

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 1/2021 (21. Jg.)



Christen, Muslime und die Blasphemie *Christians, Muslims and Blasphemy*

Inhalt / Contents

Vorwort / <i>Editorial</i>	3
Die islamische Strafe für Blasphemie <i>The Islamic Punishment for Blasphemy</i> (Gordon Nickel)	5
Vom christlichen Umgang mit Blasphemie: Eine biblisch-theologische Orientierung und sozial-ethische Reflexion <i>On the Christian Handling of Blasphemy: A Biblical-Theological Orientation and Social-Ethical Reflection</i> (Kerstin Cramer).....	31
Rezensionen / <i>Book reviews</i>	57

**Islam und Christlicher Glaube –
Islam and Christianity**

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der
Evangelischen Allianz in Deutschland,
Österreich und der Schweiz / *Journal of the
Institute of Islamic Studies of the Evangelical
Alliance in Germany, Austria, and Switzer-
land in cooperation with the International
Institute of Islamic Studies of the World
Evangelical Alliance (IIS)*

**Bankverbindung (für Spenden / for
donations):** Institut für Islamfragen,
IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381
BIC: GENODEF1EK1 (Evangelische Kre-
ditgenossenschaft Kassel)

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor:

Prof. Dr. Christine Schirmmacher

Schriftleiter / Executive Editor:

Dr. Carsten Polanz,
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / Editorial Board:

Kirchenrat A. Hauser, Prof. Dr. F. Herz-
berg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J. Strehle, E.
Troeger, Dr. P. Uphoff

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Jared M. Wensyel

Trägerverein / Board:

Institut für Islamfragen der Deutschen
Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de

I. Vorsitzender: Dr. Frank Hinkelmann,
Annatsberger Str. 8, A – 3252 Petzenkirchen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Verlag / Publisher: Verlag für Kultur und
Wissenschaft Prof. Schirmmacher UG (haf-
tungsbeschränkt) Culture and Science Publ.
HRB 25412, Gf. Thomas Schirmmacher
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn
USt.-IdNr.: DE334340842
info@vkwonline.com
Fax: + 49 (0) 228 9650389
+49 (0)170 1730586

Konto Abos / Account subscriptions:

IBAN: DE87 4015 4530 0033 0782 05

BIC: WELADE3W (Sparkasse Westmün-
sterland)

**Bestellung & Kündigung / Ordering &
canceling:** abo@islaminstitut.de

Jahresabonnement/Annual subscription:

Zweimal jährlich / twice annually

D / Germany: 12,20 € inkl. Porto

CH / Switzerland: 14,60 CHF +Porto/postage

Welt / Rest of the world: 12,20 € + postage

Einzelheft / Single Copy: 7,- € / 8,- CHF

Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis
des Herausgebers und zwei Belegexempla-
ren / *Reprint of articles with permission of
the editor, please send two copies*

Auffassungen einzelner Autoren in nament-
lich gekennzeichneten Beiträgen decken sich
nicht notwendigerweise mit denen von Her-
ausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors
and publisher take no responsibility for par-
ticular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneinge-
schränkt die demokratischen Prinzipien der
Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede
Form von Extremismus, Fremdenfeindlich-
keit, Rassismus sowie Diffamierung und Ge-
walt gegen ethnische, soziale oder religiöse
Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand
sind dem christlichen Menschenbild verpflich-
tet, das alle Menschen in Würde achtet und
treten deshalb für gegenseitigen Respekt,
Menschenrechte, umfassende Religions- und
Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.
*The Institute of Islamic Studies thoroughly
defends the democratic principles of tolerance
and diversity of opinion and rejects every form
of extremism, xenophobia, racism as well as
defamation and violence against ethnic, so-
cial, or religious minorities. Employees and
board are committed to the Christian view of
mankind, which respects every individual's
dignity and for that reason advocates mutual
respect, human rights, freedom of religion and
of thought as well as cultural diversity.*

Liebe Leser,

in den letzten rund 15 Jahren haben gewaltsame Vergeltungsaktionen radikaler Islamisten in Europa wiederholt kontroverse Debatten über den richtigen Umgang mit blasphemischen Äußerungen ausgelöst – zuletzt die Enthauptung des französischen Geschichtslehrers Samuel Paty in Paris im Oktober 2020, der im Unterricht zur Meinungsfreiheit auch auf Muhammad-Karikaturen von Charlie Hebdo eingegangen war. Der hessische Landesverfassungsschutz riet daraufhin Ende 2020 in einem Schreiben an die 1800 Schulen des Landes zu einem deeskalierenden Umgang mit dem Thema angesichts der möglicherweise emotionalisierenden, radikalisierenden und mobilisierenden Wirkung von Muhammad-Karikaturen auf Schüler. Kritiker wie die Frankfurter Ethnologin Susanne Schröter werteten das Schreiben als „inakzeptable Kapitulation vor dem politischen Islam“.

Die vorliegende Ausgabe wirft einen genaueren Blick auf die innerislamischen und innerchristlichen Diskurse zum Umgang mit Blasphemie in Geschichte und Gegenwart. Im ersten Artikel hebt der Islamwissenschaftler Gordon Nickel hervor, dass sich Blasphemie-Fälle im islamischen Kontext in aller Regel nicht mit Gotteslästerung, sondern mit vermeintlichen Beleidigungen Muhammads befassen. Bezüglich der Bestrafung liefern die islamischen Primärquellen Koran und Sunna nach Nickel kein eindeutiges Bild. Anders sieht es im islamischen Recht aus. In den traditionellen sunnitischen Rechtsschulen besteht (trotz einzelner Meinungsverschiedenheiten) ein Konsens bezüglich der Todesstrafe. Die Gründe dafür erkennt der Autor vor allem in einer immer weiter gesteigerten Verehrung Muhammads. Nickel erwähnt auch mus-

limische Befürworter einer grundlegenden Reform des islamischen Rechts. Sie sehen sich aber häufig selbst mit Blasphemie-Vorwürfen konfrontiert.

Im zweiten Artikel der evangelischen Theologin Kerstin Cramer wird deutlich, dass Christen zunächst selbst im Römischen Reich dem folgenschweren Vorwurf der Gotteslästerung ausgesetzt waren, bevor sie nach der Konstantinischen Wende und auch noch in der Reformationszeit oft selbst die Bekämpfung einer (weit verstandenen) Gotteslästerung mit Mitteln staatlicher Gewalt befürwortet haben. Erst infolge der Aufklärung wandelten sich die gesellschaftliche Wahrnehmung und die (straf-)rechtlichen Regelungen zur Blasphemie schrittweise. Aus biblisch-theologischer Perspektive betont Cramer die Gleichzeitigkeit von Gottes Ehrfurcht gebietender Heiligkeit auf der einen und seiner Selbstoffenbarung und Selbsterniedrigung in Christus auf der anderen Seite. In ihrer sozial-ethischen Reflexion beschreibt die Autorin die in einem säkularen Rechtsstaat unausweichlichen Spannungen zwischen der Religionsfreiheit der einen und der Meinungs- und Kunstfreiheit der anderen. Ihr Fazit ist eindeutig: Christen sind als Nachfolger Jesu dazu berufen, die Verletzung ihrer religiösen Gefühle zu ertragen (nicht unbedingt zu verschweigen) und gleichzeitig der Opferrolle zu widerstehen und stattdessen vorzuleben, „was Gottesverehrung im positiven Sinne bedeutet“. Eine derart klare Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Machtanspruch ist auch ein wichtiges Signal an die muslimischen Gemeinschaften hierzulande.

Ihre Redaktion

Editorial

Over the past 15 years or so violent acts of vengeance by radical Islamists in Europe have repeatedly given rise to controversial debates about the appropriate response to utterances which could be interpreted as constituting blasphemy. A recent instance was the decapitation of the French teacher Samuel Paty in a Paris suburb in October 2020. In a history lesson Paty had discussed the issue of freedom of expression in connection with the Muhammad caricatures of Charlie Hebdo. Following this, in late 2020 the Hessian state office for the protection of the constitution sent a circular to some 1800 schools in the province counselling de-escalation in connection with the Muhammad caricatures on the grounds that there was a danger they might evoke emotional reactions among students leading to their radicalisation and being recruited as terrorists. The Frankfurt ethnologist Susanne Schröter described the circular as an “unacceptable capitulation to political Islam”.

This edition takes a closer look at how Islam and Christianity have dealt with the issue of blasphemy both historically and in the present. The Christian scholar of Islam Gordon Nickel underlines the fact that blasphemy in the Muslim context has to do not with God but with insults to the person of Muhammad. According to Nickel no unequivocal sanctions for blasphemy can be deduced from the primary sources of the Qur’an and the Sunna. Islamic law presents a different picture, since there is consensus (despite isolated differences of opinion) in the four traditional Sunni schools of law that blasphemy is a capital offence. The ground, Nickel believes, lies in the

ever-increasing veneration of Muhammad. He notes there are Muslims who advocate a fundamental reform of Islamic law, but they often find themselves accused of blasphemy.

In the second article the Protestant theologian Kerstin Cramer points out that early in their history Christians themselves in the Roman Empire faced grave accusations of blasphemy. Subsequent to the Constantinian shift and even up to the Reformation period Christians advocated the employment of the power of the state to combat blasphemy in the widest sense of the term. It was only as a result of the Enlightenment that social perceptions and legal and criminal prosecution of blasphemy gradually changed. From a biblical-theological perspective Cramer underlines the need to take account of the reverence demanded by the holiness of God and simultaneously His self-revelation and self-humiliation in Christ. In her social and ethical reflection the authoress describes the inevitable tensions between freedom of religion on the one hand and freedom of opinion and artistic expression on the other. Her conclusion is clear: as followers of Jesus Christ Christians are called to put up with it (but not necessarily in silence) when their religious feelings are offended. At the same time they should resist being perceived as victims and instead live out “the positive aspect of reverence for God.” A clear distinction such as this between the claims of truth and power sends a powerful signal to Muslim communities here as well.

The Editors

Die islamische Strafe für Blasphemie

Von Gordon Nickel¹

Der Tod oder die Körperverletzung von Menschen, die im Zusammenhang mit dem Islam der Blasphemie beschuldigt werden, haben in den letzten Jahrzehnten für große Schlagzeilen im Westen gesorgt. In der Berichterstattung wurde jedoch selten der Hintergrund dieser Geschichten tiefer erforscht, um Nicht-Muslimen die Möglichkeit zu geben, das Denken hinter den Angriffen zu verstehen und eine angemessene Reaktion zu formulieren.

Viele im Westen haben vielleicht zum ersten Mal von den muslimischen Anschuldigungen der Blasphemie gehört, nachdem Salman Rushdie 1988 seinen Roman „Die satanischen Verse“ in England veröffentlicht hatte. Auf dem europäischen Kontinent mag es der Mord an dem Filmemacher Theo van Gogh am helllichten Tag in den Straßen von Amsterdam im Jahr 2004 gewesen sein, der viele Menschen zum ersten Mal alarmierte. Bekannt wurde das Phänomen zweifellos durch die muslimische Reaktion auf die Veröffentlichung von Muhammad-Karikaturen in Dänemark im Jahr 2005. Wohin der muslimische Vorwurf der

Blasphemie im Extremfall führen kann, zeigte sich bei dem tödlichen Blutbad in der Pariser Redaktion von Charlie Hebdo im Jahr 2015 oder der Enthauptung des Geschichtslehrers Samuel Paty – ebenfalls in Paris – im Oktober 2020.

