil 1, Göttingen 1981, S. 576: „das Gott unser schöpfer, obgemelt, swerlich davon beleydigt und der menschen seelen seiner gotlichen gnaden ewiglich beraubt und unwürdig werden, auch vormals aus solichem hunger, erdpiden, pestilenz und adere plagen auf erden kumen und gefallen sein und yetzo bey unsern zeiten, als offenbar ist, dergleich vil und menigerley plagen und strafen gevollgt haben und sunderlich in disen tagen swer krankheiten und plagen der menschen, genant die pösen plattern, die vormals bey menschenedechtnüs nye gewesen noch gehört sein.“

³⁴¹ Vgl. ANGERMEIER, Heinz [Hrsg.], Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I, Mittlere Reihe, 5. Band, 1. Teilband, Teil 1, Göttingen 1981, S. 576.

³⁴² Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 154.

durch die kaiserliche Autorität des Art. 106 CCC die Richter und Amtleute angehalten wurden, etwaige Formen von Gotteslästerung zu bestrafen.³⁴³ Auffällig ist aber dabei die genaue Ausformulierung des Gotteslästerungsbegriffes, welcher auf die Arbeit des Scholastikers Alexander von Hales aufbaut und vor allem die direkte Gotteslästerung in den Blick nimmt, welche darin als Zu- oder Absprechen göttlicher Eigenschaften bzw. Zurechnen widergöttlicher Attribute definiert wird. Demgegenüber steht die Neuerung, etwaige indirekte Lästerungen Gottes, wie sie Alexander von Hales in seiner ‚Summa theologica‘ noch ausdrücklich in den Ehrbegriff Gottes miteinbezog, nur noch in Bezug auf die Jungfrau Maria als strafwürdig zu betrachten, währenddessen sonstigen Heiligen dieser Schutz nicht mehr beigemessen wurde. Hierin darf ein erster Einfluss der sich anbahnenden Konfessionalisierung gesehen werden, aber auch das Bemühen der Juristen, die verschiedenen christlichen Ansichten, in ein Gesetz zu gießen.³⁴⁴

Dieser Schärfe in der Ausarbeitung des Begriffs steht allerdings eine große Unschärfe im konkreten Umgang mit Blasphemie gegenüber, da nach Art. 106 CCC die Richter und Amtleute einzig die Pflichten hätten, „an leip, leben oder glidern nach gelegenheit Unnd gestallt der personen und lesterung“³⁴⁵ zu strafen. Erklärbar wird dieser Umstand durch den Erlass der Reichspolizeiordnung, welche bereits auf dem Reichstag zu Augsburg im Jahr 1530³⁴⁶ erlassen worden ist und in den Jahren 1548³⁴⁷ sowie 1577³⁴⁸ überarbeitet wurde. Deshalb war nach Auffassung von Gerhard Webersinn, der Art. 106 CCC als allgemeines Rahmengesetz zu verstehen und die jeweils gültige Reichspolizeiordnung enthielt hingegen die ausführenden Bestimmungen, wie der konkrete Fall durch die Richter zu behandeln war.³⁴⁹ Die Reichspolizeiordnungen zeigen dabei eine große

³⁴³ Vgl. KOHLER, Josef – SCHEEL, Willy [Hrsg.], Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. Constitutio Criminalis Carolina, Art. 106, Halle an der Saale 1900, S. 57 – 58: „Wie gotsschwerer oder gotslesterunge gestrafft werdenn sollenn. Item so eyner Gott zumist, daß gott mit bequem ist, oder mit seinen worten gott, das jm zusteht abschneidet, der almechtigkeyt gottes, sein heylige mutter die jungkfrau Maria schemdet, sollen durch die amptleut oder Richter von ampts wegen angenommen, eingelegt vmd darumb an leib, leben oder glidern, mach gelegemheyt vmd gestalt der person vnd lesterung gestrafft werden. Doch so ein solcher lesterer angenommen vmd eingelegt ist, das soll an die oberkeyt mit nottürffiger vnderrichtung aller vmbstende gelangen, die darauff Richter vnmd vrtheylern bescheydt geben, wie sol-che lesterung den gemeymen vnserm Keyserlichen rechtem gemeß, vnmd sonderlich nach imnhalt besonderer artickeln vmsrer Reichs ordnung gestrafft werden sollen.“

³⁴⁴ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 32.

³⁴⁵ KOHLER, Josef – SCHEEL, Willy [Hrsg.], Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. Constitutio Criminalis Carolina, Art. 106, S. 57.

³⁴⁶ Vgl. WEBER, Matthias, Die Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577. Historische Einführung und Edition, Tit. 1-7 RPO I 1530, Frankfurt am Main 2002, S. 132 – 140.

³⁴⁷ Vgl. WEBER, Matthias, Die Reichspolizeiordnungen, Tit. 1-5 RPO II 1548, S. 169 – 176.

³⁴⁸ Vgl. WEBER, Matthias, Die Reichspolizeiordnungen, Tit. 1-5 RPO III 1577, S. 218 – 224.

³⁴⁹ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 34.

Einigkeit von Seiten der weltlichen Machthaber trotz aller theologischen Streitigkeiten über die Konfessionsgrenzen hinaus, etwaige Formen von Gotteslästerung als schwere Übel für die Gesellschaft zu betrachten und hierbei ein gemeinsames Vorgehen zu vereinbaren. Dennoch standen trotz aller Einigkeit Schmähungen zwischen den beiden Konfessionen auch mittels neuester Medien weiter auf der Tagesordnung, wie die Erweiterung des Delikts in der revidierten Reichspolizeiordnung von 1548 aufzeigt, da hierin der Kreis der Medien, durch welche Schmähungen erfolgen können, nicht nur auf das gesprochene Wort beschränkt war, sondern auch die vielen Druckerzeugnisse in Wort und Bild miteinbezogen wurden.³⁵⁰

Wie die Erweiterung des Blasphemiedeliktes um Drucksachen aufgrund der sich anbahnenden Konfessionalisierung gezeigt hat, blieb dieses nicht vor weiteren Veränderungen verschont. „Im Zentrum der obrigkeitlichen Bemühung zur Bekämpfung der Blasphemie blieb [zwar] der alte Typus der Schwörer, Flucher und Schmähredner gegen Gott [...] [aber] mit der Reformation [ist] ein Intensivierungsschub zu beobachten.“³⁵¹ So meldeten vor allem die weltlichen Obrigkeiten nun selbst Ansprüche an, in die Angelegenheiten der Religion einzutragen, wofür das ‚crimen mixtum‘ als Rechtsinstitution eine gute Gelegenheit bot, um im Falle von Glaubensstreitigkeiten tätig werden zu können. Die freie Reichsstadt Nürnberg etwa schuf mittels der Behauptung, dass gewisse kirchliche Feiertage gotteslästerlich seien, diese einfach ab.³⁵² Ein Kölner Student wiederum wurde auf dem Scheiterhaufen im katholischen Köln verbrannt, weil er während der Messe das Sakrament der Eucharistie verunehrt hat, indem er sich davon abgewandt und zu Boden gespuckt hatte.³⁵³ Dieses Vorgehen stieß aber nicht unbedingt auf großen Widerstand von Seiten der Kirchenvertreter, viel mehr deckt sich das Vorgehen der weltlichen Obrigkeit mit der Rhetorik der Kirchenmänner ihrer Zeit. Insbesondere der Reformator Martin Luther verwendete den Begriff ‚Gotteslästerer‘ in mannigfaltiger Weise, um seine theologischen Gegner zu diffamieren. Nicht nur die

³⁵⁰ Vgl. WEBER, Matthias, Die Reichspolizeiordnungen, Tit. 34 RPO II 1548, S. 209. Dieses Delikt wurde durch Forderungen von Vertretern der katholischen Kirche eingeführt, um die Kirche vor Schmähungen ihrer Gegner zu schützen. Vgl. hierzu: Webersinn, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 39. Jedoch erfolgte im Zuge des Augsburger Religionsfriedens 1555 bei der Revision der RPO 1577 eine Verallgemeinerung auf alle erlaubten Konfessionen des Reiches. Vgl. hierzu: WEBER, Matthias, Die Reichspolizeiordnungen, Tit. 35/3 RPO II 1577, S. 264 – 265.

³⁵¹ SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 86.

³⁵² Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 86.

³⁵³ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, S. 83.

Juden galten für ihn als Gotteslästerer, sondern auch der Papst bzw. das Papsttum als Gesamtes³⁵⁴, aber auch andere reformatorische Gruppen wie die Wiedertäufer.³⁵⁵

Die weltlichen Akteure fungierten in Glaubensangelegenheiten damit nicht mehr als ‚brachium saeculare‘, sondern traten nun selbst als Instanz auf, die darüber entschied, was dem Glauben entsprach und was als ‚gotteslästerlich‘ dem Glauben widersprach.³⁵⁶ All dies führte wiederum zu einer Vermischung der im Hochmittelalter bemühten Abgrenzung von Häresie und Blasphemie, gleichwohl unter anderen Vorzeichen. Es war nun nicht mehr die Kirche, welche Glaubensabweichler verfolgte, sondern der Kaiser, die Fürsten und Stadtobrigkeiten. Aus dem ‚Kirchenstaatstum‘ wurde ein ‚Staatskirchentum‘.³⁵⁷

Kaiser Ferdinand III. bestimmt in Artikel 59 seiner ‚Peinlichen Landgerichtsordnung‘ von 1656, dass in seinen österreichischen Ländereien unter der Enns, Gotteslästerer des schwersten Grades bei lebendigem Leib verbrannt werden sollen, nachdem den verurteilten Delinquenten zuvor mittels einer glühenden Zange die Zunge gerissen wurde, ihnen mit einem Messer Streifen aus der Haut (Riemenschneiden) geschnitten wurden, sie zur Richtstätte geschleift wurden und ihnen jenes Körperteil entfernt worden ist, mit dem sie Gott gelästert haben. Es wurde ihnen also entweder die Hand abgehackt oder die Zunge, soweit es möglich war, herausgeschnitten.³⁵⁸ Es zeigt sich darin eine Bestrafung, welche zuvor nur Häretikern widerfuhr, nämlich der Tod auf dem Scheiterhaufen, der mit

³⁵⁴ Vgl. LUTHER, Martin, Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet (1545), in: WA (54) 1928, S. 243: „O Nu greiffe zu, Keiser, König, Fürsten und Herrn, und wer zugreifen kann, Gott gebe hie faulen Henden kein glück, und erstlich neme man dem Babst Rom, Romandiol, Urbin, Bononia, und alles was er hat, als ein Bapst, denn er ist Posessor pessime fidei, Er hats mit liegen und triegen. Uh was sage ich liegen und triegen? Er hats mit Gotteslesterung und abgöttern, dem Reich schendlich, gestolen, geraubt, und jm unterworfen, und dafür zu lohn in das ewige hellische fewr[.]“

³⁵⁵ Vgl. LUTHER, Martin, Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei. Etlicher Bedenken zu Wittenberg (1536), in: WA (50) 1914, S. 11 – 12: „Wie die weltlich Oberkeit schuldig ist, öffentliche Gottes lesterung, blasphemias und periuria zu wehren und zu straffen, Also ist sie auch schuldig, öffentliche falsche leer, unrechten Gottesdienst und Ketzereien jnn eigen gebieten und an personen, darüber sie zu gebieten hat, zu wehren und zu straffen, Und dieses gebeut Gott im andern gebot, da er spricht: Wer Gottes namen unehret, der sol nicht ungestraft bleiben. Jederman ist schuldig nach seinem stand und ampt, Gottes lesterung zu verhüten und zu wehren.“

³⁵⁶ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, S. 24.

³⁵⁷ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 59.

³⁵⁸ Vgl. FERDINAND III., Neue peinliche Landgerichtsordnung in Österreich unter der Enns, Art. 59 § 7, Wien 1663, S. 65: „So nun der befragte die Gotteslästerung bekennet / selbige hernach bestätigt / oder aber durch genuegsame Zeugen überwisen ist / solle er nach gelgenheit der umstände und schwäre der Gottslästerung / schwärer / oder linder gestrafft: Als nemlich / wann es ein vorsetzlich wohlbedächtige Gottslästerung in höchsten Grad ist / mit glüenden Zangen gerissen: Riemen aus seinem Leib geschnitten : zur Richtstatt geschlaipfft: die Hände / welche er etwo hierzu gebraucht / abgehauen: Die Gotteslästerliche Zungen / so weit sie aus dem Munde zubringen / abgeschnitten / und der Leib lebendig zu Staub und Aschen verbrennt werden.“

einer grausamen Reihe von weiteren Strafen verschlimmert wurde.³⁵⁹ Der Historiker Arnold Angenendt fasst jene Zeit treffend mit folgenden Worten zusammen:

„Eine der verbreitetsten Täuschungen, denen wir im Staat/Kirche-Verhältnis erliegen, unterstellt, der Staat sei immer und überall von säkularer Natur gewesen. Erst die Kirche habe sich des Staates für ihre Zwecke bedient, perfiderweise sogar für die Tötung der von der Inquisition verurteilten Häretiker. Demgegenüber zeigt sich, daß alle vormodernen Obrigkeit, und damit auch die europäisch-christlichen, ihr Wohlergehen als von den Mächten des Himmels abhängig betrachteten und darum den Gottesfrevel auf Erden bekämpften. Hier blieb eine durchgehende Linie von der Antike bis zur Aufklärung im 18. Jahrhundert.“³⁶⁰

6.5. Die Aufklärung bis Mitte des 20. Jahrhunderts

Bis hinein in das Jahr 1769 veränderte sich diese Sichtweise rechtlich nicht. So erließ die gläubige Katholikin Maria Theresia für ihre österreichischen Ländereien in jenem Jahr ein neues Strafgesetz, namentlich die ‚Constitutio Criminalis Theresiana‘, welche als erstes allgemeines österreichisches Gesetz in Strafsachen seit Beginn des 16. Jahrhunderts die ‚Constitutio Criminalis Carolina‘ vollständig abgelöst hat und auch eine weitere Reihe zahlreicher nur in Landesteilen gültiger Strafgesetze, wie die Ferdinandea von 1656³⁶¹, die Leopoldina von 1675³⁶² oder die Josephina aus dem Jahr 1707³⁶³, außer Kraft gesetzt hat. An deren Stelle trat nun für die Länder Österreichs und Böhmens ein einheitliches Strafgesetzbuch, welches aber, von einigen Verbesserungen in Fragen des Prozesswesens abgesehen, nur wenige Neuerungen im materiellen Recht bereithielt³⁶⁴ und in der Gesamtwürdigung der unter Strafe gestellten Delikte einer 1200-jährigen Traditionslinie³⁶⁵ folgend „[u]nter den Lastern [...] [als] das erste, und ärgste die

³⁵⁹ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 87.

³⁶⁰ ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, S. 25.

³⁶¹ Vgl. FERDINAND III., Neue peinliche Landgerichtsordnung in Österreich unter der Enns, Art. 59, § 7, S. 65.

³⁶² Vgl. LEOPOLD I., Landgerichtsordnung des Erzherzogtums Österreich ob der Enns, 3. Teil, Art. 1, Linz 1692, S. 96 – 101.

³⁶³ Vgl. JOSEPH I., Neue peinliche Halsgerichtsordnung für das Königreich Böhmen, die Markgrafschaft Mähren und das Herzogtum Schlesien, Art. 13 § 3 und Art. 19 § 1, Freiburg 1711, S. 45 – 46 und S. 72 – 73.

³⁶⁴ Vgl. FOREGGER, Egmont, Zur Constitutio Criminalis Theresian, in: MARIA THERESIA, Constitutio Criminalis Theresiana, Wien 1769 (Neudruck Graz 1993), S. 5.

³⁶⁵ Vgl. PAWLIK, Michael, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, in: ISENSEE, Josef [Hrsg.], Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, Berlin 2007, S. 31.

Gotteslästerung“³⁶⁶ nannte. Diese Traditionslinie wird mit der Sichtweise der Herrscherin verbunden, allen gottbeleidigenden und landesverderblichen Lastern vorzubeugen bzw. diese auszurotten, worin die wirkmächtige Novelle 77 von Kaiser Justinian ein letztes Mal durchscheint, lässt sich die überaus grausame und harte Bestrafung der Blasphemie nach Art. 56 CCTh erklären. So muss jener, welcher vorsätzlich und böswillig „Gott den allmächtigen, folglich die allerheiligste Dreifaltigkeit, oder eine deren drei göttlichen Personen unmittelbar mit Worten, oder Thaten schmählich lästert,“³⁶⁷ auf das Schwerste bestraft werden, indem den Delinquenten zuerst jenes Organ, mit welchem die Lästerung vollzogen wurde, d.h. die Hand oder die Zunge, abgetrennt wurde und man sie anschließend bei lebendigem Leib verbrannte. Sollte die Strafe vom Richter aufgrund erschwerender Umstände als nicht angemessen betrachtet werden, stand es ihm frei, die Strafe durch Zungenreißen, Riemenschneiden oder der Schleifung des Verurteilten zur Richtstätte zu verschärfen. Auch in minderschweren Fällen, bei welchen der Täter betrunken war oder er nur einen Heiligen Gottes wie etwa die namentlich erwähnte Gottesmutter und Jungfrau Maria beleidigt hatte, war die Todesstrafe durch Enthauptung oder zumindest eine schwere Leibesstrafe vorgesehen.³⁶⁸ Freilich schützte der streng geahndete Gotteslästerungsbegriff nur das christliche bzw. das katholische Glaubensbekenntnis, während andere Glaubengemeinschaften sich dieses Schutzes nicht erfreuten, sondern im Falle von Gotteslästerung sogar härter bestraft wurden, als dies bei Katholiken der Fall war: „Die Juden, und dergleichen leichtfertige, lasterhafte Leute, sollen [...] schärffer, als andere gestraffet werden.“³⁶⁹

Diese und andere Positionen sparten einen erheblichen Teil der Fortentwicklung im Bereich des Rechts, ausgelöst durch die Aufklärung, aus, weshalb es kurz nach Veröffentlichung der ‚Constitutio Criminalis Theresiana‘ zu Kritik von Seiten bedeutender Juristen kam, wie etwa des damaligen Staatskanzlers Wenzel Anton Graf von Kaunitz-Rietberg oder des Freiherrn von Sonnenfels. Die zeitgenössischen Kritiker bemängelten insbesondere das Delikt der Zauberei als rückständig und sahen neben der peinlichen Befragung der Delinquenten in der häufig geforderten Todesstrafe ein inhumanes Werkzeug des Rechtsstaates.³⁷⁰ Auch die Betrachtung der Gotteslästerung

³⁶⁶ MARIA THERESIA, Constitutio Criminalis Theresiana, Art. 56 § 1, Wien 1769 (Neudruck Graz 1993), S. 162 – 163.

³⁶⁷ Art. 56 § 1 CCTh.

³⁶⁸ Vgl. Art. 56 § 9 CCTh.

³⁶⁹ Art. 56 § 10 CCTh.

³⁷⁰ Vgl. FOREGGER, Egmont, Zur Constitutio Criminalis Theresiana, S. 10.

blieb von jener aufklärerischen Debatte nicht unberührt, wie in zahlreichen Abhandlungen von Juristen Mitte des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts deutlich wird.³⁷¹ Insbesondere das durch die Aufklärung geprägte deistische Gottesbild, welches einen von Affekten freien Gott nachzeichnet, der sowohl menschlichen Lobes und Bitten als auch dessen Lästerungen unempfindlich ist,³⁷² trug zu einer erheblichen Verschiebung bei den Motiven der Strafrechtsbegründung bei. Der Jurist Paul Johann Anselm Ritter von Feuersbach hat diese intensive Auseinandersetzung in seinem „Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts“ wie folgt zusammengefasst: „Daß die Gottheit injuriert werde, ist unmöglich, daß sie wegen Injurien sich an Menschen räche, ist undenkbar, daß man sie durch Strafe ihrer Beleidiger versöhnen müsse, ist Thorheit.“³⁷³

Diese Entwicklungen im Bereich des Rechts und der Theologie führten langsam von einem transzendenten Begründungsmodell weg, welches im Zorn Gottes und seiner Folgen für das Gemeinwesen gründet, hin zu einem immanenten Begründungsversuch. In den Debatten kristallisierten sich drei Begründungsstränge heraus.³⁷⁴ So herrschte erstens von Seiten der weltlichen Obrigkeit die Sorge vor, dass eine Beleidigung einer von vielen Menschen verehrten Gottheit den öffentlichen Frieden gefährden könne, da sich die Anhänger der geshmähten Gottheit zu Gewalttaten hinreißen lassen könnten, um die vorangegangene Ehrverletzung zu sühnen. Eine Strafbewährung sollte daher jegliche möglichen Akte der Selbstjustiz unterbinden, die das Gewaltmonopol des Staates untergraben könnten. Des Weiteren waren sich die Juristen der Aufklärung durchaus der positiven gesellschaftlichen Wirkung von Religionen bewusst, da das Moralsystem einer

³⁷¹ Vgl. TITIUS, Gerhard Gottlieb, Eine Probe des Deutschen Geistlichen Rechts, 3. Buch, §§ 23-33, Leipzig 1709, S. 494 – 498; REGNER, Engelhard, Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes aus den Grundsätzen der Weltweisheit und besonders des Rechtes der Natur, §§ 221-228, Frankfurt – Leipzig 1756, S. 282 -294; SODEN, Friedrich Julius Heinrich Graf von, Geist der teutschen Criminalgesetze, 1. Band, 2. Abteilung, §§ 73-86, Dessau 1782, S. 1 – 23; GLOBIG, Hans Ernst von – HUSTER, Johann Georg, Abhandlung von der Criminalgesetzgebung. Eine von der ökonomischen Gesellschaft in Bern gekrönte Preisschrift, Zürich 1783, S. 22 – 23 und S. 252 – 256; WIELAND, Ernst Carl, Geist der peinlichen Gesetze, §§400-405, Leipzig 1784, S. 84 – 92; MONTESQUIEU, Charles de, De L’Esprit des Lois. Nouvelle Edition, Tome second, Liv. XII, Chap. IV, Deux-Ponts 1784, S. 84 – 88; und FEUERBACH, Paul Johann Anselm Ritter von, Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts, §§ 344-350, Giessen 1801, S. 265 – 270.

³⁷² Vgl. ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 338.

³⁷³ FEUERBACH, Paul Johann Anselm Ritter von, Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts, §§ 344, S. 265.

³⁷⁴ Vgl. ROX, Barbara, Religionsdelikte in der säkularisierten Rechtsordnung, in: EBNER, Katharina, et al. [Hgg.], Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung, Tübingen 2014, S. 179 – 180.

vom Staat geduldeten Religionsgemeinschaft sich positiv auf die Gesetzestreue seiner Bürger und deren allgemeine Loyalität ihm gegenüber auswirken konnte.

„[Die Gotteslästerung] kann [nämlich] die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft in ihren Grundsätzen irre machen, und zur Vernachlässigung ihrer gesellschaftlichen Pflichten verführen; sie kann andere, die ihrem Religionseifer keine Grenzen zu setzen wissen, zur Unterbrechung der öffentlichen Ruhe hinreissen und dem Religionshaß neue Nahrung verschaffen; kurz sie kann für die Kirche und den Staat gleich verderblich werden.“³⁷⁵

Ihren Grund fanden diese beiden Stränge in der konfessionellen Bindung großer Teile der damaligen Bevölkerung, weshalb Religionsgemeinschaften als ein tragendes Fundament der bürgerlichen Gesellschaft angesehen wurden. Zusätzlich dürften hier auch die noch präsenten Erfahrungen vieler Juristen wirksam gewesen sein, welche in den kriegerischen Auseinandersetzungen um den ‚wahren‘ Glauben zwischen Katholiken und Protestanten gründeten. Denn die Befriedung dieser Konflikte nahm einen nicht unerheblichen Teil jenes juristischen Bemühens ein, die Beziehung des Staates zu den Religionen in ihrer Gesamtheit neu zu bestimmen.³⁷⁶

Doch nicht nur die Wirkmächtigkeit der Religionen im gesellschaftlichen Raum und die Furcht vor möglichen gewalttätigen Folgen eines blasphemischen Aktes, ausgelöst durch den religiösen Eifer der damaligen Bürger, waren ausschlaggebend, sondern auch die Erkenntnis, dass die Beleidigung einer verehrten Gottheit, zwar diese selbst nicht trafen, aber einen mittelbaren Angriff auf die persönliche Ehre der Gläubigen darstellen könnte. Jedoch ist der Schutz von deren Ehre und jener der Religionsgesellschaft, in welcher sich die Gläubigen zusammengefunden haben, Aufgabe des Staates, weshalb Akte der Gotteslästerung weiterhin zu bestrafen sind. Für den Juristen Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach steht daher fest, dass „die Kirche [...] als moralische Person, ein Recht auf Ehre“³⁷⁷ hat. Dies führte mitunter zu einer Ausweitung des Schutzbegriffes gegenüber bisher benachteiligter Religionsgemeinschaften, da die Ehre aller Bürger ohne Rücksicht auf deren religiöses Bekenntnis denselben Schutz des Staates zu genießen hat.³⁷⁸ Friedrich Julius Heinrich Graf von Soden führt diesen Gedanken ausschweifend in einem beinahe pathetischen Ausruf wie folgt aus:

³⁷⁵ WIELAND, Ernst Carl, Geist der peinlichen Gesetze, §§400, S. 85 – 86.

³⁷⁶ Vgl. ANGENENDT, Arnold, Toleranz und Gewalt, S. 337 - 340.

³⁷⁷ FEUERBACH, Paul Johann Anselm Ritter von, Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts, §§ 344, S. 265.

³⁷⁸ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter, S. 265 – 266.

„Es ist den Rechten der Menschlichkeit, es ist dem ursprünglichen Geist und Gestem des Christenthums, es ist den Grundsätzen einer weisen Regierung gemäs, jedem die Gottheit noch seiner Weise verehren zu lassen: Vor ihr sind wir alle Brüder, haben ursprünglich alle gleiche Rechte, gleiche Ansprüche auf ihre Wohlthaten. [...] daß also ihrentwegen der Landesherr auch den Schutz nicht versagen darf; daß man ein guter Mensch, ein guter Bürger, ein nützlicher Unterthan sein kann, ob man den Allvater als Jehovah, oder Dálai-Lama verehrt, ob man das Ei beim runden oder beim spitzen Ende aufmacht!“³⁷⁹

Die Debatte macht das intensive Bemühen, Akte der Blasphemie im Sinne der Aufklärung neu zu bewerten, deutlich. Dennoch mündete dieser Vorgang in Österreich nicht in die allgemeine Abschaffung des Delikts, sondern führte sogar zu einer Ausweitung des Schutzes eines einzig privilegierten Glaubensbekenntnisses auf alle im Staat anerkannten Religionsgesellschaften. Etwaige gotteslästerliche Akte blieben daher im überwiegenden Teil der Rechtsordnungen weiterhin strafbewehrt, aber die bis dahin angedrohten Kapitalstrafen wurden als unangemessene Strafandrohung betrachtet, insbesondere die Todesstrafe stieß von Seiten der Juristen auf einhellige Ablehnung.

Dieser Linie folgend erließ Kaiser Joseph II. bereits 18 Jahre nach Verlautbarung der ‚Constitutio Criminalis Theresiana‘ im Jahr 1787 sein ‚Allgemeines Gesetzbuch über Verbrechen und derselben Bestrafung‘, in welchem er im 2. Teil seines Gesetzbuches im § 61 anordnete, dass jede Person, die Gott lästert, „als ein Wahnwitziger zu behandeln“³⁸⁰ sei und der Täter daher in ein Irrenhaus eingewiesen werden müsse, bis eine Besserung zu verzeichnen ist. Entscheidend für die Ansicht Josephs II. dürfte der ‚Leitriemenstandpunkt‘ des Freiherrn von Sonnenfels gewesen sein,³⁸¹ der in der Religion neben der Bildung das bedeutendste Medium sah, um die Staatsbürger zu einem gesetzestreuen Leben zu erziehen.³⁸² Die Vorstellung einer areligiösen Gesellschaft stieß hingegen auf entschiedenen Widerstand des Juristen und dieser betrachtete den Erhalt der Religion als eine unbedingte Aufgabe des Herrschers. „Der Regent kann also diesen Leitriemen in seinen Händen nicht vernachlässigen, und seine Sorgfalt muß darauf gerichtet sein, daß jeder Bürger im Staate Religion habe.“³⁸³ Bekennende Atheisten und

³⁷⁹ SODEN, Friedrich Julius Heinrich Graf von, Geist der deutschen Criminalgesetze, 1. Band, 2. Abteilung, § 86, S. 19 – 21.

³⁸⁰ JOSEPH II., Allgemeines Gesetzbuch über Verbrechen und derselben Bestrafung, 2. Teil, § 61, Linz 2016, S. 55.

³⁸¹ Vgl. WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts, S. 51 – 52.