Journalistische Erklärungen zu diesen Vorwürfen sind selten über den immer wiederkehrenden Gemeinplatz hinausgegangen, dass visuelle Darstellungen von Muhammad im Islam nicht erlaubt seien. Bei den meisten Vorwürfen weltweit geht es eigentlich gar nicht um visuelle Darstellungen. Manchmal erklären Journalisten die Tötung auch mit der Beleidigung der Gefühle von Muslimen. Andere Autoren konzentrieren sich auf Fragen der Meinungsfreiheit.

Offen bleiben unter anderem folgende Fragen: Warum wird das Wort „Blasphemie“ für vermeintliche Beleidigungen gegen Muhammad verwendet, der im nicht-muslimischen Denken und offenbar auch in vielen muslimischen Darstellungen lediglich eine menschliche Religionsfigur ist? Gewöhnlich nutzen wir diesen Begriff in unserem Sprachgebrauch für „ein Reden, das gegenüber Gott herabwürdigend ist“.² Umfassen „Beleidigungen gegen Muhammad“ alle abweichenden Meinungen gegenüber den hohen theologischen Ansprüchen, die viele Mus-

¹ Gordon Nickel hat über den Islam und den Koran in Kanada, den USA, Pakistan, Malaysia und Indien gelehrt, zuletzt am South Asia Institute of Advanced Christian Studies in Bangalore. Er ist der Autor von *The Quran with Christian Commentary* (Zondervan Academic 2020), *The Gentle Answer to the Muslim Accusation of Biblical Falsification* (Bruton Gate 2015) und *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'an* (Brill 2011).

² Devin J. Stewart, „Blasphemy“, *Encyclopaedia of the Qur'an*, Hrsg. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001, Band 1, 235-6, 235.

lime im Blick auf ihren Gesandten erheben? Warum glauben die Angreifer, dass das Töten derjenigen, die sie beschuldigen, irgendwie legitim ist, sogar in westlichen Gesellschaften, in denen ansonsten Äußerungen über religiöse Persönlichkeiten nicht strafverfolgt werden? Repräsentieren muslimische Versuche, Menschen, die der Blasphemie beschuldigt werden, anzugreifen und zu töten, den Islam in irgendeiner sinnvollen Weise, oder handelt es sich dabei lediglich um Aktionen von Extremisten?

Haben Nicht-Muslime, abgesehen davon, dass sie Muslime zu verstehen versuchen, im Rahmen eines offenen und öffentlichen Diskurses überhaupt etwas zu sagen, wenn es um den Wahrheitsgehalt muslimischer Behauptungen über Muhammad geht? Dürfen sie fragen, ob es angemessen ist, bestimmte Äußerungen über Muhammad als „Blasphemie“ zu bezeichnen? Haben sie etwas zur Tötung von Nicht-Muslimen zu sagen, die der Blasphemie beschuldigt werden? Zur Tötung von Muslimen? Sollten Nicht-Muslime Aktionen organisieren, um sich für die Freiheit und Sicherheit von Menschen einzusetzen, über die ein Todesurteil wegen „Blasphemie“ ausgesprochen wurde?

Dieser kurze Artikel untersucht die Entwicklung der islamischen Bestrafung für Gotteslästerung im muslimischen Denken und Leben. Es geht um die Frage, was die grundlegenden Primärquellen zum islamischen Konzept in Vergangenheit und Gegenwart beigetragen haben. Zu diesen Quellen gehören der Koran, die Sunna („Praxis“) des Gesandten des Islam, wie sie in den frühen muslimischen Erzählungen über Muhammad und in den ihm zuge-

schriebenen Überlieferungen dargestellt wird, sowie das islamische Recht. Aber wie die folgenden Ausführungen deutlich machen werden, existieren über diese frühen Quellen hinaus Schriften späterer muslimischer Autoritäten, die sowohl die theologischen Gründe für die Anklage erläutern als auch die Anwendung der Strafe verschärfen. In ihrer Gesamtheit weisen die islamischen Schriften, die sich mit „Gotteslästerung“ befassen, in Richtung einer extremen Verehrung, die viele Muslime ihrem Gesandten entgegenbringen.

Die Bestrafung in den Primärquellen

Die islamische Rechtswissenschaft – d. h. der *fiqh*, der in den sog. Zweigen bzw. Teilgebieten (*furūʿ*) ausgedrückt wird – ist bezüglich der Bestrafung von Gotteslästerung relativ eindeutig. Die meisten muslimischen Rechtsgelehrten entschieden, dass jeder Muslim, der wegen Gotteslästerung verurteilt wird, danach als Abtrünniger gilt und deshalb zum Tode verurteilt wird.³ Einige

³ Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, überarbeitete Ausgabe, Cambridge: Islamic Texts Society, 1997, 212-213, 218. *Minhāj al-ṭālibīn*, ein vom schafiiitischen Rechtsgelehrten an-Nawawī (gest. 1276) verfasstes Rechts- handbuch, betrachtet den Gotteslästerer als Abtrünnigen. *Minhaj et Talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*, übersetzt von E. C. Howard, London: W. Thacker & Co., 1914, 436-38. Lutz Wiederhold schreibt, dass spätestens seit dem *Minhāj* “blasphemy against the Prophet(s) is mentioned regularly among the acts that constitute *kufr* in the chapters on apostasy (*riḍdah*) of the Shāfiʿī manuals of positive law (*furūʿ*).” “Blasphemy Against the Prophet Muḥammad and His Companions (*sabb al-rasūl, sabb al-ṣaḥābah*): The Introduction of the Topic into Shāfiʿī Legal Literature and Its Rele-

Rechtsgelehrte entschieden, dass der angeklagte Gotteslästerer ein Muslim bleibt, aber dennoch für ein Grenz- bzw. *ḥadd*-Verbrechen hingerichtet werden kann. Was Nicht-Muslime betrifft, so forderten viele Rechtsgelehrte die Todesstrafe für diejenigen, die man der Gotteslästerung für schuldig befand.⁴

Besondere Relevanz kommt dabei der Frage zu, was in diesen Rechtsquellen tatsächlich als Blasphemie gilt. Blasphemie erscheint in erster Linie im Zusammenhang mit Muhammad, erst später wurde sie mit Allah und den Propheten in Verbindung gebracht.⁵ Lutz Wiederhold schließt in seiner Studie zur Blasphemie im Islam die Blasphemie gegen Allah aus, weil „die verwendeten Quellen sie nur gelegentlich erwähnen.“⁶ Die Unterscheidung zwischen der gegen Muhammad und der gegen Gott gerichteten Rede basierte auf dem Konzept vom „Recht Allahs“ (*ḥaqq Allāh*) und vom „Recht des Menschen“ (*ḥaqq al-ʿabd* oder *ḥaqq al-ʿādāmī*), das Mohammad Hashim Kamali, emeritierter Professor für islamisches Recht an der Internationalen

vance for Legal Practice Under Mamluk Rule”, *Journal of Semitic Studies* 42, 1997, 46.

⁴ Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot, UK: Ashgate, 2004, 37-39; Mark S. Wagner, “The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad”, *Journal of the American Oriental Society* 135, 2015, 529-40; Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 149-52.

⁵ Saeed and Saeed, *Freedom of Religion*, 37-38; Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 150.

⁶ Wiederhold, “Blasphemy Against the Prophet Muhammad”, 40.

Islamischen Universität Malaysia, als „das persönliche Recht und die Ehre des Propheten“⁷ beschreibt. Wenn „eine Rede als gegen Muhammad gerichtet“ gilt, „nimmt das islamische Recht eine strengere Haltung ein als im Falle der Schmähung Gottes“, so Abdullah Saeed und Hassan Saeed.⁸ Da Muhammad nicht in der Lage sei, sich selbst zu rächen, schreiben sie, „wird es als die Verantwortung der muslimischen Gemeinschaft angesehen, in seinem Namen Rache zu üben, indem sie die Todesstrafe gegen den Täter verhängt.“⁹ Kamali erklärt dieses erstaunliche Phänomen auf eine andere Weise: Die Verunglimpfung Allahs, schreibt er, wird als verzeihlich angesehen, wenn der Täter bereut. Aber es herrscht Uneinigkeit unter muslimischen Rechtsgelehrten darüber, ob die Reue einer Person, die beschuldigt wird, Muhammad beleidigt zu haben, überhaupt zulässig ist, und ob die reuige Person der Strafe entgeht. Die Ansicht der hanbalitischen und der malikitischen Rechtsschule geht nach Kamali davon aus, dass, wenn Muhammads „persönliches Recht“ verletzt wird, nur Muhammad begnadigen könnte. Nach Muhammads Tod sei eine solche Vergebung nicht mehr möglich. „Folglich wird die Strafe in diesem Fall unabhängig davon vollstreckt, ob der Täter bereut.“¹⁰

Muslime glauben, dass das islamische Recht fachkundig aus vier Hauptquellen abgeleitet wurde, von denen die beiden Hauptquellen der Koran und die

⁷ Kamali, *Freedom of Expression*, 231.

⁸ *Freedom of Religion*, 39. Cf. Kamali, *Freedom of Expression*, 233.

⁹ Saeed and Saeed, *Freedom of Religion*, 39.

¹⁰ Kamali, *Freedom of Expression*, 231-232.

Sunna sind. Die Sunna beschreibt, was Muslime für das Verhalten und die Aussprüche ihres Gesandten halten. Unterstützen diese beiden Quellen die Strafe für Gotteslästerung im islamischen Recht? Das grundlegende Vokabular für Blasphemie in den islamischen Quellen ist ein Paar von Verben: *shatama* und *sabba*.¹¹ *Shatama* kommt im Koran nicht vor, während *sabba* nur einmal erscheint – als Teil eines Gebots an die Muslime, die Götzen der Polytheisten nicht zu beleidigen (Sure 6:108). Wissenschaftliche Abhandlungen über Blasphemie im Koran konzentrieren sich in der Tendenz auf die Verse, die die Verben *iftarā* (lügenhaft erfinden, verleumden), *kadhhaba* (lügen, leugnen) und *kafara* (ungläubig sein) enthalten.¹² In solchen Versen würde Blasphemie die Leugnung der üblichen islamischen Ansichten bedeuten.¹³ Kamali weist jedoch auf drei koranische Verben hin, die seiner Ansicht nach Blasphemie von anderen Formen des Unglaubens unterscheiden: *hādā* (sich widersetzen, z. B. Sure 9.63),

shāqqa (mit etwas brechen, z. B. Sure 8.13) und *ādḥā* (verletzen, z. B. Sure 33.57).¹⁴ In Sure 33,57 heißt es: „Wahrlich, diejenigen, die Allah und seinen Gesandten verletzen (*yu'dhūna*) – Allah hat sie verflucht im Diesseits und im Jenseits und hat ihnen eine erniedrigende Strafe bereitet.“¹⁵ Das könnte auch auf eine gewisse Mehrdeutigkeit hindeuten: der Fluch in diesem Vers bezieht sich nicht nur auf die kommende Welt, sondern auch auf die gegenwärtige Welt, und der Vers nennt keinen Zeitpunkt, wann die erniedrigende Strafe vollstreckt werden soll. Es gibt andere Koranstellen, die angeben, dass eine schmerzhaftige Strafe „im Diesseits (*dunya*)“ kommt, so zum Beispiel Sure 9:74, die von einigen Deobandis [Vertretern einer einflussreichen islamischen Erweckungsbewegung] als Bestätigung für eine Todesstrafe herangezogen wird.¹⁶

¹¹ Wiederhold, „Blasphemy Against the Prophet Muḥammad“, 40; *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Band 12, *Supplement*, Hrsg. P. J. Bearman u.a., Leiden: Brill, 2004, s.v. „Shatm“, 725.