³⁸² Vgl. SONNENFELS, Joseph von, Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft, 1. Teil, Wien³ 1770, S. 88 – 89.

³⁸³ SONNENFELS, Joseph von, Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft, S. 89.

Religionskritiker oder, wie sie der Jurist Sonnenfels nannte, ‚Freidenker‘ sollten daher verfolgt werden, da sie die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft zersetzen würden und damit die Ordnung des Staates gefährden könnten.³⁸⁴ Das Delikt der Gotteslästerung war daher in einen Reigen verschiedenster strafbewehrter Handlungen gegen die Religion, wie etwa der Verleitung zum Glaubensabfall, der Verbreitung einer Häresie oder der Störung der Religionsausübung, eingebettet,³⁸⁵ die teils mit Gefängnisstrafen, Prügelstrafen oder Ehrenstrafen geahndet wurden.³⁸⁶

Als das ‚Josephinische Strafgesetzbuch‘ durch das Strafgesetz von 1803 ersetzt wurde, blieb die von Joseph II. vorgenommene Bewertung der Gotteslästerung in ihren Grundlagen unangetastet und jene gesetzlichen Bestimmungen aus dem Jahr 1803 bezüglich des Blasphemiedelikts sollten weitgehend in das Strafgesetz von 1852 übernommen werden, was die teils hohen Strafandrohungen erklärt, die letztlich bis in das Jahr 1974 bestanden haben.³⁸⁷ Wie auch im ‚Josephinischen Strafgesetzbuch‘ waren die §§ 122 und 303 Strafgesetz (StG) idF vom 27. Mai 1852³⁸⁸ von einer größeren Reihe von Normen zum Schutze der Religionsgesellschaft umgeben, die nicht nur durch Strafgerichte geahndet, sondern auch durch Verwaltungsbehörden vollzogen worden sind.³⁸⁹

Der § 122 StG subsumierte den Akt der Gotteslästerung unter den Begriff der Religionsstörung, welche auf sechs verschiedene Weisen begangen werden konnte. Dem christlichen Religionsbekenntnis ließ der Gesetzgeber zusätzlich einen besonderen Schutz angedeihen, da durch den Paragraphen die Missionierung von Christen unter gesonderte Strafe gestellt wurde sowie deren Glaubenslehre vor unerwünschten Irrlehrern bewahrt werden sollte.³⁹⁰ Geschützt wurde dabei nicht ein abstraktes göttliches Wesen,

³⁸⁴ Vgl. SONNENFELS, Joseph von, Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft, S. 90.

³⁸⁵ Vgl. TAYLOR, Greg, Austrian's law against defamation of religion: a case study, in: JLR (30) 2015, S. 81.

³⁸⁶ Vgl. JOSEPH II., Allgemeines Gesetzbuch über Verbrechen und derselben Bestrafung, 2. Teil, §§ 62-66, S. 55.

³⁸⁷ Vgl. KLECATSKY, Hans, Religionsfreiheit und Religionsdelikte, in: ÖAKR (21) 1970, S. 34 – 35.

³⁸⁸ Vgl. RGBI. 117/1852.

³⁸⁹ Vgl. GAMPL, Inge, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien – New York 1971, S. 373 – 387; und KLECATSKY, Hans – WEILER, Hans [Hgg.], Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1958, S. 178 – 215.

³⁹⁰ Vgl. § 122 StG:

„Das Verbrechen der Religionsstörung begeht:

- a) wer durch Reden, Handlungen, in Druckwerken oder verbreiteten Schriften Gott lästert;
- b) wer eine im Staate bestehende Religionsübung stört, oder durch entehrende Mißhandlung an den zum Gottesdienste gewidmeten Geräthschaften, oder sonst durch Handlungen, Reden, Druckwerken oder verbreiteten Schriften öffentlich der Religion Verachtung bezeigt;
- c) wer einen Christen zum Abfallen vom Christenthume zu verleiten, oder

welches durchaus dem Bemühen der Philosophen der Aufklärung nahe lag, sondern die jeweilige Gottesvorstellung jener Religionsgesellschaften und Kirchen, die in Österreich anerkannt waren.³⁹¹ „Es gehe daher nicht an, Lästerungen des Erlösers [Jesus Christus: Anmerkung vom Autor] des Charakters einer Gotteslästerung deshalb zu entkleiden, weil es auch Confessionen ohne Christusglauben gibt.“³⁹² Als Strafrahmen sah das Gesetz im schwerwiegendsten Fall eine Kerkerhaft von bis zu zehn Jahren vor und verlangte in minderschweren Fällen zumindest eine Haftstrafe von sechs Monaten.³⁹³

War jedoch nicht die Gottheit einer anerkannten Religionsgesellschaft oder Kirche das Ziel der Lästerung und war die Handlung nicht schwerwiegend genug um eine Verurteilung nach § 122 lit. b StG zu rechtfertigen, konnte noch der § 303 StG³⁹⁴ zur Anwendung kommen. Zielsetzung des Paragraphen war es, die Lehren, Gebräuche und Einrichtungen der anerkannten Religionsgesellschaften und Kirchen vor öffentlicher Verächtlichmachung zu schützen, worunter nach katholischem Bekenntnis die Heiligenverehrung als Gesamtes,³⁹⁵ die Lehre von der Jungfräulichkeit Mariens³⁹⁶ und die Einrichtung des Papsttums³⁹⁷ zählte. Das Gesetz sah in jenen Fällen einen Strafrahmen von mindestens einem Monat bis zu sechs Monaten Haft vor, der jedoch bis zu einem Jahr Haft ausgedehnt werden konnte, wenn das Delikt mittels Druckwerke begangen worden ist. Ausländischen Straftätern drohte darüber hinaus die Abschiebung.³⁹⁸

d) wer Unglauben zu verbreiten, oder eine der christlichen Religion widerstrebende Irrlehre auszustreuen sucht.“

³⁹¹ Vgl. OGH-Entscheidung vom 15. Mai 1874, Slg. 9; und OGH-Entscheidung vom 16. November 1875, Slg. 88.

³⁹² OGH-Entscheidung vom 15. Mai 1874, Slg. 9.

³⁹³ Vgl. §§ 123 und 124 StG.

³⁹⁴ Vgl. § 303 StG:

„Beleidigung einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft Wer öffentlich oder vor mehreren Leuten, oder in Druckwerken, verbreiteten bildlichen Darstellungen oder Schriften die Lehren, Gebräuche oder Einrichtungen einer im Staate gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft verspottet oder herabzuwürdigen sucht, oder einen Religionsdiener derselben bei Ausübung gottesdienstlicher Verrichtungen beleidigt, oder sich während ihrer öffentlichen Religionsübung auf eine zum Aergerniß für Andere geeignete Weise unanständig beträgt, macht sich, in so fern diese Handlungsweise nicht das Verbrechen der Religionsstörung bildet (§ 122), eines Vergehens schuldig, und soll mit strengem Arreste von einem bis zu sechs Monaten gestraft werden.“

³⁹⁵ Vgl. OGH-Entscheidung vom 23. Oktober 1896, Slg. 1994.

³⁹⁶ Vgl. OGH-Entscheidung vom 11. September 1897, Slg. 2110.

³⁹⁷ Vgl. OGH-Entscheidung vom 28. Jänner 1905, Slg. 3055.

³⁹⁸ Vgl. § 305 StG.

6.6. Die Strafrechtsnovelle von 1975

Mit der Strafrechtsnovelle, welche am 01. Jänner 1975 in Kraft trat, ging von Seiten des Gesetzgebers wie in vielen anderen Bereichen des Strafrechts eine Novellierung der bisher geltenden Religionsdelikte einher. Seinen Anfang nahm dieses Unternehmen bereits im Jahr 1959, kurz nachdem die Bundesrepublik Österreich die Europäische Menschenrechtskonvention ratifiziert hatte.³⁹⁹ Eine Novellierung der einfachgesetzlichen Bestimmungen war durch die zahlreichen verfassungsrechtlichen Neuerungen begründet, die im Laufe der 123 Jahre von 1852 bis 1975 stattgefunden haben und von Seiten des Staates zu einer gänzlich veränderten Beziehung seinerseits zu den einzelnen Religionsgesellschaften bzw. Kirchen führten.

Wie der Jurist Hans Klecatsky eindrücklich schilderte, war mit Erlass des Strafgesetzes die Beziehung von Religion und Staat durch das System eines ‚absolutistischen Staatskirchenwesens‘ geprägt, das aber bereits in den Jahren von 1867 bis 1874 zahlreiche Änderungen erfuhr.⁴⁰⁰ So wurde durch den Reichsrat im Jahr 1867 das ‚Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger‘ (StGG) erlassen,⁴⁰¹ welches in den Artikeln 14 bis 16 StGG den Staatsbürgern ein gewisses Maß der Religionsfreiheit eröffnete und den Religionsgesellschaften erlaubte, über ihre inneren Angelegenheiten ohne Einwirken des Staates selbst zu entscheiden. Auf Betreiben liberaler Abgeordneter wurden im Jahr 1868 die sogenannten ‚Maigesetze‘ erlassen,⁴⁰² was eine Loslösung der engen Bindung des Staates von der katholischen Kirche bedeutete, der noch im Konkordat von 1855 im Artikel 10 in Fragen des Eherechts sowie in den Artikeln 5 bis 8 im Bereich des Bildungswesens weitreichende Privilegien zugestanden worden waren.⁴⁰³ So wurde im Artikel 7 des Gesetzes zur Regelung der interkonfessionellen Verhältnisse⁴⁰⁴ vom 25. Mai 1868 die Bevorzugung des christlichen Bekenntnisses aus dem § 122 StG entfernt, indem von da an die Missionierung von Christen nicht mehr unter Strafe gestellt wurde sowie das Ausbreiten einer Glaubenslehre, die dem Christentum widerspricht, als rein innerreligiöse Angelegenheit betrachtet

³⁹⁹ Vgl. KLECATSKY, Hans, Religionsfreiheit und Religionsdelikte, S. 38.

⁴⁰⁰ Vgl. KLECATSKY, Hans, Religionsfreiheit und Religionsdelikte, S. 35.

⁴⁰¹ Vgl. RGBI. 142/1867.

⁴⁰² Vgl. MARCKHGOTT, Gerhart, Der Hirtenbrief Bischof Rudigers vom Herbst 1868 zum Konkordatsbruch, in: NAGDL (8) 1993/94, S. 63.

⁴⁰³ Den Text des Konkordates sowie eine ausführliche Erläuterung aller Artikel enthält das Werk von: JACOBSSON, Heinrich Friedrich, Über das österreichische Concordat vom 18. August 1855 und die kirchlichen Zustände der Evangelischen in Österreich, Leipzig 1856.

⁴⁰⁴ Vgl. RGBI. 49/1868.

wurde. Darüber hinaus eröffnete selbiges Gesetz die Möglichkeit zum Kirchenaustritt. Kurz zuvor wurde das katholische Bildungswesen der staatlichen Oberaufsicht unterstellt⁴⁰⁵ sowie die Ehegerichtsbarkeit den kirchlichen Gerichten entzogen und den weltlichen Gerichten übergeben, wie auch die Möglichkeit einer Zivilehe geschaffen worden ist, wenn beide Partner aufgrund kirchlichen Rechts nicht miteinander heiraten konnten.⁴⁰⁶ Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass von Seiten der katholischen Kirche die Gesetze mit großem Unmut aufgenommen worden sind. Der damalige Bischof von Linz Franz Joseph Rudigier bringt dies in einem Hirtenwort an alle Gläubigen seiner Diözese zum Ausdruck: „Vorzüglich sind es seit Monathen die österreichischen Staatsgesetze vom 25. Mai d. Js., an welchem die Lüge ihre ganze Kraft erprobt [...] und wie vieler Menschen Sinn durch solche Behauptungen bereits jämmerlich verderbt wurde.“⁴⁰⁷ In ähnlich verurteilender Weise äußerte sich auch Papst Pius IX. während eines geheimen Konsistoriums am 22. Juni 1868, in dessen Rahmen er die Maigesetze von 1868 als auch das Staatsgrundgesetz von 1867 als „verabscheungswürdige, unbedingt zurückzuweisende und zu verdammende Gesetze“⁴⁰⁸ bezeichnete. Seinen Abschluss fand der Loslösungsprozess von der Katholischen Kirche im Kaiserreich, als das Gesetz zur Anerkennung von Religionsgesellschaften im Jahr 1874 beschlossen wurde.⁴⁰⁹ Es zeigte eine deutlich veränderte Haltung des Staates zu Religionsgesellschaften an, die nun unabhängig ihres Bekenntnisses Anerkennung finden konnten, wenn deren Lehren oder Einrichtungen, wie es im § 1 Abs. 1 des Gesetzes heißt, nicht gegen die allgemein geltenden Gesetze oder Sitten verstießen.

Mit dem Zerfall des Kaisertums in Österreich und dem Ende des 1. Weltkrieges durch die Unterzeichnung des Friedensvertrages von St. Germain im Jahr 1919 trat eine weitere verfassungsrechtliche Ebene hinzu. Im Artikel 63 des Vertrages wurde allen Einwohnern Österreichs nicht mehr nur die private, sondern auch die öffentliche Religionsausübung ohne Rücksicht auf vorherige Anerkennung ihrer Religionsgesellschaft gestattet und der Artikel 67 räumte österreichischen Staatsbürgern, welche einer Minderheit angehören, das Recht ein, im gleichen Umfang wie alle anderen Bürger Österreichs religiöse

⁴⁰⁵ Vgl. RGBI. 47/1868.

⁴⁰⁶ Vgl. RGBI. 48/1868.

⁴⁰⁷ MARCKHGOTT, Gerhart, Der Hirtenbrief Bischof Rudigiers vom Herbst 1868 zum Konkordatsbruch, S. 67.

⁴⁰⁸ LIEBMANN Maximilian, Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus, in: SCHAUSBERGER, Franz [Hrsg.], Geschichte und Identität. Festschrift für Robert Kriechbaumer zum 60. Geburtstag, Wien 2008, S. 257.

⁴⁰⁹ Vgl. RGBI. 68/1874.

Einrichtungen errichten zu dürfen.⁴¹⁰ Das Bundes-Verfassungsgesetz wiederum, welches am 10. November 1920 kundgemacht wurde, forderte im Artikel 7 B-VG⁴¹¹ die allgemeine Gleichberechtigung aller Bürger ohne Rücksicht auf deren religiöses Bekenntnis. Mit der Unterzeichnung der Europäischen Menschenrechtskonvention ergab sich mit Art. 9 EMRK⁴¹² eine letzte Änderung der verfassungsrechtlichen Bestimmungen in Bezug auf das Verhältnis des Staates zu den Religionsgesellschaften und Kirchen bzw. zu den religiösen Bekenntnissen seiner Bürger, die eine Überarbeitung der bis dahin einfachgesetzlich geregelten Strafrechtsbestimmungen in Bezug auf Blasphemie notwendig machten.