¹² *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Band 1, A–D, Hrsg. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001, s.v. „Blasphemy“, 235-36; *Encyclopedia of Religion*, Hrsg. Lindsay Jones, Farmington Hills, MI: Macmillan Reference, 2005², s.v. „Blasphemy: Islamic Concept“, 2:975; *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Band 4, *Birsha–Chariot of Fire*, Hrsg. Hans-Josef Klauck u.a., Berlin: de Gruyter, 2012, s.v. „Blasphemy: Islam“, 122-23.

¹³ *Encyclopedia of Religion*, „Blasphemy: Islamic Concept“, 2:975. Rudolph Peters und Gert J. J. De Vries, „Apostasy in Islam“, *Die Welt des Islams* 17, 1976–1977, 3-4.

¹⁴ Kamali, *Freedom of Expression*, 216-217. Adhiya – 4. Stamm – kann auch bedeuten, jemanden „(verbal) zu beschimpfen, zu verunglimpfen oder zu beleidigen“. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Hrsg. Arne A. Ambros und Stephan Procházka, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, 23.

¹⁵ Das Verb *ādḥā* wird auch in Bezug auf den Gesandten in Sure 9:61 und 33:53 (x2) und in Bezug auf Mose in Sure 33:53 und 61:5 verwendet. Gordon D. Nickel, *The Quran with Christian commentary*, Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2020. Koranverse werden in diesem Artikel in der Übersetzung Rudi Paret's angegeben, mit Ausnahme des Begriffs „Allah“ anstelle von „Gott“.

¹⁶ Mufti Obaidullah Qasmi, „Blasphemy in Islam: The Quran Curses and Hadith Prescribes Punishment“, *Deoband Online Islamic Portal*, 16.10.2012, www.deoband.net/blogs/blasphemy-in-islam-the-quran-curses-and-hadith-prescribes-punishment (letzter Zugriff: 23.04.2021).

Die literarischen Quellen der Sunna (*sīra*, *maghāzī*, *ṭabaqāt*, Hadith und *ta'riḫh*) enthalten Geschichten, in denen Muhammad die Ermordung von Menschen, die ihn verspotteten, beleidigten oder belästigten, forderte oder ihr zustimmte.¹⁷ Aber es gibt auch Geschichten, in denen Muhammad Beleidigungen tolerierte oder die Bestrafung Allah überließ.¹⁸

Viele der Blasphemie- bzw. Lästernungsgeschichten stammen aus der *Sīrat al-nabawīyya* von Ibn Ishāq (gest. 767), herausgegeben von Ibn Hishām (gest. 833), und aus dem *Ṭabaqāt al-kubrā* von Ibn Sa'd (gest. 845). Andere Geschichten erscheinen in den Hadith-Sammlungen von al-Bukhārī (gest. 870) und Muslim (gest. 874). Am bekanntesten ist die Schilderung, dass Menschen, die Muhammad durch Poesie persiflieren, getötet werden.¹⁹ Mehrere der Dichter in den Geschichten sind Frauen, während einige Sklaven und andere Juden sind. Der Jude Ka'b ibn al-Aschraf wird von einigen muslimischen Gelehrten als die erste Person angesehen, die hingerichtet wurde, weil sie gegen Muhammad geredet hatte.²⁰ Es findet sich jedoch eine Ge-

¹⁷ Qādī 'Iyād, *Muhammad, Messenger of Allah: Ash-Shifa of Qadi 'Iyad*, übersetzt von Aisha Abdarrahman Bewley, Granada: Madinah Press, 1992, 376-79; Jon Hoover, "Kitāb al-ṣārim al-maslūl 'alā shātim al-Rasūl", *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, Band 4, 1200-1350, Hrsg. David Thomas und Alex Mallett, Leiden: Brill, 2012, 854; Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 149-51.

¹⁸ Kamali, *Freedom of Expression*, 245-247.

¹⁹ Ernst, "Blasphemy: Islamic Concept", 975; Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 150.

²⁰ Wagner, "Non-Muslims Who Insult", 533; Abdelmagid Turki, "Situation du

schichte in den narrativen Quellen, die besonders treffend zu umschreiben scheint, worum es bei der Gotteslästerung wirklich geht: „[I]n den Augen der muslimischen Tradition scheint der Verleumder par excellence 'Abd Allah b. Sa'd b. Abī Sarḥ gewesen zu sein.“ Nach muslimischen Quellen ist 'Abd Allah b. Sa'd ein Schreiber Muhammads, der beginnt, „die Zuverlässigkeit und Genauigkeit des Korans in Frage zu stellen“²¹ und Muhammad als „selbsternannten Propheten darzustellen.“²² 'Abd Allah erfindet seine eigenen Rezitationen, liest sie dann am Ende des Tages Muhammad vor, der sie als seine eigenen anerkennt.²³

Es gibt auch Geschichten, in denen Muhammad Beleidigungen toleriert oder Allah die Bestrafung überlässt. Diese Geschichten tauchen in den frühen muslimischen Erzählquellen tendenziell weniger häufig auf, sind aber dennoch vielen Muslimen vertraut.²⁴ Eine der bekanntesten Geschichten dieser Art handelt von dem Widerstand,

'Tributaire' qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes", *Studia Islamica* 30 (1969): 46-48.

²¹ Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 150-51.

²² Katibi, *Freedom of Expression*, 245-246.

²³ Siehe auch *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Hrsg. H. A. R. Gibb, Leiden: E.J. Brill, 1960, s.v. "'Abd Allah b. Sa'd", 1:51. Das ist die Geschichte, die Salman Rushdie mit seiner Romanfigur Salman, dem Perser, in *The Satanic Verses*, London: Viking, 1988, 363-68, erzählt.

²⁴ Z.B. Laiq Ahmed Atif, "Blasphemy and the Holy Prophet Muhammad, Peace Be on Him", *Ahmadiyya Muslim Jamaat Malta* (blog), October 21, 2011, <http://laiqatif.blogspot.com/2011/10/blasphemy-and-holy-prophet-muhammad.html> (letzter Zugriff: 23.04.2021).

dem Muhammad begegnet, als er die Stadt al-Ṭāʾif besucht. Laut al-Ṭabarī (gest. 923) wollen die Ältesten der Stadt Muhammad nicht helfen, und „ihr unwissendes Gesindel und ihre Sklaven“ schreien ihn an und beschimpfen ihn.²⁵ In dieser Erzählung ist Muhammad allein und wurde bereits von den Quraisch in Mekka verstoßen. Muhammad findet daraufhin Zuflucht in einem Garten, wo ihm ein christlicher Sklave aus Ninive namens ʿAddās eine Traube bringt und sich freundlich mit ihm unterhält.

Trotz der offensichtlichen Mehrdeutigkeit in den Quellen der *sunna* stützen die Befürworter der Todesstrafe für Menschen, die der Gotteslästerung beschuldigt werden, ihre Argumentation auf die Hadith-Literatur, die Prophetenbiographie (*sīra*) und den Konsens der islamischen Rechtsgelehrten (*ijmāʿ*). Zum Beispiel schreibt Mufti Obaidullah Qasmi vom Dr. Zakir Hussain College in Neu Delhi:

„Hinsichtlich der Todesstrafe bei Blasphemie herrscht bei allen islamischen Gelehrten der Ahlus Sunnah wal Jamaʿah [gemeint sind die Sunniten] Einigkeit. Sie wird normalerweise innerhalb der islamischen Rechtstexte im Kitābul Hudud [Buch der Strafen] behandelt [...] Die Beweise für die Bestrafung der Gotteslästerung basieren auf Ahadith, bestimmten berichteten Vorfällen zu Lebzeiten des Propheten (s.a.w.s.) und der einstimmigen Zustimmung aller islamischen Gelehrten aller Zeitalter (*Ijma*).“²⁶

²⁵ *The History of al-Ṭabarī*, Band 4, *Muḥammad at Mecca*, übersetzt von W. Montgomery Watt und M. V. McDonald, Albany: State University of New York Press, 1988, 115-17.

²⁶ Qasmi, „Blasphemy in Islam“.

Die hier von Qasmi angeführten Quellen flossen in die Formulierung der Einzelheiten des islamischen Rechts ein. Aber welchen Platz und welche Bedeutung hat das islamische Recht im muslimischen Glauben und in der islamischen Praxis, d. h. in der islamischen Weltanschauung? Norman Calder schrieb: „Da die Themen des Gesetzes alle wichtigen Kategorien eines frommen und sozialen Lebens abdecken, ... stellte ein Werk der *furūʿ* [d. h. der schriftlichen Form des islamischen Gesetzes] zumindest formal eine literarische Darstellung der sozialen Realität in normativer Form dar.“²⁷ Mit anderen Worten: Calder zufolge besteht die Absicht des islamischen Rechts darin, die Kultur sowohl zu reflektieren als auch vorzuschreiben.

Einflussreiche spätere Schriften

Die umfangreichste rechtswissenschaftliche Abhandlung über die Bestrafung von Menschen, die gegen Muhammad sprechen, stammt von dem einflussreichen hanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Taimiyya (gest. 1328) am Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Sie findet sich in einem Buch mit dem Titel *Das gezogene Schwert gegen jeden, der den Gesandten beleidigt*.²⁸ Anlass des Buches war offensichtlich eine Anschuldigung gegen einen Nicht-Muslim – einen christlichen Schreiber, der in der Nähe von Damaskus lebte. Ibn Taimiyyas These war, dass jeder – Muslim oder Nicht-Muslim –, der Muhammad beleidigt (*sabba*), ohne

²⁷ *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Band 9, *San-Sze*, Hrsg. C. E. Bosworth u.a., Leiden: Brill, 1997, s.v. „Sharīʿa“, 323.

²⁸ *al-Ṣarīm al-maslūl ʿalā shātim al-rasūl*.

weitere Konsequenzen getötet werden muss.²⁹ Er begründete sein Urteil mit sieben bestimmten Koranstellen sowie mit Episoden in der Sīra-Literatur, „die zeigen, dass der Prophet hart mit denen umging, die ihn beleidigten.“³⁰ Ein muslimischer Beleidiger werde ein Abtrünniger, schrieb er, und ein nicht-muslimischer Beleidiger verwerke den sogenannten „Schutzvertrag“. Nach Ibn Taimiyya waren dadurch beide Arten von Beleidigern des sofortigen Todes würdig. Ibn Taimiyya musste sich mit einer abweichenden Rechtsmeinung auseinandersetzen, die den Abtrünnigen die Möglichkeit gab, zu bereuen, bevor sie mit der Todesstrafe rechnen mussten. Er argumentierte daher, dass das Reden gegen Muhammad in eine spezielle Kategorie der Apostasie fiel, die er „verschärfte Apostasie“ (*ridḍa muḡhallaza*) nannte.³¹ Jon Hoover deutet darauf hin, dass die große Anzahl moderner Ausgaben von *Das gezogene Schwert* auf ein beträchtliches Interesse an Ibn Taimiyyas Erörterung in unserer heutigen Zeit hinweist.³²

²⁹ Hoover, „Kitāb al-ṣārim al-maslūl“, 854; Thomas F. Michel (Hrsg. u. Übers.), *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-sahih*, Delmar, NY: Caravan, 1984, 69-71. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 151-52. Turki, „Situation du 'Tributaire'“ 39-72.