Alle jene verfassungsrechtlichen Änderungen schufen eine unübersichtliche Situation unter Juristen, wie weit und in welcher Weise die noch geltenden Bestimmungen der §§ 122 und 303 StG noch anwendbar waren.⁴¹³ Bereits im Jahr 1927 führten grundsätzliche rechtspolitische Überlegungen zu der Forderung, dass im Zuge einer angestrebten Strafrechtsreform „das neue Strafgesetzbuch [...] nichts enthalten [darf], was die Gewissen bindet.“⁴¹⁴ Nach der Wiederverlautbarung des Strafgesetzes sahen von 1945 bis zur Ratifizierung der EMRK 1958 einige Juristen die unter Strafe gestellte Verbreitung von Unglauben, wie sie im § 122 lit. d StG aufgeführt wird, weiter als gültig an, währenddessen andere die Meinung vertraten, die Bestimmung sei bereits durch die Art. 13 und 14 StGG im Jahr 1867 derogiert worden.⁴¹⁵ Der Oberste Gerichtshof wiederum führte in einer Entscheidung vom 12. September 1952 aus, dass der strafrechtliche Schutz der §§ 122 und 303 StG nicht nur den gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften und Kirchen zugutekommen könne, sondern sich auf alle im Inland bestehenden Religionsgesellschaften erstrecken müsse, wenn diese nicht gegen die öffentliche Ordnung und die guten Sitten verstößen, wie dies dem Art. 63 Abs. 2 des Staatsvertrages von St. Germain zu entnehmen ist.⁴¹⁶

Diese Entwicklungen führten zu dem Entschluss, eine Strafrechtskommission ins Leben zu rufen, die sich des Problems angenommen hat und von der in den Jahren 1964 und 1966 zwei Ministerialentwürfe erarbeitet wurden, welche die Grundlage für die

⁴¹⁰ Vgl. StGBI. 303/1920.

⁴¹¹ Vgl. BGBI. 1/1930.

⁴¹² Vgl. BGBI. 210/1958.

⁴¹³ Vgl. KLECATSKY, Hans, Religionsfreiheit und Religionsdelikte, S. 36 – 38.

⁴¹⁴ ErläutRV 49 BlgNR 3. GP, S. 156.

⁴¹⁵ Vgl. GAMPL, Inge, Österreichisches Staatskirchenrecht, S. 374 – 375.

⁴¹⁶ Vgl. OGH-Entscheidung vom 12. September 1952, St 70 XXIII.

Regierungsvorlage des angedachten Strafgesetzbuches aus dem Jahr 1968 bilden sollten.⁴¹⁷ In dieser umfassten die Religionsdelikte fünf Paragraphen, von denen die §§ 206 und 207 RV 1968 Akte der Gotteslästerung sowie der Herabwürdigung gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften und deren Lehren unter Strafe stellte.⁴¹⁸ Im Falle der Gotteslästerung nach § 206 RV 1968 drohte dem Straftäter, wenn sein Verhalten geeignet war die religiösen Gefühle zu verletzen, eine Freiheitsstrafe von bis zu drei Jahren. Währenddessen sah der § 207 RV 1968 im Falle einer Verurteilung, wenn die Glaubenslehre, die Bräuche oder die Einrichtungen einer anerkannten Religionsgesellschaft bzw. Kirche herabgewürdigt wurde, ein Strafmaß von bis zu sechs Monaten Freiheitsstrafe vor. In der Regierungsvorlage von 1968 wurde die Trennung der Tatbestände, wie sie im Strafgesetz mit den §§ 122 und 303 StG aufgeführt waren, beibehalten, da eine von manchen Juristen geforderte Zusammenführung der beiden Paragraphen „nur durch eine gezwungene Auslegung“⁴¹⁹ hätte erfolgen können, die aber entweder eine zu hohe oder eine zu geringe Strafandrohung beinhaltet würde. Außerdem war es dem Gesetzgeber aufgrund der langen Rechtstradition des Delikts ein Anliegen, einen eigenen Straftatbestand der Gotteslästerung beizubehalten, auch wenn sich dieser nur noch auf Fälle öffentlicher Lästerungen beziehen dürfe.⁴²⁰

Die Regierungsvorlage führte jedoch zu heftigen Kontroversen, da nach ihr nur die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften den vollen Schutz des Strafrechts genießen würden, während die im Inland bestehenden Religionsgesellschaften nach § 208 Abs. 1 RV 1968 nur vor der gewalttätigen Störung ihrer Gottesdienste geschützt wären. Deren Lehren und Gottesbilder wären damit ohne weiteren strafrechtlichen Schutz Beleidigungen aller erdenkbaren Art anheimgegeben worden. Darüber hinaus hätte die Regierungsvorlage den geltenden Schutz für die im Inland bestehenden Religionsgesellschaften, welcher ihnen 1952 durch den OGH aufgrund des Staatsvertrages von St. Germain eingeräumt worden ist, wieder eingeschränkt. Begründet wurde diese Einschränkung mittels des geltenden Staatskirchenrechts, da dieses entweder nur Einzelpersonen oder den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften einen besonderen Schutz einräumen würde.⁴²¹ Dem Gesetzgeber ging es nämlich „zu weit, die Verletzung der sehr verschiedenartigen religiösen Gefühle jedes einzelnen für

⁴¹⁷ Vgl. KLECATSKY, Hans, Religionsfreiheit und Religionsdelikte, S. 38 – 55.

⁴¹⁸ Vgl. ErläutRV 706 BlgNR 11. GP.

⁴¹⁹ ErläutRV 706 BlgNR 11. GP, S. 341.

⁴²⁰ Vgl. ErläutRV 706 BlgNR 11. GP, S. 341.

⁴²¹ Vgl. ErläutRV 706 BlgNR 11. GP, S. 340 – 341.

sich allein unter Strafe zu stellen.“⁴²² Jedoch war nicht nur der Blick auf das Verfassungsrecht das einzig entscheidende Kriterium für eine Einschränkung des strafrechtlichen Schutzes, sondern es waren auch strafrechtspolitische Motivationen im Hintergrund vorhanden. Denn „[j]e intensiver der Schutz sei, den man einer religiösen Gemeinschaft angedeihen lassen wolle, desto mehr müsse man darauf sehen, daß diese Gemeinschaft eine ernstzunehmende Gruppe bilde, die im soziologischen Gefüge unseres Staatswesens eine Rolle spiele.“⁴²³ Die gesetzliche Anerkennung böte dazu „eine einigermaßen taugliche Krücke[.]“⁴²⁴

Diese von einem latenten Staatskirchentum durchtränkten Ansichten erfuhren unter Juristen mitunter Zu- und Widerspruch. Die Professorin für Kirchen- und Staatskirchenrecht Inge GAMPL hielt die in den §§ 206 bis 207 RV 1968 getroffene Einschränkung für verfassungsrechtlich äußerst bedenklich, da nur die religiösen Gefühle von Menschen geschützt wären, die einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft angehören, was aber zu einer Ungleichbehandlung gegenüber Menschen führen würde, die nicht einer derartigen Institution angehören.⁴²⁵ Dies aber verbiete der Art. 7 B-VG, da nach ihm eine Ungleichbehandlung der Bürger aufgrund ihres religiösen Bekenntnisses verboten sei, so Inge GAMPL.⁴²⁶ Demgegenüber befürwortete der Generalanwalt am Obersten Gerichtshof Viktor LIEBSCHER die in der Regierungsvorlage getroffene Einschränkung aus strafrechtspolitischen Gründen, denn der strafrechtliche Schutz wäre insofern eingegrenzt, dass er nicht jedes religiöse Empfinden voraussetzungslös schützen würde. Eine mangelnde Eingrenzung des Schutzes könnte jedes noch so exotische und mitunter obskur anmutende religiöse Gefühl eines einzelnen Bürgers sanktionieren, das aber einer großen Mehrheit der Bevölkerung unverständlich bis lächerlich erscheinen könnte. In diesem Sinne könnten die Paragraphen zu einem Maulkorb für die Allgemeinheit verkommen,⁴²⁷ weshalb LIEBSCHER die Paragraphen, wenn keine Einschränkung auf die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften erfolgen sollte, gänzlich streichen würde, um einer derartigen Gefahr zu entgehen.⁴²⁸ Denn den „Treibhausgewächsen des konfessionellen Kults [...]“

⁴²² ErläutRV 706 BlgNR 11. GP, S. 340.

⁴²³ Klecatsky, Religionsfreiheit und Religionsdelikte 42.

⁴²⁴ Klecatsky, Religionsfreiheit und Religionsdelikte 42.

⁴²⁵ Vgl. GAMPL, Inge, „Das religiöse Gefühl“ als Schutzobjekt des Strafgesetzbuch-Entwurfes 1968, in: JBl (93) 1971, S. 110 – 111.

⁴²⁶ Vgl. GAMPL, Inge, „Das religiöse Gefühl“ als Schutzobjekt des Strafgesetzbuch-Entwurfes 1968, S. 113.

⁴²⁷ Vgl. LIEBSCHER, Viktor, Religiöses Gefühl und Strafrecht, in: JBl (93) 1971, S. 116.

⁴²⁸ Vgl. LIEBSCHER, Viktor, Religiöses Gefühl und Strafrecht, S. 117.

werden auch die Krücken des Strafrechts nur wenig helfen; ihre Potenzierung durch eine Art Amtsschutz würde, wenn schon nicht zu einer Störung des inneren religiösen Friedens, so doch zu einer Belästigung der Allgemeinheit führen.“⁴²⁹

Durch die Regierungsvorlage des Jahres 1971⁴³⁰ fand die Diskussion über ihre Vorgängerin ein Ende, indem der Gesetzgeber es schaffte, die Argumente beider Seiten im § 195 RV 1971 zu beachten. So wurde der noch im Jahr 1968 verwendete verfassungsrechtliche Begründungsstrang zurückgewiesen, denn nach der Regierungsvorlage stellt es vielmehr ein Missverständnis des Art. 15 StGG dar, wenn der Artikel „als ein allgemeines Privilegierungsgebot zugunsten der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften“⁴³¹ aufgefasst würde und hierdurch andere religiöse Vereinigungen benachteiligt würden. Einzig strafrechtspolitische Erwägungen dürfen daher maßgeblich für die Neufassung des Delikts sein,⁴³² weshalb der Gesetzgeber als Schutzobjekt nicht mehr das religiöse Gefühl innerhalb einer bestimmten Kirche oder Religionsgesellschaft vorsah, sondern den Schutz des religiösen Friedens innerhalb der Gesellschaft als gesamter. Der strafrechtliche Schutz des § 195 RV 1971 erstreckte sich somit auf alle im Inland bestehenden Kirchen und Religionsgesellschaften, ohne jedoch dem religiösen Empfinden jeder Einzelperson Rechnung zu tragen und es als schutzwürdig zu erklären. Hierdurch wollte der Gesetzgeber auch den sich ändernden gesellschaftlichen Zuständen innerhalb Österreichs Rechnung tragen, da immer mehr Menschen aus dem Ausland kamen und in Österreich lebten, die keiner gesetzlich anerkannten Kirche bzw. Religionsgesellschaft angehörten. Die gesetzliche Anerkennung im Sinne des Art. 15 StGG war aber aufgrund der hohen gesetzlichen Hürden ungeeignet, um feststellen zu können, ob nun eine religiöse Vereinigung für das Strafrecht als soziologisch relevant gelten kann oder eben nicht.⁴³³

Eine weitere große Neuerung hielt die Regierungsvorlage bereit, indem nun das Delikt der Gotteslästerung nicht mehr als eigenständiger Tatbestand angesehen wurde, sondern unter den § 195 RV 1971 subsumiert wurde, der in seinen Grundzügen dem § 303 StG folgt.⁴³⁴ Seine Begründung fand dieser Vorgang mittels dreier Argumente. So wurde erstens die Regierungsvorlage für eine Strafrechtsreform aus dem Jahr 1927 zu Rate

⁴²⁹ LIEBSCHER, Viktor, Religiöses Gefühl und Strafrecht, S. 117.

⁴³⁰ Vgl. ErläutRV 30 BlgNR 13. GP.

⁴³¹ ErläutRV 30 BlgNR 13. GP, S. 328.

⁴³² Vgl. ErläutRV 30 BlgNR 13. GP, S. 328.

⁴³³ Vgl. ErläutRV 30 BlgNR 13. GP, S. 329.

⁴³⁴ Vgl. ErläutRV 30 BlgNR 13. GP, S. 328.

gezogen, welche im § 180 RV 1927 nur mehr das Delikt der Beschimpfung einer Religionsgesellschaft kannte. Auch die Nachbarländer Österreichs hätten in ihren Rechtsordnungen kein eigenständiges Delikt der Gotteslästerung mehr, so das zweite Argument. Im dritten Argument wurde letztlich auf den säkularen Charakter des Rechtstaates verwiesen, da dieser nur die religiösen Überzeugungen seiner Bürger schützen könne, nicht aber irgendeine bestimmte Idee bezüglich einer Gottesvorstellung.⁴³⁵

„[Denn] [d]urch ihre selbständige Stellung neben den übrigen Religionsdelikten ist die Bestimmung [eines eigenständigen Delikts der Gotteslästerung: Anmerkung vom Autor] tatsächlich geeignet, den Eindruck hervorzurufen, daß der Staat hier gleichsam von sich aus allen Rechtsunterworfenen ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe die Achtung vor Gott zur Pflicht macht und die Verletzung dieser Pflicht mit Strafe bedroht.“⁴³⁶

Die Mehrheit der Abgeordneten folgte den in der Regierungsvorlage von 1971 enthaltenen Argumenten, weshalb mit Inkrafttreten der Strafrechtnovelle am 01. Jänner 1975 der § 188 Strafgesetzbuch (StGB) die strafrechtlichen Bestimmungen des Strafgesetzes von 1852 in Bezug auf die Gotteslästerung und anderer Formen der Religionsbeschimpfung ersetzte. Der § 188 StGB wurde im achten Abschnitt des neuen Strafgesetzbuches über die „Strafbaren Handlungen gegen den religiösen Frieden und die Ruhe der Toten“ angesiedelt. Er hat folgenden Wortlaut:

„Wer öffentlich eine Person oder eine Sache, die den Gegenstand der Verehrung einer im Inland bestehenden Kirche oder Religionsgesellschaft bildet, oder eine Glaubenslehre, einen gesetzlich zulässigen Brauch oder eine gesetzlich zulässige Einrichtung einer solchen Kirche oder Religionsgesellschaft unter Umständen herabwürdigt oder verspottet, unter denen sein Verhalten geeignet ist, berechtigtes Ärgernis zu erregen, ist mit Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten oder mit Geldstrafe bis zu 360 Tagessätzen zu bestrafen.“⁴³⁷

6.7. Die Reform des Codex Iuris Canonici von 1917 und 1983

Wie in der staatlichen Gesetzgebung die Gotteslästerung strafbewehrt war, so behielt auch die Kirche nach der Einführung des ‚Codex Iuris Canonici‘ im Jahre 1917 ihren Anspruch bei, in Fällen von Blasphemie selbst strafen zu können, wenn dies notwendig

⁴³⁵ Vgl. ErläutRV 30 BlgNR 13. GP, S. 327.

⁴³⁶ ErläutRV 30 BlgNR 13. GP, S. 327.

⁴³⁷ BGBI. 60/1974

erscheinen sollte. Deutlichstes Beispiel hierfür ist der can. 2323 CIC/1917⁴³⁸, welcher die Herabwürdigung Gottes, eines seiner Heiligen oder eines heiligen Gegenstandes, wie die Sakramente oder die Heilige Schrift, unter Strafe stellte⁴³⁹ und die genaue Festlegung des Strafmaßes dem klugen Ermessen des Ordinarius überließ, wobei Kleriker durch den Bischof grundsätzlich mit einer härteren Strafe zu belegen waren als Laien.⁴⁴⁰

In der Bewertung des Deliktes setzten sich in der Kanonistik zahlreiche Stränge aus dem Mittelalter fort, indem auf die vom Inquisitor Francisco Pena getroffene Unterscheidung zwischen ‚einfacher‘ und ‚häretischer‘ Gotteslästerung weiterhin zurückgegriffen wurde.⁴⁴¹ Ähnlich verhält es sich, wenn der Kanonist Mattheus Conte a Coronata schreibt, dass die Blasphemie in dreierlei Weise begangen werden kann,⁴⁴² worin Anklänge an den Scholastiker Alexander von Hales zu erkennen sind. Dennoch war der Grund für die Strafbewehrung nicht, wie dies noch im Mittelalter der Fall war, in der Furcht vor dem Zorn Gottes und dessen Folgen für das Gemeinwesen zu finden, sondern in der Verletzung der Ehre Gottes und dem daraus entstehenden Ärgernis innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft.⁴⁴³ Es darf daher eine nicht unbedeutende Verbindung zur kritischen Auseinandersetzung der Aufklärung in Bezug auf die Vorstellung eines zornigen Gottes gezogen werden, der die Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts ohne große Umwege zu folgen scheint. Nicht Gott muss durch Sanktionen des kirchlichen Strafrechts geschützt werden, sondern die kirchliche Gemeinschaft selbst wird indirekt zum Adressaten derartiger Äußerungen erklärt, da blasphemische Akte letztlich den Grund ihres Bestehens der Lächerlichkeit preisgeben.

Mit Beginn der Reform des Codex nach dem 2. Vatikanischen Konzil wurden zehn Leitsätze erarbeitet, wie ein neues kirchliches Gesetzbuch erstellt werden soll. Hierin wurde im neunten Leitsatz weiterhin auf einen umfassenden Anspruch der Kirche bestanden, selbst über Strafgewalt zu verfügen. Dennoch sollte trotz des grundlegenden Anspruchs eine erhebliche Reduzierung der Delikte sowie der bis dahin noch öfter

⁴³⁸ Vgl. can. 2323 CIC/1917: „Qui blasphemaverit vel periurum extra iudicium commiserit prudenti Ordinarii arbitrio puniatur, maxime clericus.“

⁴³⁹ Vgl. VERMEERSCH, Arthur – CREUSEN, Joseph, Epitome Iuris Canonici. cum commentariis ad scholas et ad usum privatum, Tom III, Mechelen – Rom⁶ 1946, c.n 523; und JONE, Heribert, Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärungen der Kanones, Bd. III, Paderborn² 1953, can. 2323.

⁴⁴⁰ Vgl. MÖRSDORF, Klaus [Hrsg.], Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. III, Paderborn¹⁰ 1964, S. 426.

⁴⁴¹ Vgl. MÖRSDORF, Klaus [Hrsg.], Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 3, S. 426.

⁴⁴² Vgl. CORONATA, Mattheus Conte a, Institutiones Iuris Canonici. ad usum utriusque cleri et scholarum, Vol. IV, Rom⁴, 1955, Nr. 1892.

⁴⁴³ Vgl. MÖRSDORF, Klaus [Hrsg.], Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 3, S. 426.

vorgesehenen Tatstrafe der Exkommunikation vorgenommen werden,⁴⁴⁴ weshalb der ‚Codex Iuris Canonicī‘ von 1983 im Gegensatz zu seinem Vorgänger statt 222 strafrechtlicher Kanones nur noch 89 Kanones bereithielt.⁴⁴⁵ Jener Umstand mag zu der Situation geführt haben, dass das ursprüngliche Schema des neu zu erarbeitenden Codex kein Delikt der Gotteslästerung mehr kannte. Dies wurde jedoch bemängelt, da das neue kirchliche Strafrecht ansonsten keinerlei Delikte beinhalten würden, welche dem Schutz der sozialen Ordnung der Kirche dienen würden.⁴⁴⁶ So wurde die Bitte formuliert, „eine Strafe gegen jene einzuführen, welche die Massenmedien missbrauchen, indem sie Gotteslästerungen hervorbringen, die Religion und die Kirche verachten oder Haß gegen selbige wecken, sowie die Sitten durch Unanständiges verderben.“⁴⁴⁷ Jener Bitte wurde nachgekommen und der Relator erarbeitete im Jahr 1977 einen entsprechenden Vorschlag, welcher von allen Consultoren gutgeheißen wurde⁴⁴⁸ und in der Erarbeitung des neuen Codex wortgleich im c. 1369 CIC idF 1983 übernommen worden ist:

„Wer in einer öffentlichen Aufführung oder Versammlung oder durch öffentliche schriftliche Verbreitung oder sonst unter Benutzung von sozialen Kommunikationsmitteln eine Gotteslästerung zum Ausdruck bringt, die guten Sitten schwer verletzt, gegen die Religion oder die Kirche Beleidigungen ausspricht oder Hass und Verachtung hervorruft, soll mit einer gerechten Strafe belegt werden.“⁴⁴⁹

Das Delikt wurde damit im Gegensatz zu seiner vorhergegangenen Fassung im can. 1323 CIC/1917 um eine Reihe weiterer Tatbestände erweitert und greift damit im weitesten Sinne alle jene Handlungen auf, die innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft ein Ärgernis erzeugen könnten.⁴⁵⁰ Deutlich wird dies an der geänderten Voraussetzung, dass nun alle darin subsumierten Tatbestände, damit sie geahndet werden können, in der Öffentlichkeit stattgefunden haben müssen.⁴⁵¹ Darüber hinaus wird als weitere Quelle für

⁴⁴⁴ Vgl. Comm. (2) 1969, S. 96 – 97 und S. 100.

⁴⁴⁵ Vgl. REES, Wilhelm, Strafrecht in der Kirche. Kritische Anfragen und Sonderheiten Gegenüber dem weltlichen Recht, in: ÖAKR (44) 1995-97, S. 243.

⁴⁴⁶ Vgl. LÜDICKE, in MKCIC c.1369, Rn. 1.

⁴⁴⁷ Comm. (9) 1977, S. 318, Übersetzung vom Autor: „statuatur poena contra eos qui ‚mass-media‘ abutentes, blasphemias proferunt, religionem et Ecclesiam vilipendunt vel odium contra ipsas excitant, et mores per obscenitatem corrumpunt.“

⁴⁴⁸ Vgl. Comm. (9) 1977, S. 321.

⁴⁴⁹ c. 1369 CIC idF 1983.

⁴⁵⁰ Vgl. REES, Wilhelm, § 107 Einzelne Straftaten, in: HAERING, Stephan – REES, Wilhelm – SCHMITZ, Heribert [Hgg.], Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³ 2015, S. 1622.

⁴⁵¹ Vgl. LÜDICKE, in MKCIC c.1369, Rn. 2.

die heutige Strafnorm der can. 2344 CIC/1917 aufgeführt,⁴⁵² welcher die öffentliche Verunglimpfung höchster kirchlicher Würdenträger, insbesondere des Papstes, unter Strafe stellte, was die soziale Dimension weiter betont, da durch ein derartiges Handeln die soziale Ordnung innerhalb der Kirche gefährdet worden wäre. Das kirchliche Strafrecht steht aus diesem Grund in seiner heutigen Form dem weltlichen Recht durchaus nahe, welches den religiösen Frieden als Teil des öffentlichen Friedens innerhalb der Gesellschaft zu schützen sucht.⁴⁵³ Hierunter versteht der Staat das „friedliche Nebeneinander der verschiedenen Kirchen und Religionsgesellschaften untereinander und mit denjenigen, die keiner solchen Institution angehören[.]“⁴⁵⁴

Der Kanonist Wilhelm Rees führt allerdings zurecht an, dass die Kirche ein anderes Interesse als der Staat an der Strafverfolgung solcher Taten hegt,⁴⁵⁵ da das kirchliche Strafrecht in Bereiche inhaltlicher Natur vordringen kann, die dem weltlichen Recht in Glaubensfragen aufgrund seines säkularen Charakters verschlossen sind.⁴⁵⁶ So besteht für die kirchlichen Gerichte die Möglichkeit, etwaige Lästerungen inhaltlich von ihrer theologischen Qualität her untersuchen zu können und daher zu einer anderen Einschätzung der Sachlage bzw. der Schutzwürdigkeit der als heilig verehrten Person bzw. Sache als ihr weltliches Pendant zu kommen, dem als alleiniger Maßstab der immer schwer zu fassende Begriff des berechtigten Ärgernisses zur Verfügung steht. Die kanonistischen Kommentare des alten Rechts sahen daher grundsätzlich sowohl staatliche als auch kirchliche Gerichte in der Behandlung des Delikts als zuständig an, verwiesen die Materie aber, wenn sie den Glauben bedrohte, in die alleinige Zuständigkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit.⁴⁵⁷ Der Glaube, welcher durch das gefährdete Medium der Sprache tradiert und weitergegeben wird, bedarf eines entsprechenden Schutzes auch vor sprachlichen Entgleisungen. So weisen etwaige theologische Debatten in der Art und Weise ihrer Austragung ein nicht unerhebliches Potential auf, die Position der Gegenseite bewusst lächerlich zu machen und dabei die Grenze des sittlich Guten überschreiten zu

⁴⁵² PONTIFICIA COMMISSIONE CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Vatikan 1989, c. 1369.

⁴⁵³ Vgl. ZÖCHBAUER, Peter – BAUER, Daniel, § 188. Herabwürdigung religiöser Lehren, Rz 1, in: LEUKAUF, Otto - STEININGER, Herbert, StGB. Strafgesetzbuch Kommentar⁴. URL: https://www.lindedigital.at/#/ko-stgb-2019_stgb_p188 [Abruf: 23.03.2020].

⁴⁵⁴ OGH-Entscheidung vom 11. Dezember 2013, 15 Os 52/12d, S. 15.

⁴⁵⁵ Vgl. REES, Wilhelm, Strafrecht in der Kirche, in: ÖAKR (44) 1995-97, S. 259 – 260.

⁴⁵⁶ Vgl. REES, Wilhelm, Strafrecht in der Kirche, in: ÖAKR (44) 1995-97, S. 257.

⁴⁵⁷ Vgl. CORONATA, Mattheus Conte a, Institutiones Iuris Canonici, Nr. 1892.

können,⁴⁵⁸ was unter Umständen so weit gehen könnte, dass die soziale Ordnung der Kirche hierdurch gefährdet wäre.

Mit der Überarbeitung des sechsten Buches des ‚Codex Iuris Canonici‘ über die ‚Strafbestimmungen der Kirche‘ durch die Apostolische Konstitution ‚Pascite gregem dei‘ von Papst Franziskus, welche am 08. Dezember 2021 in Kraft trat, wurde der c. 1369 CIC idF 1983 wortgetreu übernommen und verbleibt als c. 1368 CIC weiterhin als Teil des kirchlichen Strafrechts.⁴⁵⁹

7. Resümee

Die vorliegende Arbeit hat versucht, die lange geschichtliche Entwicklung im Umgang mit Blasphemie aufzuarbeiten. Bereits die Begriffsklärung konnte in einem groben Überblick zeigen, wie schwierig es ist, das Thema der Arbeit in einen einheitlichen Rahmen zu gießen. So darf nochmals auf den Theologen Helmut Merkel verwiesen werden, der festhielt, dass es keine abschließende Definition des Begriffes ‚Blasphemie‘ gibt, und dass dieser immer anhand historischer, religiöser und kultureller Faktoren herausgebildet wird.⁴⁶⁰ Selbst vermeintlich nahestehende Begriffe wie das Wort ‚Häresie‘ haben nur im Kontext einer einzelnen Religion eine wirkliche Verbindung zur Gotteslästerung, während der Begriff von seinem Ursprung her einen wertneutralen Charakter aufweist.

Doch auch im Recht der Katholischen Kirche ist das Delikt der Häresie ein sehr umgrenzter Tatbestand, wenngleich, wie der Arbeit zu entnehmen ist, historisch immer wieder eine nicht außer Acht zu lassende Linie zur Gotteslästerung gezogen worden ist. Leider herrscht bis in die neuere kanonistische Forschung ein großes Schweigen zum vorliegenden Thema und es existieren neben Arbeiten mit grundlegenden Rechtsvergleichen, wie das von Burkhard Berkmann verfasste Buch ‚Von der Blasphemie zur „hate speech“?‘, keine aus kirchenrechtlicher Sicht umfassend

⁴⁵⁸ Der Fall einer Mariendarstellung in Form einer Vulva durch Freiburger Theologiestudenten zeigt ein derartiges Beispiel, bei dem im Zuge einer theologischen Debatte religiöse Gefühle verletzt worden sind. Vgl. hierzu. SCHULER, Sina, Aufregung um „Maria Vulva“-Banner an der Freiburger Universitätskirche. URL: <https://www.badische-zeitung.de/aufregung-um-maria-vulva-banner-an-der-freiburger-universitaetskirche--173423540.html> [Abruf: 14.03.2022].