³⁰ Wagner, „Non-Muslims Who Insult“, 538. Kamali bietet eine hilfreiche Beschreibung und Kritik von Ibn Taimiyyas Argument in *Freedom of Expression*, 236-246.

³¹ Vgl. Zu dieser Übersetzung Hoover, „Kitāb al-ṣārim al-maslūl“.

³² Hoover, „Kitāb al-ṣārim al-maslūl“, 854.

Die Verehrung Muhammads als Ursache

Die Strafe für Blasphemie mag wie ein kleiner Ausschnitt des islamischen Glaubens und der islamischen Praxis erscheinen, dennoch muss man sie im Zusammenspiel mit anderen Phänomenen sehen, die insgesamt einen wesentlichen Teil des muslimischen Lebens in Vergangenheit und Gegenwart ausmachen. Ihr gemeinsames Anliegen ist die Verehrung Muhammads.³³ Diese umfassendere Praxis schließt die Entscheidung ein, Muhammad als den perfekten Menschen zu verherrlichen, und die Behauptung, dass er sündlos oder immun gegen Sünde gewesen sei.³⁴ Die Verehrung erhebt zudem das Lebensbeispiel Muhammads zum Vorbild für die gesamte Menschheit, dem man nacheifern sollte.³⁵ Sie erklärt auch, warum die Aussprüche, die Muhammad in den Hadithen zugeschrieben werden, im Rahmen des islamischen Rechts Autorität für das menschliche Verhalten haben.³⁶ Während der Koran

³³ Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1917.

³⁴ Wiederhold geht davon aus, dass die Aufnahme der Strafe für Gotteslästerung in die Rechtshandbücher „was preceded and accompanied by a theological discourse on the righteousness and impeccability [of Muhammad]“ („Blasphemy Against the Prophet Muhammad“, 69). A. J. Wensinck schrieb dagegen: „We must assume that [the dogma of prophetic sinlessness] arose out of the growing worship of Muhammad.“ *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1965, 218. Andrae, *Die Person Muhammads*, 124-174.

³⁵ Andrae, *Die Person Muhammads*, 190-228.

³⁶ al-Shāfiʿī, *al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, übersetzt von Majid Khadduri, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1977, 109-22.

bezüglich der Strafe für Blasphemie eher etwas vage zu sein scheint, äußert er sich eindeutig, wenn es um die hohe Wertschätzung geht, die dem „Gesandten“ zugeschrieben wird. Der Koran assoziiert „den Gesandten“ mindestens 85 Mal mit Allah und verbindet den Gesandten 28 Mal mit Allah im Zusammenhang mit Gehorsam und Ungehorsam (z.B. Suren 3.32, 8.1, 64.12).³⁷ Muslime betrachten den Gesandten des Korans als Muhammad und neigen dazu, aus diesen Verknüpfungen mit Allah eine Schlussfolgerung wie die von Kamali zu ziehen: „...es würde äußerst logisch erscheinen und mit der zentralen Rolle [Muhammads] im Glaubensbekenntnis und Dogma des Islams übereinstimmen, dass eine Beleidigung von ihm auf die gleiche Weise behandelt wird wie eine Verunglimpfung von Gott.“³⁸

Darüber hinaus umfasst die Verehrung eine Vielzahl anderer volkstümlicher Praktiken und Glaubensvorstellungen³⁹: zum Beispiel den Glauben, dass Muhammad lebt und für seine Gemeinschaft bei Allah Fürsprache einlegt. Sie schließt auch die Behauptung ein, dass das Kommen Muhammads in der Bibel prophezeit werde, und die gängige Praxis, diese Behauptung zum Kriterium für die Beurteilung des Judentums und des Christentums zu machen.⁴⁰ Sehr beliebt in der muslimi-

schen Frömmigkeit ist das *Dalā'il al-khayrāt*, ein Andachtsbuch, das Muhammad 201 Namen zuschreibt – viele davon werden auch Allah in den 99 „schönsten Namen“ (*'asmā' al-ḥusnā*) zugeordnet.⁴¹ Zur Verehrung gehört auch die koranische Behauptung, dass Allah und die Engel „den Segen über den Propheten sprechen“ (der wörtliche Sinn des Verbs *ṣallā 'alā* in Sure 33,56) und die Aufforderung an die Gläubigen, dies ebenfalls zu tun.⁴² Interessant ist, dass unmittelbar nach dieser Aufforderung der oben zitierte Vers folgt: „Wahrlich, diejenigen, die Allah und seinen Gesandten verletzen, hat Allah im Diesseits und im Jenseits verflucht...“ (Sure 33,57).

Ein gemeinsames Merkmal all dieser Dimensionen ist die Verehrung Muhammads, die in einigen ihrer viel-

Rings: Textual Studies in the Historical Triologue of Judaism, Christianity and Islam, Hrsg. Barbara Roggema u.a., Leuven: Peeters, 2005, 217-36.

⁴¹ Andrae, *Die Person Muhammads*, 276. R.Y. Ebied und M.J.L. Young, „A List of the Appellations of the Prophet Muḥammad“, *The Muslim World* 66, 1976, 259-262. Arne Rudvin, „A Supplementary Note to 'A List of the Appellations of the Prophet Muḥammad'“, *The Muslim World* 68, 1978, 57-60.

⁴² *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Band 10, *Tā'U[.]*, Hrsg. P. J. Bearman u.a., Leiden: Brill, 2000, s.v. „Taṣliya“, 359. Cristina de la Puente, „The Prayer upon the Prophet Muḥammad (*taṣliya*): A Manifestation of Islamic Religiosity“, *Medieval Encounters* 5, Nr. 1, 1999, 121-29. Constance Padwick fand in ihrer Studie muslimischer Gebetshandbücher heraus, dass die *taṣliya* „[a]t the very least“ ein Drittel des Gesamtmaterials aller Handbücher ausmachte und „the commonest of phrases on Muslim lips; the commonest of phrases in Muslim books“ war. *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London: SPCK, 1961, 152. Andrae, *Die Person Muhammads*, 276-85.

³⁷ Nickel, *The Quran with Christian commentary*, 574. Andrae, *Die Person Muhammads*, 270.

³⁸ Kamali, *Freedom of Expression*, 233.

³⁹ Andrae, *Die Person Muhammads*, 234-245, 285-89.

⁴⁰ Martin Accad, „Muḥammad's Advent as the Final Criterion for the Authenticity of the Judeo-Christian Tradition: Ibn Qayyim al-Jawziyya's *Hidāyat al-hayārā* ft *ajwibat al-yahūd wa-l-naṣārā*“, in: *The Three*

fältigen Ausprägungen durchaus einer Vergötterung ähnelt. Die Muhammad-Verehrung ist auch Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und wird besonders eindrücklich in Annemarie Schimmels Studie *Und Muhammad ist sein Prophet: Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*⁴³ und vor allem in der klassischen Monographie von Tor Andrae *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* von vor mehr als einem Jahrhundert umschrieben. Andraes Beschreibung des Denkens der muslimischen Gelehrten über die Bestrafung der Gotteslästerung stützt sich weitgehend auf das *Kitāb al-ṣārim* von Ibn Taimiyya und das *Kitāb al-shifā'* von Qādī 'Iyād (siehe unten).⁴⁴ Nach der Beschreibung der 201 Namen, die Muhammad im *Dalā'il al-khayrāt* zugeschrieben werden, fragt Andrae: „Musste nicht für den einfachen frommen, der dieses brevier, das nach dem Koran beliebteste andachtsbuch des orientis, durchbetete, der unterschied zwischen den 'asmā' al-ḥusnā [den schönsten Namen Allahs] und den 'asmā' al-ṣarīfa [den Namen Muhammads] unmerklich verwischt werden?“⁴⁵

Eine wichtige Primärquelle, die die Strafe für Gotteslästerung ausdrücklich mit diesen breiteren Dimensionen der Verehrung verbindet, ist das Buch mit dem Titel *Die Heilung durch Bestimmung der Rechte des Auserwählten* des spanischen Rechtsgelehrten Qādī 'Iyād

⁴³ Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Prophet: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

⁴⁴ *Die Person Muhammads*, 263-69.

⁴⁵ *Die Person Muhammads*, 276. Groß- und Kleinschreibung entsprechend des Originals.

ibn Mūsā al-Yahsubī (gest. 1123).⁴⁶ Das Buch enthält wichtige Aussagen über Allahs Lobpreisung Muhammads, über Muhammads Wunder, über die Verpflichtung, an Muhammad zu glauben sowie ihm zu gehorchen, ihn zu lieben und seiner Sunna zu folgen. Darüber hinaus befasst sich das Buch mit dem Gebet zu Muhammad und seiner Sündlosigkeit.⁴⁷ Das Buch endet mit einem langen Abschnitt über die Strafen für diejenigen, die Muhammad für unvollkommen halten oder ihn verfluchen.⁴⁸ Qādī 'Iyād ist unmissverständlich, was die Strafe angeht: den Tod. Er präsentiert umfangreiches Material aus dem Koran, den Hadithen, der Sīra und den Urteilen berühmter Rechtsgelehrter. Er behauptet, dass es unter den Gelehrten ('ulamā') und den Altvorderen (*salaf*) keinen Streit über diese Strafe gibt.⁴⁹ Qādī 'Iyād fügt außerdem hinzu, dass selbst wenn Menschen ohne Absicht, aus Unwissenheit oder durch einen Versprecher etwas

⁴⁶ *Kitāb al-shifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā*.

⁴⁷ Interessanterweise enthält die *Shifā'* "probably the most authoritatively cited refutation" der Historizität der mit den sog. satanischen Versen verbundenen Begebenheit; vgl. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Band 4, *P-Sh*, Hrsg. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2004, s.v. "Satanic Verses", 533.

⁴⁸ Qādī 'Iyād, *Muhammad, Messenger of Allah*, 373-448; Delfina Serrano Ruano, "Kitāb al-shifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā", in: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographic History*, Band 3, 1050-1200, Hrsg. David Thomas and Alex Mallett, Leiden: Brill, 2011, 544.

⁴⁹ Qādī 'Iyād, *Muhammad, Messenger of Allah*, 373-448; Delfina Serrano Ruano, "Kitāb al-shifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā", in: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographic History*, Band 3, 1050-1200, Hrsg. David Thomas and Alex Mallett, Leiden: Brill, 2011, 544.

Negatives über Muhammad sagen, sie ohne zu zögern getötet werden müssen.⁵⁰

Dies ist das Verständnis von Blasphemie, das den Hintergrund für den Erlass von Abschnitt 295-C des pakistanischen Strafgesetzbuchs im Jahr 1986 zu bilden scheint:

„Wer den heiligen Namen des Heiligen Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm) durch Worte, gesprochen oder geschrieben, durch sichtbare Darstellung oder durch irgendeine Unterstellung, Anspielung oder Andeutung, direkt oder indirekt, beschmutzt, wird mit dem Tod oder lebenslänglicher Haft bestraft und muss außerdem mit einer Geldstrafe rechnen.“⁵¹

Aber gibt es eine deutliche Verbindung zwischen der klassischen Quelle und der modernen Gesellschaft? In diesem Fall trifft dies möglicherweise zu. Mark Wagner schreibt, dass das Buch von Qādī 'Iyād über Ibn Taimiyyas *Das gezogene Schwert* und Ibn Taimiyyas Fürsprecher Ibn al-Bazzāz (gest. 1424) auch einen Einfluss auf die hanafitischen Gelehrten Südasiens und die „Islamisierung“ des Rechts in Pakistan ausgeübt hat.⁵²

⁵⁰ Ibid., 385-86. Die *Shifā'* hat Qādī 'Iyād in der ganzen islamischen Welt bekannt gemacht und ihm den Ruf als einer der bedeutendsten anti-christlichen Polemiker seiner Zeit verschafft. Ruano, „Kitāb al-shifā'“, 544.