⁴⁵⁹ Vgl. FRANZISKUS, Apostolische Konstitution Pascite gregem dei [23. Mai 2021]. URL <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-06/quo-122/pascite-gregem-dei-br.html> [Abrufdatum: 14.03.2022]

⁴⁶⁰ Vgl. MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: RAC (11) 1981, Sp. 1187.

ausgearbeiteten wissenschaftlichen Texte. Selbst der Kanonist Wilhelm Rees kann seine These, dass die Kirche aus anderen Gesichtspunkten wie der Staat Blasphemie bestrafen müsse,⁴⁶¹ nur mittels einer allgemein gehaltenen Arbeit belegen, die im Grunde nur die gesellschaftlichen Umstände Mitte der 1990er Jahre wiedergibt.⁴⁶² Welche konkreten Gesichtspunkte dies allerdings sind, bleibt der Kanonist dem Leser seiner Arbeit schuldig.

Diesem dünn gesäten kirchenrechtlichen Forschungsstand steht eine Fülle an historischen, religionswissenschaftlichen und theologischen Arbeiten sowie Ausführungen zum weltlichen Recht gegenüber. In ihnen werden die Schwierigkeiten jener Zeiten deutlich, als der Staat seine Legitimität noch mittels religiöser Kategorien zu begründen suchte, was im äußersten Fall in der Tötung von Gotteslästerern enden konnte. Jedoch war diese Reaktion aus Sicht der damaligen Akteure nicht unverständlich, war doch das vitale Wohl der ganzen Gemeinschaft vom guten Zusammenleben mit den Göttern, die unhinterfragt jedem vor Augen standen, abhängig. Die primärreligiös verorteten Kulturen kannten in Form ihres Kosmotheismus keine wirkliche Trennung von staatlichen und religiösen Belangen. Selbst das Römische Reich hatte, auch wenn es bis zur Novelle 77 von Kaiser Justinian keine strafrechtliche Norm in Bezug auf Gotteslästerung kannte, einen umfassenden religiösen Anspruch, der im schlimmsten Falle auf kommunaler Ebene durch die zuständigen Magistrate gewaltsam durchgesetzt werden konnte. Der evangelische Theologe Michael Moxter hat dies in einem Artikel treffend zusammengefasst:

„Der Verletzung Gottes durch Akte der Lästerung korreliert der Fluch auf die Führer der Oberschicht, weil sich Macht religiös legitimiert und wichtiger noch: weil sich im Souverän Gottes Macht im Sichtbaren repräsentiert. Der Frevel am Höchsten ist dann Lädierung dessen, was für den Zusammenhalt des Volkes und die Grundlagen gemeinsamen Lebens konstitutiv ist.“⁴⁶³

Erst die sogenannten Sekundärreligionen wie das Judentum, der Islam oder der christliche Glaube ermöglichen aufgrund ihres Selbstverständnisses eine derartige Trennung, die allerdings nicht ohne andere Komplikationen verlief. So bediente sich das Christentum, um sich von seiner paganen Umwelt abgrenzen zu können, einer nicht unproblematischen

⁴⁶¹ Vgl. REES, Wilhelm, Strafrecht in der Kirche. ÖAKR (44) 1995-97, S. 259 – 260.

⁴⁶² Vgl. SCHMIED, Gerhard – WUNDEN, Wolfgang, Gotteslästerung?. Vom Umgang mit Blasphemien heute, Mainz 1996.

⁴⁶³ MOXTER, Michael, Blasphemien und Religionsbeschimpfung aus theologischer Perspektive, in: ZevKR (61) 2016, S. 225.

Polemik, die bei der Gegenseite Unverständnis bis Hass hervorrief. Dieses Erbe setzte sich, wie die Arbeiten von Gerd Schwerhoff zeigen, in problematischer Weise besonders in Bezug auf das Judentum fort.⁴⁶⁴ Doch auch von Seiten des Staates war der Trennungsprozess ein zunächst nicht gewollter Vorgang, indem er die weltlichen Machthaber herausforderte, von ihrem Anspruch abzusehen, in religiöse Belange einzugreifen sowie sich nicht mehr als unmittelbare Repräsentanten einer göttlichen Ordnung zu verstehen. Dennoch ermöglichte die in den Sekundärreligionen grundgelegte Trennung während der Zeit des Hochmittelalters im Bereich der Theologie einen großen Fortschritt, indem sie die Gotteslästerung als eine Zungensünde definierte und damit vom bis dahin sehr unbestimmten Begriff des Gottesfrevels unterschied. Dies war auch in der Höhe der Strafe sichtbar, da den möglichen Gotteslästerern im schlimmsten Falle durch die weltlichen Gerichte nicht mehr die Todesstrafe drohte, sondern nur die Verstümmelung ihrer Zunge. Allerdings fand selbst diese Strafe während des Hochmittelalters keine durchgängige Anwendung, was an der kirchlichen Forderung zum Erlass von Geldstrafen durch die Kommunen deutlich wird. Erst größere Krisenerscheinungen wie die Pest, die gestiegene militärische Bedrohungslage durch das Vorrücken türkischer Heere und die hereinbrechenden Glaubenskonflikte führten wieder zu einem Rückfall in alte Zustände.

Von nun an waren es nicht mehr die Sekundärreligionen, welche die Schrittmacherfunktion übernahmen, sondern die Juristen und die weltlichen Machthaber. Insbesondere durch die Aufklärung entledigte sich der Staat seinerseits von religiösen Ansprüchen, für welche ihm das Delikt der Blasphemie zunächst noch als probates Mittel gedient hatte. Dies wurde aber wiederum von Seiten der katholischen Kirche mit Missfallen hingenommen, wie die Aussagen von hohen Kirchenvertretern zu den Maigesetzen von 1868 zeigen. Dennoch zeigte sich im Laufe dieses Transformationsprozesses, dass der Schutz von Religionen vor verbalen Angriffen bis heute im Interesse des Staates liegt, da in den Religionen eine kollektive und gesellschaftliche Komponente zum Ausdruck kommt, welche im Sinne der Religionsfreiheit und des friedlichen Zusammenlebens innerhalb einer pluralen Gesellschaft schützenswert ist. Unter gewissen Umständen müssen diese Güter mittels

⁴⁶⁴ Vgl. SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter, S. 103 – 109.

des Strafrechts abgesichert werden. In der Strafrechtsnovelle aus dem Jahr 1927 wurde dies mit folgenden Worten erläutert:

„Die Bestimmungen des Strafgesetzes wollen nicht bestimmte religiöse Anschauungen der Anfechtung überhaupt entziehen; es liegt ihnen vielmehr nur der Gedanke zugrunde, daß es Pflicht eines jeden ist, bei der Erörterung von Dingen, die anderen heilig sind, in der Form Maß zu halten, und daß es Fälle gibt, in denen diese Pflicht so gröblich verletzt wird, daß es nach allgemeinen Rechtsempfinden, wie auch der einzelne zu dem sachlichen Inhalte der Äußerung stehen mag, eine staatliche Strafe geboten ist.“⁴⁶⁵

Das Zitat macht deutlich, in welchem Grenzbereich sich der Gesetzgeber bereits 1927 befand. So lag es aufgrund des nun säkularen Charakters des Rechtsstaates außerhalb des Möglichen, den Begriff der Blasphemie inhaltlich näher zu bestimmen. Nur noch die Art und Weise der Äußerung durfte maßgeblich sein. Das Delikt der Gotteslästerung ist daher nicht ohne Grund als ein Grenzgang zwischen Recht und Religion zu verstehen. Dennoch hat es der Gesetzgeber in Folge einer langen und intensiven Auseinandersetzung geschafft, diesen Grenzgänger gut in seine Rechtsordnung einzubinden, ohne grundlegende Menschenrechte zu verletzen, wie dies die U.S. Kommission zum Schutz der Religionsfreiheit in ihrer grundlegenden Kritik an Blasphemiegesetzen geäußert hat. Als Beleg hierfür darf die jüngste Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte gelten, welcher die Bestimmungen des § 188 StGB nicht im Widerspruch mit der Europäischen Menschenrechtskonvention sieht.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ ErläutRV 49 BlgNR 3, GP, S. 156.

⁴⁶⁶ Vgl. EGMR-Entscheidung vom 25. Oktober 2018, Nr. 38450 – E.S. v. Austria.

8. Literaturverzeichnis

8.1. Quellenverzeichnis

4. LATERANKONZIL, Constitution 3, in: WOHLMUTH, Josef [Hrsg.], Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2, Paderborn – München – Wien – Zürich 2000.
5. LATERANKONZIL, Bulla reformationis curiae, in: WOHLMUTH, Josef [Hrsg.], Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2, Paderborn – München – Wien – Zürich 2000.
- ANGERMEIER, Heinz [Hrsg.], Deutsche Reichstagsakten unter Maximilian I, Mittlere Reihe, 5. Band, 1. Teilband, Teil 1, Göttingen 1981.
- AQUIN, Thomas von, Summa Theologica, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe (15) 1950.
- ARISTOTELES, De virtutibus et vitiis, übersetzt von: SCHMIDT, Ernst, Aristoteles. Über die Tugend, Berlin 1965.
- ARISTOTELES, Politik, übersetzt von: SCHÜTRUMPF, Eckart, Aristoteles. Politik, Hamburg 2012.
- AUGUSTINUS, Epistula 173, in: HASENHÜTTL, Nolte, Ketzerbewältigung, Düsseldorf 1976.
- BERG, Klaus – KASPER, Monika [Hgg.], Das buch der tugenden, Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der ‚Summa theologiae‘ II-II des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik, Bd. I, Tübingen 1984.
- BGBL. 1/1930.
- BGBL. 210/1958.
- BGBL. 60/1974
- BLUME, Friedrich – LACHMANN, Karl – RUDORFF, Adolf [Hgg.], Die Schriften der römischen Feldmesser, Bd. 1, Berlin 1848.
- BOBZIN, Hartmut, Der Koran, München² 2017.
- BORETIUS, Alfred [Hrsg.], Capitularia Regum Francorum, in: Monumenta Germaniae Historica (LL nat. Germ. I) 1883.
- CAESARIUS VON HEISTERBACH, Dialogus Miraculorum, in: Fontes Christiani (86/5) 2009.

Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch – deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz, Kevelaer⁹ 2017.

Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch – deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz, Kevelaer¹⁰ 2021.

Codex Iuris Canonici Pii X. Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV. auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Emo. Petra Card. Gasparri auctus, Romae 1917, in AAS (9/II) 1917.

CLEMENS III., De maledicis, in: RICHTER, Aemilius Lucovicus, Corpus Juris Canonici, Leipzig 1839.

CLEMENS VON ROM, 2. Clemensbrief, in: Funk, Franz Xaver, Die Apostolischen Väter, Tübingen² 1906, übersetzt in: Bibliothek der Kirchenväter¹ (35) 1918.

CSENDES, Peter [Hrsg.], Die Rechtsquellen der Stadt Wien, Wien – Köln – Graz 1986.

CYPRIAN, Epistula 67, in: Corpus Christianorum Series Latina (3C) 1996, übersetzt in: Bibliothek der Kirchenväter¹ (60) 1928.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart⁵ 2004.

Dig., in: MOMMSEN, Theodor – KRUEGER, Paul [Hgg.], Corpus Juris Civilis, Vol. 1, Cambridge 2014.

EILERS, Wilhelm, Die Gesetzesstele Chammurabis. Gesetze um die Wende des dritten vorchristlichen Jahrtausends, Leipzig⁵ 1932.

EPHRAIM DER SYRER, Hymnen contra haereses., in: Bibliothek der Kirchenväter¹ (61) 1928.

ErläutRV 49 BlgNR 3. GP.

ErläutRV 706 BlgNR 11. GP.

ErläutRV 30 BlgNR 13. GP.

EUSEBIUS VON CÄSAREA, Vita Constantini et Oratio ad coetum sanctorum, in: Bibliothek der Kirchenväter¹ (9) 1913.

EYMERICH, Nicolau – PENA, Francisco, Le manuel des inquisiteurs, Paris 1973.

FERDINAND III., Neue peinliche Landgerichtsordnung in Österreich unter der Enns, Wien 1663.

FEUERBACH, Paul Johann Anselm Ritter von, Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts, Giessen 1801.

FRANZISKUS, Nachsynodales Apostolisches Schreiben Querida Amazonia [02. Februar 2020], in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhl (222) 2020.

FRANZISKUS, Apostolische Konstitution Pascite gregem dei [23. Mai 2021]. URL: <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-06/quo-122/pascite-gregem-dei-br.html> [Abrufdatum: 14.03.2022].

FRIEDRICH II., Constitutio contra haereticos Lombardiae, in: SELGE, Kurt-Victor, Texte zur Inquisition, Gütersloh 1967.

GLOBIG, Hans Ernst von – HUSTER, Johann Georg, Abhandlung von der Criminalgesetzgebung. Eine von der ökonomischen Gesellschaft in Bern gekrönte Preisschrift, Zürich 1783.

GREGOR IX., De maledicis, in: RICHTER, Aemilius Lucovicus, Corpus Juris Canonici, Leipzig 1839.

HALES, Alexander von, Summa Theologica, Florenz 1930.

HARTMANN, Wilfried, Das Sendbuch des Regino von Prüm, Darmstadt 2004.

HESIOD, Werke und Tage, übersetzt von: SCHIRNDING, Albert von, Theogonie. Werke und Tage. Griechisch – deutsch, Berlin⁵ 2012.

HIRT DES HERMAS, in: Bibliothek der Kirchenväter¹ (35) 1918.

HOMER, Ilias, übersetzt von: RUPÉ, Hans, Ilias. Griechisch – deutsch, Berlin 2013.

JACOBSON, Heinrich Friedrich, Über das österreichische Concordat vom 18. August 1855 und die kirchlichen Zustände der Evangelischen in Österreich, Leipzig 1856.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS, De statuis., Patrologiae cursus completus, Series Graeca (49) 1859, übersetzt in: Bibliothek der Kirchenväter¹ (22) 1874.

JOSEPH I., Neue peinliche Halsgerichtsordnung für das Königreich Böhmen, die Markgrafschaft Mähren und das Herzogtum Schlesien, Freiburg 1711.

JOSEPH II., Allgemeines Gesetzbuch über Verbrechen und derselben Bestrafung, Linz 2016.

JUSTINIAN, Novelle 77. Eine Verordnung über die Bestrafung Derjenigen, welche bei Gott schwören und lästern, in: OTTO, Carl Eduard – SCHILLING, Bruno [Hgg.], Das Corpus Juris Civilis, Bd. 7, Leipzig 1833 (Aalen Neudruck 1985).

Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

KOHLER, Josef – SCHEEL, Willy [Hgg.], Die Bambergische Halsgerichtsordnung. Constitutio Criminalis Bambergensis, Halle an der Saale 1902.

KOHLER, Josef – SCHEEL, Willy [Hrsg.], Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. Constitutio Criminalis Carolina, Halle an der Saale 1900.

LAKTANZ, De mortibus persecutorum, Nr. 34, in: FRITZSCHE, Lactantius, Opera, II, Leipzig, 1844, übersetzt von: PIEPENBRINK, Karin, Konstantin der Große und seine Zeit, Darmstadt³ 2010.

LASSBERG, Friedrich Leonhard Anton Freiherr von, Der Schwabenspiegel. oder schwäbisches Land- und Lehen- Rechtbuch, Tübingen 1840.

LEOPOLD I., Landgerichtsordnung des Erzherzogtums Österreich ob der Enns, Linz 1692.

LUTHER, Martin, Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei. Etlicher Bedenken zu Wittenberg (1536), in: Weimarer Ausgabe (50) 1914 (unver. Neudruck Weimar 2007).

LUTHER, Martin, Von den Juden und ihren Lügen, in: Weimarer Ausgabe (53) 1920 (unver. Neudruck Weimar 2007).

LUTHER, Martin, Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet (1545), in: Weimarer Ausgabe (54) 1928 (unver. Neudruck Weimar 2007).

MANSI, Giovanni Domenico [Hrsg.], Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris 1903 (unver. Neudruck Graz 1961).

MARCKHGOTT, Gerhart, Der Hirtenbrief Bischof Rudigers vom Herbst 1868 zum Konkordatsbruch, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz (8) 1993/94, S. 62 – 78.

MARIA THERESIA, Constitutio Criminalis Theresiana, Art. 56 § 1, Wien 1769 (Neudruck Graz 1993).

MONTESQUIEU, Charles de, De L'Esprit des Lois. Nouvelle Edition, Tome second, Deux-Ponts 1784.

ORIGENES, Contra Celsum, in: *Fontes Christiani* (50/2) 2011.

ORIGENES, Contra Celsum, in: *Fontes Christiani* (50/4) 2012.

ORIGENES, Homilien zu Ezechiel, in: *Patrologiae cursus completus, Series Graeca* (13) 1857.

ORIGENES, Homilien zu Levitikus, übersetzt von: SIQUANS, Agnethe, Die Homilien zum Buch Levitikus, Berlin – Boston 2021.

PARMENIDES, Vom Wesen des Seienden, übersetzt von: HÖLSCHER, Uvo, Vom Wesen des Seienden. Fragmente. Griechisch – Deutsch, Hamburg 2014.

PONTIFICIA COMMISSIONIS CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Acta Commissionis. Coetus studiorum de Iure poenali, in: *Communicationes* (9) 1977, S. 304 – 322.

PONTIFICIA COMMISSIONIS CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, Acta Commissionis. Principia quae Codicis Iuris Canonici regocnitionem dirigant, in: *Communicationes* (2) 1969, S. 77 -113.

REGNER, Engelhard, Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes aus den Grundsätzen der Weltweisheit und besonders des Rechtes der Natur, Frankfurt – Leipzig 1756.

REPGOW, Ernst von, Sachsenspiegel. oder das sächsische Landrecht in dreyen Büchern, 2. Buch, Leipzig 1732.

RGBI. 117/1852.

RGBI. 142/1867.

RGBI. 47/1868.

RGBI. 48/1868.

RGBI. 49/1868.

RGBI. 68/1874.

SALVIAN, De Gubernatione Dei, in: *Patrologiae cursus completus, Series Latina* (53) 1865, übersetzt in: *Bibliothek der Kirchenväter*² (11) 1935.

SEGUSIO, Heinrich von, In Quintum Decretalium librum Commentaria, Venedig 1631
(Neudruck Turin 1965).

SEGUSIO, Heinrich von, Summa, Lyon 1537 (Neudruck Aalen 1962).

SODEN, Friedrich Julius Heinrich Graf von, Geist der teutschen Criminalgesetze, 1. Band,
Dessau 1782.

SONNENFELS, Joseph von, Grundsätze der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft, 1.
Teil, Wien³ 1770.

StGBI. 303/1920.

STÜRNER, Wolfgang, Die Konstitutionen Friedrichs II für das Königreich Sizilien, in:
Monumenta Germaniae Historica (Const. II Suppl.) 1996.

TACITUS, Annalen, 1, 73, übersetzt von: HELLER, Erich [Hrsg.], P. Cornelius Tacitus
Annalen. Lateinisch – deutsch, Mannheim⁶ 2010.

TERTULLIAN, Ad nationes, in: Corpus Christianorum Series Latina (1) 1954.

TERTULLIAN, Adversus Marcionem., in: Fontes Christiani (63/3) 2017.

TERTULLIAN, Apologeticum, in: Bibliothek der Kirchenväter¹ (24) 1915.

THEODOSIUS, Cunctos populos, in: BARCELÓ, Pedro – GOTTLIEB, Gunther, Das
Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung,
in: DIETZ, Karlheinz – HENNIG, Dieter – KALETSCH, Hans [Hgg.], Klassisches Altertum,
Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet,
Würzburg 1993, S. 409–423.

TITIUS, Gerhard Gottlieb, Eine Probe des Deutschen Geistlichen Rechts, 3. Buch, Leipzig
1709.

WEBER, Matthias, Die Reichspolizeiordnungen von 1530, 1548 und 1577. Historische
Einführung und Edition, Frankfurt am Main 2002.

WIELAND, Ernst Carl, Geist der peinlichen Gesetze, Leipzig 1784.

ZACHER, Franz Xaver [Hrsg.], Die Passion des Herrn. Passauer Passionale, Augsburg
1928.

ZEUMER, Karl [Hrsg.], Leges Visigothorum, in: Monumenta Germaniae Historica (Capit.
I) 1902.

8.2. Literaturverzeichnis

ANGENENDT, Arnold, Die Revolution des geistigen Opfers. Blut-Sündenbock-Eucharistie, Freiburg im Breisgau 2011.

ANGENENDT, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt⁴ 2009.

ANGENENDT, Arnold, Gottesfrevel, in: ISENSEE, Josef, Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, Berlin 2007, S. 9 – 29.

ANGENENDT, Arnoldt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster² 2007.

ASSMANN, Jan, Die Mosaische Unterscheidung. oder der Preis des Monotheismus, München – Wien 2003.

ASSMANN, Jan, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.

ASSMANN, Jan, Monotheismus und Gewalt. Eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an „Mose der Ägypter“, in: SCHIEDER, Rolf [Hrsg.], Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014, S. 36 – 55.

ASSMANN, Jan, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.

BECK, Herman, Gotteslästerung, in: BETZ, Hans Dieter, et. al. [Hgg.], Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen⁴ 2000, Sp. 1226 – 1227.

BEINERT, Wolfgang, Häresie. II. Historisch-theologisch, in: KASPER, Walter [Hrsg.], Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien³ 2006, Sp. 1190 – 1191.

BEINERT, Wolfgang, Häresie. III. Systematisch-theologisch, in: KASPER, Walter [Hrsg.], Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien³ 2006, Sp. 1191 – 1192.

BEYER, Hermann, βλάσφημω. βλασφημία. βλάσφημος, in: KITTEL, Gerhard [Hrsg.], Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Darmstadt 2019.

BEZOLD, Helge, Der Prophet Elias und die Ermordung der Baalspriester. URL: <https://fragen.evangelisch.de/frage/5739/der-prophet-elias-und-die-ermordung-der-baalspriester> [Abrufdatum: 11.07.2021].

BROX, Norbert, Häresie, in: KLAUSER, Theodor, et. al. [Hgg.], Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. XIII, Stuttgart 1986, Sp. 248 – 297.

BERKMANN, Josef Burkhard, Von der Blasphemie zur „hate speech“?. Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt, Berlin 2009.

BUCHHEIT, Vinzenz, Einheit durch Religion in Antike und Christentum, in: DASSMANN, Ernst – THRAEDE, Klaus – ENGEMANN, Josef [Hgg.], Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer, Münster 1998, S. 36 – 43.

BURKERT, Walter, Kulte des Altertums. biologische Grundlagen der Religion, München² 2009.

CORONATA, Mattheus Conte a, Institutiones Iuris Canonici. ad usum utriusque cleri et scholarum, Vol. IV, Rom⁴, 1955.

DE GRUMMOND, Nancy Thomson, Etruscan Myth, Sacred History, and Legend, Philadelphia 2006.

EGGER, Wilhelm, Galaterbrief, in: GNILKA, Joachim – SCHNACKENBURG, Rudolf, Die Neue Echter Bibel, Bd. 9, Würzburg 1985.

FEINE, Hans Erich, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche, Darmstadt 2019.

FOREGGER, Egmont, Zur Constitutio Criminalis Theresian, in: MARIA THERESIA, Constitutio Criminalis Theresiana, Wien 1769 (Neudruck Graz 1993), S. 1 – 30.

FRANKFURTER RUNDSCHEIN, Brennende Kirchen, Tote, Verletzte. URL: <https://www.fr.de/politik/brennende-kirchen-tote-verletzte-11161122.html> [Abrufdatum: 16.06.2021].

FUCHS, Harald, Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei, Berlin 1926.

GAMPL, Inge, „Das religiöse Gefühl“ als Schutzobjekt des Strafgesetzbuch-Entwurfes 1968, in: Juristische Blätter (93) 1971, S. 109 – 114.

GAMPL, Inge, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien – New York 1971.

GEMOLL, Wilheml – VRETSKA, Karl, Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München¹⁰ 2006.

GIRARDET, Klaus Martin, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantin des Großen, in: MÜHLENBERG, Ekkehard [Hrsg.], Die Konstantinische Wende, Gütersloh 1998, S. 9 – 122.

GUNTER, Guardian, Geldstrafrecht und peinliches Strafrecht im späten Mittelalter, in: BECKER, Hans-Jürgen, et. al. [Hgg.], Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschrift für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag, Aalen 1976, S. 273 – 288.

HARTMANN, Wilfried, „Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter?. Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900, in: GALL, Lothar [Hrsg.], Schriften des Historischen Kollegs, München 2006, S. 95 – 119.

HATTENHAUER, Hans, Europäische Rechtsgeschichte, Heidelberg⁴ 2004.

HAU, Rita, et. al., Pons Wörterbuch für Schule und Studium. Latein-Deutsch, Stuttgart 2007.

HAUSMANNINGER, Thomas, Blasphemie. II. Theologisch-ethisch, in: KASPER, Walter [Hrsg.], Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien³ 2006, Sp. 521 – 522.

HEINEMANN, Heribert, Häresie, in: HAERING, Stephan – SCHMITZ, Heribert [Hgg.], Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg – Basel – Wien 2004, Sp. 375 – 377.

HEINEMANN, Heribert, Häresie. IV. Kirchenrechtlich, in: KASPER, Walter [Hrsg.], Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien³ 2006, Sp. 1192 – 1193.

HEURGON, Jacques, Die Etrusker, Düsseldorf 2004.

HILBERATH, Bernd Jochen, Unitatis Redintegratio, in: HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen [Hrsg.], Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 3, Freiburg 2009, S. 69 – 223.

HINSCHIUS, Paul, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Bd. 5, Berlin 1895.

HÖFLER, Otto, Staatsheiligkeit und Staatsvergottung, in: BECKER, Hans-Jürgen, et. al. [Hgg.], Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte. Festschrift für Adalbert Erler zum 70. Geburtstag, Aalen 1976, S. 109 – 133.

HOYLAND, Robert, Seeing Islam as others saw it. a survey and evaluation of christian, jewish and zoroastrian writings on early islam, New Jersey 1997.

HUTTER, Manfred, Sakrileg. I. Religionswissenschaftlich, in: KASPER, Walter [Hrsg.], Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, Freiburg – Basel – Wien³ 2006, Sp. 1463.

JONE, Heribert, Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärungen der Kanones, Bd. III, Paderborn² 1953.

KAMPLING, Rainer, Häresie. I. Neues Testament, in: KASPER, Walter [Hrsg.], Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg – Basel – Wien³ 2006, Sp. 1189 – 1190.

KELSEN, Hans, Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung, Chicago 1941.

KLÄR, Karl-Josef, Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1990.

KLECATSKY, Hans, Religionsfreiheit und Religionsdelikte, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht (21) 1970, S. 34 – 95.

KLECATSKY, Hans – WEILER, Hans [Hgg.], Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1958.

KOENIGER, Michael, Die Sendgerichte in Deutschland, Bd. 1, München 1907.

LANG, Bernhard, Der Mann Mose und die mosaische Religion. Eine kleine Bibelkunde, in: SCHIEDER, Rolf [Hrsg.], Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin 2014.

LESKY, Erna, Blindheit, in: KLAUSER, Theodor [Hrsg.], Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. II, Stuttgart 1954, Sp. 433 – 446.

LÉVY-BRUHL, Lucien, Das Gesetz der Teilhabe, in: PETZOLDT, Leander [Hrsg.], Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978, S. 1 – 26.

LIEBMANN Maximilian, Vom Politischen Katholizismus zum Pastoralkatholizismus, in: SCHÄUSBERGER, Franz [Hrsg.], Geschichte und Identität. Festschrift für Robert Kriechbaumer zum 60. Geburtstag, Wien 2008, S. 255 – 269.

LIEBSCHER, Viktor, Religiöses Gefühl und Strafrecht, in: Juristische Blätter (93) 1971, S. 114 – 117.

LIMBECK, Meinrad, Matthäus-Evangelium, in: MÜLLER, Paul-Gerhard [Hrsg.], Stuttgarter Kleiner Kommentar. Neues Testament, Bd. 1, Stuttgart 1986.

LÜDICKE, Klaus [Hrsg.], Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Essen seit 1984, Stand: 22. Ergänzungslieferung 1993.

MAIER, Bernhard, Religionsvergehen I, in: MÜLLER, Gerhard [Hrsg.], Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXIX, Berlin – New York 1998, S. 49 – 51.

MAY, Georg, Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt, Leipzig 1956.

MERKEL, Helmut, Gotteslästerung, in: KLAUSER, Theodor, et. al. [Hgg.], Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. XI, Stuttgart 1981, Sp. 1185 – 1201.

MOMMSEN, Theodor, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, in: Historische Zeitschrift (64) 1890, S. 389 – 429.

MOMMSEN, Theodor, Römisches Strafrecht, Bd. 2, Cambridge 2010.

MÖRSDORF, Klaus [Hrsg.], Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. III, Paderborn¹⁰ 1964.