⁵¹ „Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860)“, Pakistani.org, October 6, 1860, <http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html> (letzter Zugriff: 25.04.2021).

⁵² Wagner, „Non-Muslims Who Insult“, 538-40. Zum Einfluss von Qādī 'Iyād auf Ibn Taimiyya, siehe Ruano, „Kitāb al-shifā'“, 545; und Turki, „Situation du 'Tribunaire'“, 40, 61-63.

Dieser kurze Überblick über die islamische Literatur zur Strafe für Blasphemie zeigt, dass es nicht ausreicht, einfach ein paar Verse aus dem Koran zu zitieren oder auf ein paar Überlieferungen in den Hadithen zu verweisen. Es reicht nicht einmal, die relevanten Teile des islamischen Rechts zu beschreiben, um die muslimische Bestrafung für Blasphemie zu erklären. Vielmehr dürften es Schriften anderer Gattungen sein, die Hunderte von Jahren nach der Entstehung des Islam verfasst wurden, die den größten Einfluss auf die Bestrafung haben. Die frühesten Schriften des Islam sind zwar wichtig, hier aber nicht eindeutig. Die späteren Schriften machen nicht nur deutlich, warum es für Muslime so schwerwiegend ist, wenn eine Äußerung als Rede gegen Muhammad eingestuft wird, sondern zeigen auch, dass es im Verlauf zu einer Strafverschärfung kam.

Innermuslimische Unterschiede im Denken und Handeln

Inwieweit sind sich Muslime einig, wenn es um die Bestrafung von Äußerungen über Muhammad geht, die sie als blasphemisch ansehen? In Pakistan, dem Schauplatz vieler aufsehenerregender Morde seit 1986, scheint es in der muslimischen Mehrheitsgesellschaft drei unterschiedliche Positionen zu geben. Eine Gruppe glaubt, dass die Todesstrafe für Personen, die der Blasphemie beschuldigt werden, richtig und gerecht ist, aber von einem islamischen Herrscher verhängt werden sollte; eine zweite Gruppe geht davon aus, dass Muslime diese Strafe individuell ohne die Initiative der Regierung verhängen dürfen; und eine dritte Gruppe glaubt, dass Blasphemie nicht auf diese Weise bestraft werden sollte. Praktisch alle

pakistanischen Muslime würden an der Verehrung Muhammads festhalten und darin übereinstimmen, dass Äußerungen gegen muslimische Wahrheitsansprüche im Blick auf Muhammad einer Blasphemie gleichkommen.

Im orthodoxen sunnitischen Islam herrscht Einigkeit über die Bestrafung von Blasphemie.⁵³ Die islamische Interpretation des Korans, der Hadithe und der Scharia orientiert sich eher an der traditionellen Auslegung, indem sie auf die Autoritäten der Vergangenheit verweist, anstatt neue Überlegungen und kreative Ansätze einzubeziehen. Ein aktuelles Beispiel für diese Tendenz ist *The Study Qur'an* – eine Publikation aus dem Jahr 2015, die Interpretationen von vor tausend Jahren bietet, aber nur wenige Kommentare aus der modernen kritischen wissenschaftlichen Forschung enthält. Im Falle von Blasphemie schreibt die Tradition den Tod vor, entweder sofort oder nachdem man dem Täter zuvor die Möglichkeit gegeben hat zu widerrufen. Uneinigkeit herrscht über die Frage, ob Gotteslästerer sofort zu Apostaten werden oder ob sie Muslime bleiben und für ein *hadd*-Verbrechen verurteilt werden. Wenn sie abtrünnig werden, besteht auch Uneinigkeit darüber, ob die Täter sofort getötet werden sollten oder ob man ihnen eine Gelegenheit zur Reue geben sollte. Trotz dieser unterschiedlichen Auffassungen in einzelnen Punkten, gibt es einen Konsens darüber, dass Blasphemie in jedem Fall den Tod verdient.

Warum erklären dann einige muslimische Autoren, besonders im Westen, dass der Islam keine Todesstrafe

⁵³ Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 151.

vorschreibt? Muslime sind sich im Allgemeinen einig, dass ein Reden gegen Muhammad ein schweres Vergehen ist, das eine schmerzhaft Strafe verdient, aber einige Muslime glauben nicht, dass der Koran eine Strafe im Diesseits vorschreibt, und sind daher mit der Strafe im islamischen Recht nicht einverstanden. Zum Beispiel bezieht sich der indische modernistische Gelehrte Wahiduddin Khan (1925-2021) nur auf den Koran⁵⁴, während der maltesische Ahmadiyya-Führer Laiq Ahmed Atif den Koran zitiert und Geschichten über Muhammad hinzufügt, in denen er Beleidigungen vergibt.⁵⁵ Keiner der beiden Autoren erwähnt das islamische Gesetz zur Blasphemie, was ihre Argumente schnell entkräften würde. Andere Autoren spielen die Bedeutung des islamischen Rechts ausdrücklich herunter, zum Beispiel der türkische Autor und Journalist Mustafa Akyol (geb. 1972) in der *New York Times*⁵⁶, wo er drei Verse aus dem Koran zitiert, aber

⁵⁴ Wahiduddin Khan, "Blasphemy in Islam: The Quran Does Not Prescribe Punishment for Abusing the Prophet", *Times of India*, October 2, 2012,

<http://timesofindia.indiatimes.com/edit-page/Blasphemy-in-Islam-The-Quran-does-not-prescribe-punishment-for-abusing-the-Prophet/articleshow/16631496.cms> (last access: 2021-04-23).
Siehe auch Sarfaraz Ahmad, "Pardon, not punishment, for blasphemy in Islam: Scholar", *The Times of India*, 30.10.2019, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/nagpur/pardon-not-punishment-for-blasphemy-in-islam-scholar/articleshow/71811424.cms> (last access: 2021-04-23).

⁵⁵ Atif, "Blasphemy and the Holy Prophet Muhammad".

⁵⁶ Mustafa Akyol, "True Islam does not kill blasphemers", *New York Times*, 11.11.2018. <https://www.nytimes.com/2018/11/21/opinion/islam-blasphemy-pakistan-bibi.html> (last access: 2021-04-23).

Hadith-Berichte, die das islamische Recht unterstützen, als „dubios“ bezeichnet. Nicht-muslimische Leser, die den Islam nicht gut kennen, neigen dazu, diese Meinungen von Muslimen hinzunehmen, die sie als „gemäßigt“ ansehen. Schließlich ist eine Ansicht, die zur Abschaffung der Todesstrafe aufruft, deutlich vorzuziehen! Die Frage ist, ob diese Ansichten die weltweite muslimische Gemeinschaft korrekt repräsentieren. Man könnte dies überprüfen, wenn man nachfragte, ob dieselben Autoren diese Ansichten in Ländern mit muslimischer Mehrheit verbreiten würden oder könnten. Im Jahr 1990 wurde zum Beispiel im pakistanischen Parlament die Frage aufgeworfen, ob eine mildere Strafe als die Todesstrafe in Betracht gezogen werden könnte. Das Bundesschariatsgericht entschied daraufhin: „Die Strafe für die Verachtung des Heiligen Propheten [...] ist der Tod und nichts anderes.“⁵⁷ In jüngerer Zeit versuchte Sherry Rahman im Jahr 2010, Änderungen an Abschnitt 295-C vorzuschlagen und wurde daraufhin formell wegen Blasphemie angeklagt.⁵⁸ In diesem Szenario wird jede Anfechtung der Todesstrafe für Blasphemie selbst zur Blasphemie.

Der härteste Ausdruck der Bestrafung für Blasphemie, der in diesem Essay untersucht wurde, ist Ibn Taimiyyas

Werk *Das gezogene Schwert*. Ibn Taimiyya erkannte nur einen schmalen Spielraum der muslimischen Vielfalt in Fällen von Blasphemie an: den Unterschied zwischen dem sofortigen Tod und der Chance auf Reue vor der Hinrichtung. Er plädierte für den sofortigen Tod. In den Worten von Wagner: „Ibn Taimiyyas drakonische Version des Gesetzes gegen die Beleidigung des Propheten hatte großen Erfolg.“⁵⁹ Einige hanafitische und schafiitische Rechtsgelehrte waren mit Ibn Taimiyya uneins über die Bestrafung von Nicht-Muslimen, die der Gotteslästerung beschuldigt wurden. Dies weist auf mehrere Punkte der Meinungsverschiedenheit zwischen den vier führenden Schulen des islamischen Rechts hin. Zum Beispiel argumentierte der spätere hanafitische Rechtsgelehrte Ibn ‘Abidin (gest. 1836), dass „es zur Gewohnheit von Nicht-Muslimen gehörte, Dinge über den Propheten zu sagen, die Muslime als beleidigend empfinden würden und dafür nicht bestraft werden sollten.“⁶⁰ Malikitische und hanbalitische Rechtsgelehrte sind tendenziell strenger in Bereichen wie der Möglichkeit der Reue, ob Muslime, die der Gotteslästerung beschuldigt werden, zu Apostaten werden und ob Nicht-Muslimen, die der Gotteslästerung beschuldigt werden, Nachsicht entgegengebracht werden kann. Hanafiten und Schafiiten sind sich über einige dieser Punkte innerhalb ihrer eigenen Schulen uneinig.⁶¹

⁵⁷ Paul Marshall and Nina Shea, *Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes Are Choking Freedom Worldwide*, New York: Oxford University Press, 2011, 86.

⁵⁸ Karin Brulliard, “Pakistan’s Sherry Rehman stands alone after colleagues’ assassinations”, *The Washington Post*, 28.03.2011, washingtonpost.com/world/pakistans-sherry-rehman-stands-alone-after-colleagues-assassinations/2011/03/21/AfFXyyoB_story.html (letzter Zugriff: 25.04.2021).

⁵⁹ Wagner, “Non-Muslims Who Insult”, 538.

⁶⁰ *Ibid.*, 540.

⁶¹ Kamali, *Freedom of Expression*, 232-36. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 151. Wagner, “Non-Muslims Who Insult”, 530.

Manche bevorzugen „Mekka“

Was muslimische Stimmen betrifft, die die Abschaffung der Todesstrafe für „Blasphemie“ fordern, so gibt es in der Diskussion über ein verwandtes Thema, nämlich die islamische Bestrafung für Apostasie, einen lehrreichen Fall aus einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft. Abdullahi Ahmad an-Na'im (geb. 1946), der als Rechtsprofessor an der Emory University in Atlanta lehrt, schrieb 1986 darüber, inwiefern heutige Neuinterpretationen des islamischen Rechts auf den Teilen des Korans basieren könnten, die Muslime mit Muhammads früher Lebensphase in Mekka in Verbindung bringen.⁶² An-Na'im nannte diese Verse „Texte der Wahlfreiheit“ und erklärte, wie Muslime sich dafür entscheiden könnten, nach diesen zu handeln, anstatt nach den Teilen des Korans, die er „die Texte des Zwangs und des Dschihad“ nannte, die Muslime mit Medina assoziieren – und auf denen die Scharia basiert. Er schrieb auch, dass diese Methode in anderen Bereichen des islamischen Rechts angewendet werden könnte.⁶³ Na'ims Bericht, dass der sudanesischen Verfechter der von ihm beschriebenen Ansichten, Mahmoud Muhammad Taha (1909-1985), ein Jahr zuvor wegen Apostasie verurteilt und im Sudan hingerichtet worden war⁶⁴, zeigt jedoch, in welche Gefahr man sich mit einem solchen Ansatz bringen kann.

⁶² Abdullahi Ahmed An-Na'im, "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from the Sudan", *Religion* 16 (1986): 197-224.

⁶³ *Ibid.*, 216.

⁶⁴ An-Na'im, "The Islamic Law of Apostasy", 197.

Warum sollte irgendein bekannter Gelehrter, der in einem Land mit muslimischer Mehrheit lebt, es wagen, offen von der orthodoxen Exegese des Korans oder der Autorität des islamischen Rechts abzuweichen? Mahmoud Muhammad Taha versuchte, den muslimischen Glauben mit den Werten des 20. Jahrhunderts zu versöhnen, „alte heilige Texte so wiederzubeleben, dass ein Leben in der modernen Welt möglich ist [...] Seine Vision forderte die Muslime auf, vierzehnhundert Jahre akzeptierter Dogmen zugunsten einer radikalen und anspruchsvollen neuen Methodik aufzugeben, die sie von der Last der traditionellen Rechtsprechung befreien würde.“⁶⁵

Tahas Vision war sicherlich attraktiv für den Westen, aber sie entsprach nicht dem orthodoxen Islam. Wie George Packer bemerkt, war Taha der „Anti-Qutb“ [gemeint ist Sayyid Qutb, der verstorbene Vordenker des radikalen Flügels der ägyptischen Muslimbruderschaft, dessen Schriften in der modernen Welt sehr einflussreich waren].⁶⁶ Die Ansichten modernistischer muslimischer Denker wie Wahiduddin, An-Na'im und Taha – oder auch von Autoren in Deutschland wie dem Philosophen und Islamwissenschaftler Abdel-Hakim Ourghi – zeigen eine positive Reaktion auf die Moderne und auf das, was Muslime als die vorherrschenden westlichen Meinungen über Tole-

⁶⁵ George Packer, "The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision of Islam", *New Yorker*, September 11, 2006, www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr (last access: 2021-04-23).

⁶⁶ Packer, "Moderate Martyr".

ranz und Religionsfreiheit kennen.⁶⁷ Die islamische Strafe für „Blasphemie“ im islamischen Recht bleibt jedoch bestehen, ebenso wie ihre potenzielle Anwendung sowohl in der islamischen Welt als auch im Westen.

Schutz für den Angeklagten

Die Verehrung Muhammads unter Muslimen ist eine Frage des religiösen Wahrheitsanspruchs, der Religionsfreiheit und der Freiheit des Denkens und der Meinungsäußerung. Wenn wir auf die zu Beginn des Artikels gestellten Fragen zurückkommen, können wir festhalten, dass es Nicht-Muslimen in freien Gesellschaften erlaubt ist, den Wahrheitsgehalt der hohen Ansprüche im Blick auf Muhammad offen in Frage zu stellen. Des Weiteren können sie hinterfragen, ob es legitim ist, eine Nichtübereinstimmung mit diesen hohen Ansprüchen als „Blasphemie“ zu bezeichnen. Tor Andrae weist in seiner sorgfältigen Untersuchung der primären Quellen der Muhammad-Verehrung wiederholt darauf hin, dass bei diesem Phänomen einige Aspekte zu Tage treten, die „nicht ganz mit dem strengen Monotheismus vereinbar sind.“⁶⁸ Ja, für Autoren wie Qādī ‘Iyād ist jede Äußerung über Muhammad, die weniger als extreme Verherrlichung ist, Blasphemie.⁶⁹ Ein friedliches Zusammenleben zwischen engagierten Anhängern gegensätzlicher Glaubensrichtungen erfordert jedoch Respekt auf der menschlichen Ebene und Freiheit zu unterschiedlichen Mei-

nungen auf der Ebene religiöser Ansprüche.

Menschen auf der Grundlage eines religiösen Wahrheitsanspruchs Schaden zuzufügen und sie sogar zu töten, ist jedoch eine ganz andere Sache. Wie oben gezeigt, ist die Todesstrafe für das, was Muslime als Blasphemie ansehen, ein integraler Bestandteil des traditionellen, orthodoxen sunnitischen Islam. Nicht-Muslime, die von Muslimen der Blasphemie beschuldigt werden, verdienen sicherlich den Schutz und die Fürsprache aller Menschen guten Willens. Aber was ist mit den Muslimen selbst? Haben Nicht-Muslime die Aufgabe, Muslime zu schützen und für sie einzutreten, wenn die Umma plant, einen der ihren hart zu bestrafen, weil ihm vorgeworfen wird, sich „durch irgendeine Unterstellung, Anspielung oder Andeutung, direkt oder indirekt“ negativ über Muhammad geäußert zu haben?

⁶⁷ Siehe z.B. Peters und De Vries, „Apostasy in Islam“, 21-24.

⁶⁸ Andrae, *Die Person Muhammads*, 272; z.B. 269-71, 274-76, 285-87.

⁶⁹ Andrae, *Die Person Muhammads*, 263-264.

The Islamic Punishment for Blasphemy

By Gordon Nickel¹

Death or bodily harm suffered by people accused of blasphemy in connection with Islam have made up some of the most sensational news stories in the West during the past several decades. News reports, however, have seldom explored the background to these stories in sufficient depth to allow non-Muslims to understand the thinking behind the attacks and to formulate an appropriate response.

Many in the West may have first heard Muslim accusations of blasphemy after the release of Salman Rushdie's novel *The Satanic Verses* in England in 1988. On the continent of Europe, it may have been the broad-daylight murder of film-maker Theo van Gogh in the streets of Amsterdam in 2004 that first sparked alarm about the subject. Knowledge of the phenomenon certainly became widespread through the Muslim response to the 2005 publication of cartoon depictions of Muhammad in Denmark. The full horror of where Muslim accusations of blasphemy can lead, however, has been displayed in the deadly carnage in the

Paris editorial offices of Charlie Hebdo in 2015, or the beheading of middle-school history teacher Samuel Paty – also in Paris – in October 2020.

Journalistic explanations of these accusations have rarely gone beyond the repeated commonplace that visual depictions of Muhammad are not permitted in Islam. Most accusations worldwide, however, are not about visual images at all. Sometimes journalists also explain the killing in terms of offense to the feelings of Muslims. Other writers raise issues of freedom of speech.

Generally left unasked are questions such as: Why is the word “blasphemy” used for perceived insults against Muhammad, who in non-Muslim thinking and apparently also by many Muslim accounts is merely a human religious figure? Do we not reserve the word for “[s]peech that is derogatory to God?”² Do “insults against Muhammad” include any and all disagreements with the high theological claims that many Muslims make for their messenger? Why do attackers believe that killing those they accuse is somehow legitimate, even in western societies that have no special category for speech about religious figures? Do Muslim attempts to attack and kill people accused of blasphemy represent Islam in

¹ Gordon Nickel has taught on Islam and the Qur'an in Canada, the U.S., Pakistan, Malaysia, and India, most recently at the South Asia Institute of Advanced Christian Studies in Bangalore. He is the author of *The Quran with Christian Commentary* (Zondervan Academic 2020), *The Gentle Answer to the Muslim Accusation of Biblical Falsification* (Bruton Gate 2015), and *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur'an* (Brill 2011).

² Devin J. Stewart, “Blasphemy,” *Encyclopaedia of the Qur'an*, gen. ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2001, vol. 1, 235-6, 235.

any meaningful way, or are they merely the actions of a lunatic fringe?

Beyond seeking to understand, do non-Muslims have anything to say in open, public discourse about the veracity of the claims that Muslims make for Muhammad? Do they have anything to say about the appropriateness of calling speech about Muhammad “blasphemy”? About the killing of non-Muslims so accused? About the killing of Muslims? Should non-Muslims consider organizing actions to protect the freedom and safety of people upon whom a death sentence for “blasphemy” has been pronounced?

This short article enquires into the development of the Islamic punishment for blasphemy in Muslim thought and life. Several essential primary sources of Islam are examined for the contributions that they may make to the Islamic concept past and present. Among these sources are the Qur’an, the *sunna* (“practice”) of the messenger of Islam as presented in the early Muslim narratives about Muhammad and in the traditions attributed to him, and Islamic Law. But as the following explanation will make clear, beyond these early sources are writings by later Muslim authorities that both explain the theological reasons for the accusation and sharpen the application of the punishment. Taken together, Islamic writings that address “blasphemy” point in the direction of the extreme veneration that many Muslims offer to their messenger.

The punishment in primary sources

Islamic Law – that is, *fiqh* expressed in written form in *furūʿ* (“branches”) – is relatively straightforward on the punishment for blasphemy.

Most Muslim jurists ruled that any Muslim judged to blaspheme is thereafter considered an apostate and is therefore condemned to death.³ Some jurists ruled that the accused blasphemer remains a Muslim but may still be executed for a *ḥadd* crime. As for non-Muslims, many jurists called for the punishment of death for those accused of blasphemy.⁴

The question of what actually constitutes blasphemy in these legal sources is interesting and relevant. Blasphemy was understood to apply primarily to Muhammad, and it seems that only later on was it applied to Al-

³ Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, Revised edition, Cambridge: Islamic Texts Society, 1997, 212-213, 218. *Minhāj al-ṭālibīn*, a law manual written by the Shāfiʿī jurist al-Nawawī (d. 1276), considers the blasphemer an apostate. *Minhaj et Talibin: A Manual of Muhammadan Law According to the School of Shafii*, trans. E. C. Howard, London: W. Thacker & Co., 1914, 436-38. Lutz Wiederhold writes that at the latest since the *Minhāj*, “blasphemy against the Prophet(s) is mentioned regularly among the acts that constitute *kufṛ* in the chapters on apostasy (*riddah*) of the Shāfiʿī manuals of positive law (*furūʿ*).” “Blasphemy Against the Prophet Muhammad and His Companions (*sabb al-rasūl, sabb al-ṣaḥābah*): The Introduction of the Topic into Shāfiʿī Legal Literature and Its Relevance for Legal Practice Under Mamluk Rule,” *Journal of Semitic Studies* 42, 1997, 46.