MOXTER, Michael, Blasphemie und Religionsbeschimpfung aus theologischer Perspektive, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (61) 2016, S. 221 – 244.

MÜCKL, Stefan Blasphemie aus der Sicht des Christentums, in: REES, Wilhelm, et. al. [Hgg.], Religiöse Vielfalt. Herausforderung für das Recht, Berlin 2019, S. 91 – 106.

PAWLIK, Michael, Der strafrechtliche Schutz des Heiligen, in: ISENSEE, Josef [Hrsg.], Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, Berlin 2007, S. 31 – 61.

PLATZGUMMER, Winfried, Herabwürdigung religiöser Lehren, Meinungsfreiheit und Freiheit der Kunst, in JBl (117) 1995, S. 137 – 142.

POCHOSHAJEW, Igor, Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 2007.

POHLENZ, Max, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen 1909.

PONTIFICIA COMMISSIONE CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analytico-alphabeticus auctus, Vatikan 1989.

RATSCHOW, Carl Heinz, Magie und Religion, Gütersloh 1955.

REES, Wilhelm, Brachium saeculare, in: HAERING, Stephan – SCHMITZ, Heribert, Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg 2004, Sp. 133 – 134.

REES, Wilhelm, § 107 Einzelne Straftaten, in: HAERING, Stephan – REES, Wilhelm – SCHMITZ, Heribert [Hgg.], Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg³ 2015, S. 1615 – 1643.

REES, Wilhelm, Sakrileg, in: HAERING, Stephan – SCHMITZ, Heribert [Hgg.], Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg – Basel – Wien 2004, Sp. 873 – 874.

REES, Wilhelm, Strafrecht in der Kirche. Kritische Anfragen und Sonderheiten Gegenüber dem weltlichen Recht, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht (44) 1995-97, S. 243 – 264.

ROX, Barbara, Religionsdelikte in der säkularisierten Rechtsordnung, in: EBNER, Katharina, et al. [Hgg.], Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung, Tübingen 2014, S. 177 – 199.

ROX, Barbara, Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat?, Tübingen 2012.

SCHIEDER, Rolf, Sind Religionen gefährlich?. Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Berlin² 2011.

SCHILLING, Werner, Recht und Religion, Schorndorf 1957.

SCHLIER, Heinrich, αἰρέομαι. αἴρεσις. αἰρετικός. αἰρετίζω. διαιρέω. διαίρεσις, in: KITTEL, Gerhard [Hrsg.], Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 1, Darmstadt 2019, S. 179 – 184.

SCHMIED, Gerhard – WUNDEN, Wolfgang, Gotteslästerung?. Vom Umgang mit Blasphemien heute, Mainz 1996.

SCHULER, Sina, Aufregung um „Maria Vulva“-Banner an der Freiburger Universitätskirche. URL: <https://www.badische-zeitung.de/aufregung-um-maria-vulva-banner-an-der-freiburger-universitaetskirche--173423540.html> [Abrufdatum: 14.03.2022].

SCHWERHOFF, Gerd, Blasphemie vor den Schranken der städtischen Justiz, in: Ius Commune (25) 1998, S. 39 – 120.

SCHWERHOFF, Gerd, Verfluchte Götter. Die Geschichte der Blasphemie, Frankfurt am Main 2021.

SCHWERHOFF, Gerd, Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200 – 1650, Konstanz 2005.

SELGE, Kurt-Victor, Die Ketzerpolitik Friedrichs II, in: FLECKENSTEIN, Josef [Hrsg.], Probleme um Friedrich II, Sigmaringen 1974, S. 309 – 343.

SLOTERDIJK, Peter, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt am Main – Leipzig 2007

SPEYER, Wolfgang, Fluch, in: KLAUSER, Theodor [Hrsg.], Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. VII, Stuttgart 1969, Sp. 1160 – 1288.

SPEYER, Wolfgang, Gottesfeind, in: KLAUSER, Theodor, et. al. [Hgg.], Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Bd. XI, Stuttgart 1981, Sp. 996 – 1043.

SPEYER, Wolfgang, Religionen des griechisch-römischen Bereichs, in: MANN, Ulrich [Hrsg.], Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis, Darmstadt 1973, S. 124 – 143.

SPEYER, Wolfgang, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten. Zur Kontinuität einer volkstümlich religiösen Vorstellung in Antike und Christentum, in: KLAUSER, Theodor, et. al. [Hgg.], Jahrbuch für Antike und Christentum, Jahrgang 22, Münster 1979, S. 30 – 39.

STÖVE, Eckehart, Toleranz I, in: MÜLLER, Gerhard [Hrsg.], Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXIII, Berlin – New York 2002, S. 646 – 663.

SUNDERMEIER, Theo, Religion, Religionen, in: MÜLLER, Karl – SUNDERMEIER, Theo, Lexikon missionstheologischer Begriffe, Berlin 1987, S. 411 – 422.

SUNDERMEIER, Theo, Was ist Religion?. Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999.

TAGESSCHAU.DE, Mohammed-Karikaturen erscheinen erneut. URL:
<https://www.tagesschau.de/ausland/charlie-hebdo-263.html> [Abrufdatum: 16.06.2021].

TAYLOR, Greg, Austrian's law against defamation of religion: a case study, in: Journal of Law and Religion (30) 2015, S. 80 – 106.

TÜRCKE, Christoph, Blasphemie, Springer 2017.

UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, Violating Rights. Enforcing the World's Blasphemy Laws. URL:
https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2020%20Blasphemy%20Enforcement%20Report%20_final_0.pdf [Abrufdatum: 25.03.2022].

VERMEERSCH, Arthur – CREUSEN, Joseph, Epitome Iuris Canonici. cum commentariis ad scholas et ad usum privatum, Tom III, Mechelen – Rom⁶ 1946.

VOOSHOLZ, Jan, Warum Häretiker verfolgen? Die Rechtfertigung der Ketzerbekämpfung in der Summa theologiae des Thomas von Aquin und seine Auseinandersetzung mit Augustinus von Hippo Argumenten [Bachelorarbeit Freie Universität Berlin] 2012.

WEBERSINN, Gerhard, Die geschichtliche Entwicklung des Gotteslästerungsdelikts [Dissertation Universität Breslau] 1928.

ZENGER, Erich, Ps 115, in: HOSSFELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich [Hgg.], Die Psalmen III. Psalm 101-150, Würzburg 2012, S. 669 – 676.

ZÖCHBAUER, Peter – BAUER, Daniel, § 188. Herabwürdigung religiöser Lehren, in: LEUKAUF, Otto - STEININGER, Herbert, StGB. Strafgesetzbuch Kommentar⁴. URL: https://www.lindedigital.at/#id:ko-stgb-2019_stgb_p188 [Abrufdatum: 23.03.2020].

8.3. Judikaturverzeichnis

EGMR-Entscheidung vom 25. Oktober 2018, Nr. 38450 – E.S. v. Austria.

OGH-Entscheidung vom 15. Mai 1874, Slg. 9.

OGH-Entscheidung vom 16. November 1875, Slg. 88.

OGH-Entscheidung vom 23. Oktober 1896, Slg. 1994.

OGH-Entscheidung vom 11. September 1897, Slg. 2110.

OGH-Entscheidung vom 28. Jänner 1905, Slg. 3055.

OGH-Entscheidung vom 12. September 1952, SSt XXIII 70.

OGH-Entscheidung vom 11. Dezember 2013, 15 Os 52/12d.

8.4. Abkürzungen

BGBI	Bundesgesetzblatt.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter.
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina.
CCTh	Constitutio Criminalis Theresiana.
Comm.	Communicationes.
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention.
FC	Fontes Christiani.
HZ	Historische Zeitschrift.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum.
JBl	Juristische Blätter.
JLR	Journal of Law and Religion.
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
MGH	Monumenta Germaniae Historica.
MKCIC	Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici.
MRK	Europäische Menschenrechtskonvention.
NAGDL	Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz.
NEB	Die Neue Echter Bibel.
OGH	Oberster Gerichtshof.
ÖAKR	Zeitschrift Österreichisches Archiv für Kirchenrecht.
PG	Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.
PL	Patrologiae Cursus Completus, Series Latina.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt.
RGBI	Reichsgesetzblatt.

RPO	Reichspolizeiordnung.
RV	Regierungsvorlage.
Slg.	Plenarbeschlüsse und Entscheidungen des k. k. Cassationshofes veröffentlicht im Auftrage des k. k. Obersten Gerichts- als Cassationshofes, Wien. Die der Abkürzung beigelegte Zahl kennzeichnet in allen Fällen die Slg.-Nummer der Entscheidung.
SSt.	Entscheidungen des österreichischen Obersten Gerichtshofes in Strafsachen und Disziplinarangelegenheiten, Wien. Die der Abkürzung beigelegte römische Zahl kennzeichnet den Band, die arabische Zahl die Nummer der Entscheidung in diesem Band.
StG	Strafgesetz.
StGB	Strafgesetzbuch.
StGBI	Staatsgesetzblatt.
StGG	Staatsgrundgesetz.
THWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
TRE	Theologische Realenzyklopädie.
VApS	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls.
WA	Weimarer Ausgabe.
ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht

9. Abstract

9.1. Deutsch

Staat, Gesellschaft und Religion stehen in einem intensiven wechselseitigen Verhältnis zueinander, in einer stetig mehr vernetzten und globalisierten Welt scheinen die verschiedenen Ansichten von religiösen Menschen und Religionskritikern immer ungehinderter aufeinander zu prallen. So ermöglichen es die vielen sozialen Medien den Menschen, ihre Botschaften einem immer größer werdenden Personenkreis im In- und Ausland zukommen zu lassen. Darüber hinaus leben in einer immer vielfältiger werdenden Gesellschaft mehr Menschen mit den verschiedensten religiösen Bekenntnissen mit- bzw. nebeneinander. Viele Staaten in und außerhalb Europas haben daher eine Fülle von Strafgesetzen erlassen, wie mit solchen Äußerungen umzugehen ist, die geeignet sind, den gesellschaftlichen Frieden zu gefährden.

In der Arbeit wird daher der Versuch unternommen, die lange Entwicklungsgeschichte des Blasphemiedelikts bis hinein in die Rechtsordnung der Bundesrepublik Österreich und der Katholischen Kirche nachzuzeichnen. In der Arbeit zeigt sich, dass das Delikt als eine Grenze gesehen werden kann, an welcher das Selbstverständnis des Staates, der in ihm vorherrschenden Religionen sowie der Gesellschaft verhandelt wird. Diese Grenzziehung anhand des Delikts der Gotteslästerung ist jedoch keine statische, sondern hat eine überaus wechselvolle Geschichte, welche in ihren Anfängen eines gehörigen Maßes an Übersetzung bedarf, um verstanden zu werden und um etwaige Missverständnisse vorzubeugen.

Die Arbeit gibt daher einen Einblick in die Religionssysteme der antiken Welt und möchte aufzeigen, auf welche Weise damals Religion, Staat und Gesellschaft verbunden waren. Hiervon ausgehend werden zwei zentrale Motive für die Verfolgung von Gotteslästerer erklärt, die bis hinein in die Zeit der Aufklärung virulent waren und den Boden für mitunter drakonische Strafen in der Verfolgung von Gotteslästerern bereiteten, nämlich die Vorstellung vom Zorn der Götter und die Sicherung der ‚pax deorum‘ als Aufgabe des Herrschers.

Weiters wendet sich die Arbeit dem Thema der religiösen Polemik zu. Den Ausgangspunkt dieses Kapitels bildet die These des Ägyptologen Jan Assmann, nach welcher sich ‚Sekundärreligionen‘ wie das Christentum mittels einer abwertenden

Sprache nach außen hin abgrenzen müssen, um nach innen hin Identität und Gemeinschaft zu stiften. Es folgen hierzu eine Erläuterung der aufgeworfenen These anhand des Psalms 115 und ein kurzer historischer Abriss, inwieweit die oben genannte religiöse Polemik die Beziehung von Christen zu Juden und Muslimen beeinflusst hat.

Letztlich wird in der Arbeit ausführlich die geschichtliche Entwicklung des Blasphemiedelikts, ausgehend von seinen Wurzeln im Römischen Recht und im Christentum, erarbeitet. Es werden hierzu einschlägige Quellen des Rechts und der Theologie herangezogen, um nachzuzeichnen, wie der heutige § 188 StGB und der c. 1368 CIC einerseits Eingang in die Rechtsordnungen des Staates und der Katholischen Kirche gefunden haben und andererseits, auf welche Weise der Staat und die Kirche an der konkreten Ausgestaltung der Delikte Anteil hatten.

9.2. Englisch

State, society and religion are in an intensely reciprocal relationship with each other; in an ever more interconnected and globalised world, the different views of religious people and critics of religion seem to clash ever more freely. The many social media, for example, enable people to send their messages to an ever-growing circle of people at home and abroad. Moreover, in an increasingly diverse society, more people with a wide variety of religious beliefs are living with or alongside each other. Many states in and outside Europe have therefore enacted a plethora of criminal laws on how to deal with such statements that are likely to endanger social peace.

This paper therefore attempts to trace the long history of the offence of blasphemy up to the legal system of the Federal Republic of Austria and the Catholic Church. The work shows that the offence can be seen as a boundary at which the self-image of the state, its predominant religions and society is negotiated. This demarcation on the basis of the offence of blasphemy is not static, however, but has an extremely chequered history, which in its beginnings requires a fair amount of translation in order to be understood and to prevent any misunderstandings.

This work therefore provides an insight into the religious systems of the ancient world and aims to show how religion, state and society were connected at that time. Starting from this, two central motives for the persecution of blasphemers are explained, which were virulent up to the time of the Enlightenment and prepared the ground for sometimes

draconian punishments in the persecution of blasphemers, namely the idea of the wrath of the gods and the safeguarding of the 'pax deorum' as the task of the ruler.

Furthermore, the work turns to the topic of religious polemics. The starting point of this chapter is the thesis of the Egyptologist Jan Assmann, according to which 'secondary religions' such as Christianity must distinguish themselves externally by means of pejorative language in order to create identity and community internally. This is followed by an explanation of the thesis raised on the basis of Psalm 115 and a brief historical outline of the extent to which the above-mentioned religious polemics have influenced the relationship between Christians and Jews and Muslims.

Finally, the thesis elaborates in detail on the historical development of the offence of blasphemy, starting from its roots in Roman law and Christianity. For this purpose, relevant sources of law and theology are consulted in order to trace how today's § 188 StGB and c. 1368 CIC found their way into the legal systems of the state and the Catholic Church on the one hand, and on the other hand, in what way the state and the Church had a share in the concrete formulation of the offences.