⁴ Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Aldershot, UK: Ashgate, 2004, 37-39; Mark S. Wagner, “The Problem of Non-Muslims Who Insult the Prophet Muḥammad,” *Journal of the American Oriental Society* 135, 2015, 529-40; Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 149-52.

lah, or to prophets.⁵ Lutz Wiederhold excludes blasphemy against Allah from his study of blasphemy in Islam because “the sources used mention it only occasionally.”⁶ The distinction between language judged to be against Muhammad and language against God was based on the concept of the “right of Allah” (*ḥaqq Allāh*) and the “right of man” (*ḥaqq al-‘abd* or *ḥaqq al-ādami*), which Mohammad Hashim Kamali, Professor Emeritus of Islamic Law at the International Islamic University Malaysia, explains as “the personal right and honour of the Prophet”.⁷ In the case of speech judged to be against Muhammad, “Islamic law takes a more severe view than in the case of reviling God,” according to Abdullah Saeed and Hassan Saeed.⁸ As Muhammad is not in a position to avenge himself, they write, “[i]t is seen to be the responsibility of the Muslim community to seek vengeance on his behalf by imposing the death penalty on the offender.”⁹ Kamali accounts for this surprising phenomenon in a different way: Reviling Allah, he writes, is considered to be pardonable when the offender repents. But there is disagreement among Muslim jurists over whether repentance by a person accused of insulting Muhammad is admissible at all, and whether the repentant person escapes punishment. The Ḥanbalī/Mālikī view, Kama-

li explains, is that if Muhammad’s “personal right” is violated, only Muhammad could pardon this. After Muhammad’s death, such forgiveness was not possible. “As a result, punishment in this case is enforced regardless of whether the offender repents.”¹⁰

Muslims believe that Islamic Law was expertly derived from four main sources, the first two being the Qur’an and the *sunna*. *Sunna* is what Muslims believe to be the behavior and sayings of their messenger. Do these two sources support the punishment for blasphemy in Islamic Law? The basic vocabulary for blasphemy in the Islamic sources is a pair of verbs: *shatama* and *sabba*.¹¹ *Shatama* does not occur in the Qur’an, while *sabba* appears only once—as part of a commandment to Muslims not to insult the idols of polytheists (Q 6:108). Academic treatments of blasphemy in the Qur’an tend to highlight verses that contain the verbs *iftarā* (invent lyingly, slander), *kadhhaba* (give the lie to, deny), and *kafara* (disbelieve).¹² In such verses blasphemy would mean denial of

⁵ Saeed and Saeed, *Freedom of Religion*, 37-38; Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 150.

⁶ Wiederhold, “Blasphemy Against the Prophet Muhammad,” 40.

⁷ Kamali, *Freedom of Expression*, 231.

⁸ *Freedom of Religion*, 39. Cf. Kamali, *Freedom of Expression*, 233.

⁹ Saeed and Saeed, *Freedom of Religion*, 39.

¹⁰ Kamali, *Freedom of Expression*, 231-232.

¹¹ Wiederhold, “Blasphemy Against the Prophet Muhammad,” 40; *Encyclopaedia of Islam*, vol. 12, *Supplement*, ed. P. J. Bearman et al., 2nd ed., Leiden: Brill, 2004, s.v. “Shatm,” 725.

¹² *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 1, *A-D*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001), s.v. “Blasphemy,” 235-36; *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, 2nd ed., Farmington Hills, MI: Macmillan Reference, 2005, s.v. “Blasphemy: Islamic Concept,” 2:975; *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, vol. 4, *Birsha—Chariot of Fire*, ed. Hans-Josef Klauck et al., Berlin: de Gruyter, 2012, s.v. “Blasphemy: Islam,” 122-23.

standard Islamic views.¹³ Kamali, however, indicates three Qur'anic verbs that in his view distinguish blasphemy from other forms of unbelief: *hādda* (to oppose, e.g. Q 9.63), *shāqqa* (to break with, e.g. 8.13), and *ādhā* (to hurt, e.g. Q 33.57).¹⁴ Sura 33:57 reads: "Surely those who hurt (*yu'dhūna*) Allah and his messenger – Allah has cursed them in this world and the Hereafter, and has prepared a humiliating punishment for them."¹⁵ One can see where ambiguity might arise: the curse in this verse is not only in the world to come but also in the present world, and the verse does not specify when the humiliating punishment is to fall. There are other Qur'anic passages that specify that a painful punishment would come "in the world (*dunya*)," including Sura 9:74—a verse cited by some Dēobandīs to support the death penalty for blasphemy.¹⁶

¹³ *Encyclopedia of Religion*, "Blasphemy: Islamic Concept," 2:975. Rudolph Peters and Gert J. J. De Vries, "Apostasy in Islam," *Die Welt des Islams* 17, 1976–1977, 3–4.

¹⁴ Kamali, *Freedom of Expression*, 216–217. *Adhiya* form IV can also mean "to abuse (verbally), to revile or to insult" someone. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, comp. Arne A. Ambros with Stephan Procházka, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2004, 23.

¹⁵ The verb *ādhā* is also used in relation to the messenger in Sura 9:61 and 33:53 (x2), and in relation to Moses in Sura 33:53 and 61:5. Qur'an translations are those of A.J. Droge, except for the name "Allah" in place of "God." Gordon D. Nickel, *The Quran with Christian commentary*, Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2020.

¹⁶ Mufti Obaidullah Qasmi, "Blasphemy in Islam: The Quran Curses and Hadith Prescribes Punishment," *Deoband Online Islamic Portal*, October 16, 2012, www.deoband.net/blogs/blasphemy-in-islam-the-quran-curses-and-hadith-prescribes-punishment (last access: 2021-04-23).

The literary sources of the *sunna* – *sīra*, *maghāzī*, *ṭabaqāt*, hadith, and *ta'rikh* – present stories of Muhammad requesting or agreeing to the assassination of people who mocked, insulted, or troubled him.¹⁷ But there are also stories of Muhammad tolerating insults or leaving the punishment to Allah.¹⁸

Many of the blasphemy stories come from the *Sīrat al-nabawiyya* of Ibn Ishāq (d. 767) edited by Ibn Hishām (d. 833), and from the *Ṭabaqāt al-kubrā* of Ibn Sa'd (d. 845). Other stories appear in the hadith collections of al-Bukhārī (d. 870) and Muslim (d. 874). The most common story is that people who satirize Muhammad through poetry are killed.¹⁹ Several of the poets in the stories are women, while some are slaves and others are Jews. The Jew Ka'b ibn al-Ashraf is considered by some Muslim scholars to be the first person executed for speaking against Muhammad.²⁰ However, one particular story seemed to capture the epitome of blasphemy in the narrative sources: "[I]n the eyes of the Mus-

¹⁷ Qāḍī 'Iyād, *Muhammad, Messenger of Allah: Ash-Shifa of Qadi 'Iyad*, trans. Aisha Abdarrahman Bewley, Granada: Madinah Press, 1992, 376–79; Jon Hoover, "Kitāb al-sārim al-maslūl 'alā shātim al-Rasūl," *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, vol. 4, 1200–1350, ed. David Thomas and Alex Mallett, Leiden: Brill, 2012, 854; Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 149–51.

¹⁸ Kamali, *Freedom of Expression*, 245–247.

¹⁹ Ernst, "Blasphemy: Islamic Concept," 975; Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 150.

²⁰ Wagner, "Non-Muslims Who Insult," 533; Abdelmagid Turki, "Situation du 'Tributaire' qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes," *Studia Islamica* 30 (1969): 46–48.

lim tradition, the vilifier *par excellence* seems to have been ‘Abd Allah b. Sa’d b. Abī Sarh.’ According to Muslim sources, ‘Abd Allah b. Sa’d is a scribe of Muhammad who begins to “question the reliability and accuracy of the Qur’an”²¹ and portray Muhammad as “a self-styled prophet.”²² ‘Abd Allah invents his own recitations, then reads them at the end of the day to Muhammad, who approves them as his own.²³

There are also stories of Muhammad tolerating insults or leaving the punishment to Allah. These stories tend to appear less frequently in the early Muslim narrative sources but are nevertheless familiar to many Muslims.²⁴ One of the best-known stories of this kind relates the resistance that Muhammad faces when he visits the town of al-Ṭā’if. According to al-Ṭabarī (d. 923), the elders of the town will not help Muhammad, and “their ignorant rabble and their slaves” shout at him and revile him.²⁵ In this account, Muhammad is alone and has already been

rejected by the Quraysh of Mecca. Muhammad finds refuge in a garden, where a Christian slave from Nineveh named ‘Addās brings him a bunch of grapes and converses kindly with him.

In spite of the apparent ambiguity in the sources of the *sunna*, the advocates of the death penalty for people accused of blasphemy base their argument on hadith, *sīra*, and *ijmā’* (the consensus of Islamic jurists). For example, Mufti Obaidullah Qasmi of the Dr. Zakir Hussain College in New Delhi writes, “The death punishment assigned for blasphemy is agreed by all Islamic scholars of Ahlus Sunnah wal Jama‘ah and, is normally covered in Kitabul Hudud in Islamic juridical texts [...] the evidence for blasphemy punishment being based on Ahadith, certain reported incidents during the lifetime of the Prophet (p.u.h.) and unanimous agreement of all Islamic scholars in all the ages (*Ijma*).”²⁶

These important sources then fed into the formulation of the particulars of Islamic Law. What is the place and importance of Islamic Law in Muslim belief and practice—that is, in the Islamic worldview? Norman Calder wrote, “Since the topics of the law cover all the major categories of a pious, and a social, life, ... a work of *furū’* [that is, the written form of Islamic Law], formally at least, constituted a literary depiction of social reality in normative form.”²⁷ In other words, according to Calder, the intention of Islamic Law is to both reflect and prescribe culture.

²¹ Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 150-51.

²² Katibi, *Freedom of Expression*, 245-246.

²³ See also *Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb et al., 2nd ed., Leiden: E.J. Brill, 1960, s.v. “‘Abd Allah b. Sa’d,” 1:51. This is the story that Salman Rushdie tells through his character Salman the Persian in *The Satanic Verses*, London: Viking, 1988, 363-68.

²⁴ For example, Laiq Ahmed Atif, “Blasphemy and the Holy Prophet Muhammad, Peace Be on Him,” *Ahmadiyya Muslim Jamaat Malta* (blog), October 21, 2011, <http://laiqatif.blogspot.com/2011/10/blasphemy-and-holy-prophet-muhammad.html> (last access: 2021-04-23).

²⁵ *The History of al-Ṭabarī, vol. 4, Muḥammad at Mecca*, trans. W. Montgomery Watt and M. V. McDonald, Albany: State University of New York Press, 1988, 115-17.

²⁶ Qasmi, “Blasphemy in Islam.”

²⁷ *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, *San-Sze*, ed. C. E. Bosworth et al., 2nd ed., Leiden: Brill, 1997, s.v. “Sharī‘a,” 323.

Influential later writings

The most extensive legal discussion about the punishment for people judged to speak against Muhammad came from the influential Hanbalite jurist Ibn Taymiyya (d. 1328) at the end of the thirteenth century in a book titled *The Unsheathed Sword Against Whoever Insults the Messenger*.²⁸ The book was evidently sparked by an accusation against a non-Muslim – a Christian scribe who lived near Damascus. Ibn Taymiyya's thesis was that anyone – Muslim or non-Muslim – who abuses (*sabba*) Muhammad must be killed without further recourse.²⁹ He built his case from seven particular Qur'anic passages and from episodes in the *sīra* literature “that demonstrate that the Prophet dealt harshly with those who insulted him.”³⁰ A Muslim offender becomes an apostate, he wrote, and a non-Muslim offender forfeits the so-called “pact of protection”; in Ibn Taymiyya's view, this made both kinds of offender worthy of immediate death. Ibn Taymiyya needed to deal with dissenting legal opinion that gave apostates the chance to repent before facing the death penalty. He therefore argued that speaking against Muhammad fell into a special category of apostasy that he called “aggravated apostasy” (*ridda*

²⁸ *al-Šārim al-maslūl 'alā shātīm al-rasūl*.

²⁹ Hoover, “Kitāb al-šārim al-maslūl,” 854; Thomas F. Michel, ed. and trans., *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-sahih*, Delmar, NY: Caravan, 1984, 69-71. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 151-52. Turki, “Situation du ‘Tributaire,’” 39-72.

³⁰ Wagner, “Non-Muslims Who Insult,” 538. Kamali provides a helpful description and critique of Ibn Taymiyya's argument in *Freedom of Expression*, 236-246.

mughallaza).³¹ Jon Hoover suggests that the large number of modern editions of *The Unsheathed Sword* indicates considerable interest in Ibn Taymiyya's discussion today.³²

Veneration of Muhammad at the root

The punishment for blasphemy may seem like a small slice of Islamic belief and practice, but it actually relates to a number of other phenomena which together make up a substantial portion of Muslim life, past and present. These phenomena are united by the Muslim practice of venerating Muhammad.³³ This wider practice includes the decision to exalt Muhammad as the perfect human, and the claim that he was sinless or immune from sin.³⁴ Veneration also advances the life example of Muhammad as the model for all of humankind to emulate,³⁵ and declares that the sayings attributed to Muhammad in the hadith have authority for human behav-

³¹ Cf. Hoover, “Kitāb al-šārim al-maslūl,” on this translation.

³² Hoover, “Kitāb al-šārim al-maslūl,” 854.

³³ Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1917.

³⁴ Wiederhold assumes that the inclusion of the punishment for blasphemy in the legal manuals “was preceded and accompanied by a theological discourse on the righteousness and impeccability” of Muhammad (“Blasphemy Against the Prophet Muhammad,” 69). A. J. Wensinck wrote that, in turn, “We must assume that [the dogma of prophetic sinlessness] arose out of the growing worship of Muhammad.” *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1965, 218. Andrae, *Die Person Muhammads*, 124-174.

³⁵ Andrae, *Die Person Muhammads*, 190-228.

ior in Islamic Law.³⁶ While the Qur'an may seem uncertain on the punishment for blasphemy, it is quite clear on the value it ascribes to "the messenger." The Qur'an associates "the messenger" with Allah at least eighty-five times and links the messenger to Allah for obedience and disobedience twenty-eight times (e.g. Q 3.32, 8.1, 64.12).³⁷ Muslims consider the Qur'an's messenger to be Muhammad, and tend to draw from these pairings with Allah a conclusion like that of Kamali: "... it would appear eminently logical, and consistent with the central role of [Muhammad] in the creed and dogma of Islam, that an insult to him is treated in the same way as a revilement of God."³⁸

Beyond this, veneration includes a wide variety of other popular practices and beliefs: for example, the belief that Muhammad is alive and intercedes before Allah for his community.³⁹ It includes the claim that the coming of Muhammad is prophesied in the Bible, and the practice of making this claim the criterion for judging Judaism and Christianity.⁴⁰ Very popular in Muslim

piety is the *Dalā'il al-khayrāt*, a devotional book that ascribes to Muhammad 201 names – many of which are also assigned to Allah in the 99 '*asmā' al-ḥusnā*'.⁴¹ Veneration also includes the qur'anic claim that Allah and the angels "pray upon" the prophet (the literal sense of the verb *ṣallā 'alā* in Q 33:56) and the command to believers to do the same.⁴² It is interesting to note that immediately following the command to "pray upon the prophet" comes the verse cited above: "Surely those who hurt Allah and his messenger, Allah has cursed them in this world and the hereafter..." (Q 33:57).

A common feature of all these dimensions is the veneration of Muhammad, which in some of its diverse expressions certainly resembles deification. Muhammad veneration is a topic of academic research exemplified by Annemarie Schimmel's study *And Muhammad Is His Prophet: The Venera-*

³⁶ al-Shāfi'ī, *al-Risāla fī uṣūl al-fiqh*, trans. Majid Khadduri, 2nd ed., Cambridge: The Islamic Texts Society, 1977, 109-22.

³⁷ Nickel, *The Quran with Christian commentary*, 574. Andrae, *Die Person Muhammads*, 270.

³⁸ Kamali, *Freedom of Expression*, 233.

³⁹ Andrae, *Die Person Muhammads*, 234-245, 285-89.

⁴⁰ Martin Accad, "Muhammad's Advent as the Final Criterion for the Authenticity of the Judeo-Christian Tradition: Ibn Qayyim al-Jawziyya's *Hidāyat al-ḥayārā fī ajwibat al-yahūd wa-l-naṣārā*," in *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Triadogue of Judaism, Christianity and Islam*, ed. Barbara Roggema et al., Leuven: Peeters, 2005, 217-36.

⁴¹ Andrae, *Die Person Muhammads*, 276. R.Y. Ebied and M.J.L. Young, "A List of the Appellations of the Prophet Muhammad," *The Muslim World* 66, 1976, 259-262. Arne Rudvin, "A Supplementary Note to 'A List of the Appellations of the Prophet Muhammad,'" *The Muslim World* 68, 1978, 57-60.

⁴² *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, *Tā' Uf.*, ed. P. J. Bearman et al., 2nd ed., Leiden: Brill, 2000, s.v. "Ṭaṣliya," 359. Cristina de la Puente, "The Prayer upon the Prophet Muhammad (*ṭaṣliya*): A Manifestation of Islamic Religiosity," *Medieval Encounters* 5, no. 1, 1999, 121-29. Constance Padwick found in her study of Muslim prayer manuals that the *ṭaṣliya* accounted for one-third of the total material of all manuals "[a]t the very least" and was "the commonest of phrases on Muslim lips; the commonest of phrases in Muslim books." *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, London: SPCK, 1961, 152. Andrae, *Die Person Muhammads*, 276-85.

tion of the Prophet in Islamic Piety⁴³ and especially the classic monograph by Tor Andrae from more than a century ago, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Andrae's description of the thinking of Muslim scholars on the punishment for blasphemy draws largely on the *Kitāb al-sārim* of Ibn Taymiyya and the *Kitāb al-shifā'* of Qāḍī 'Iyād (see below).⁴⁴ After describing the 201 names ascribed to Muhammad in the *Dalā'il al-khayrāt*, Andrae asks, "Did the difference between the [names given to Allah and the names given to Muhammad] not become imperceptibly blurred for the simple pious people who prayed through this breviary, the most popular devotional book [among Muslims] after the Qur'an?"⁴⁵

An important primary source that explicitly connects the punishment for blasphemy to these wider dimensions of veneration is the book titled *Healing Through the Announcement of the Rights of the Chosen One* by the Spanish Muslim jurist Qāḍī 'Iyād ibn Mūsā al-Yaḥsubī (d. 1123).⁴⁶ The *Healing* includes major claims about Allah's praise of Muhammad; for Muhammad's miracles; on the obligation to believe in Muhammad as well as to obey and love him and follow his *sunnah*; about praying upon Muhammad; and for his sinlessness.⁴⁷ Then the book

concludes with a long section on punishments for those who think Muhammad imperfect or curse him.⁴⁸ Qāḍī 'Iyād is unequivocal about the punishment: death. He presents extensive material from the Qur'an, hadith, *sīra*, and judgments of famous jurists. He claims that there is no dispute about this punishment among the 'ulamā' and the *salaf*.⁴⁹ Qāḍī 'Iyād also adds that even if people speak against Muhammad without intent, through ignorance, or by a slip of the tongue, they must be killed without hesitation.⁵⁰

This is the understanding of blasphemy that seems to provide the background for the enactment of Section 295-C of the Pakistani Penal Code in 1986: "Whoever by words, either spoken or written, or by visible representation or by any imputation, innuendo, or insinuation, directly or indirectly, defiles the sacred name of the Holy Prophet Muhammad (peace be upon him) shall be punished with death, or imprisonment for life, and shall also be liable to fine."⁵¹

of the Satanic verses incident; cf. *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 4, *P-Sh*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 2004, s.v. "Satanic Verses," 533.

⁴⁸ Qāḍī 'Iyād, *Muhammad, Messenger of Allah*, 373-448; Delfina Serrano Ruano, "Kitāb al-shifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā," in *Christian-Muslim Relations: A Bibliographic History*, vol. 3, 1050-1200, ed. David Thomas and Alex Mallett, Leiden: Brill, 2011, 544.

⁴⁹ Qāḍī 'Iyād, *Muhammad, Messenger of Allah*, 373-75.

⁵⁰ *Ibid.*, 385-86. The *Shifā'* made Qāḍī 'Iyād famous throughout the Muslim world and earned him the reputation of being one of the foremost anti-Christian polemicists of his time. Ruano, "Kitāb al-shifā'," 544.

⁵¹ "Pakistan Penal Code (Act XLV of 1860)," *Pakistan.org*, October 6, 1860, <http://www.pakistan.org/pakistan/legislati>

⁴³ Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Prophet: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

⁴⁴ *Die Person Muhammeds*, 263-69.

⁴⁵ *Die Person Muhammeds*, 276.

⁴⁶ *Kitāb al-shifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-muṣṭafā*.

⁴⁷ Interestingly, the *Shifā'* contains "probably the most authoritatively cited refutation" of the historicity

Is there, however, any explicit link between classical source and modern society? In this case, there seems to be a connection. Mark Wagner writes that the influence of Qādī 'Iyād's *Healing* was passed through Ibn Taymiyya's *Unsheathed Sword* and Ibn Taymiyya's advocate Ibn al-Bazzāz (d. 1424) to the Ḥanafī scholars of South Asia and the "Islamicization" of law in Pakistan.⁵²

This brief survey of Islamic literature on the punishment for blasphemy indicates that it is not enough to simply quote a few verses from the Qur'an or refer to a few traditions in the hadith – or even to describe the relevant parts of Islamic Law – to explain the Muslim punishment for blasphemy. Rather, it may be writings in other genres, written hundreds of years after the emergence of Islam, that have the greatest influence on the punishment. Islam's earliest writings, though important, are not unambiguous. The later writings not only explain why Muslims take speech judged to be against Muhammad so seriously, but they also sharpen the prescribed punishment.

Differences in thinking and action

To what extent are Muslims agreed on the punishment for speech about Muhammad that they consider to be blasphemous? In Pakistan, the location of many high-profile killings since 1986, the differences within society seems to be between Muslims who be-

on/1860/actXLVof1860.html (last access: 2021-04-25).

⁵² Wagner, "Non-Muslims Who Insult," 538-40. For more on the influence of Qādī 'Iyād on Ibn Taymiyya, see Ruano, "Kitāb al-shifā'," 545; and Turki, "Situation du 'Tributaire'" 40, 61-63.

lieve (1) that the punishment of death for persons accused of blasphemy is right and just but should be administered by an Islamic ruler, (2) that Muslims may inflict this punishment individually without the initiative of the government, or (3) that blasphemy should not be punished in this way. Virtually all Pakistani Muslims would hold to the veneration of Muhammad and would agree that speaking against Muslim truth claims for Muhammad amounts to blasphemy.

In orthodox Sunni Islam there is unanimity on the punishment for blasphemy.⁵³ Islamic interpretation of the Qur'an, hadith, and *sharī'a* tends to be traditional, building on the authorities of the past rather than proposing new and creative approaches to the same questions. A recent illustration of this propensity is *The Study Qur'an* – a 2015 publication that offers interpretations from a thousand years ago but few comments from modern critical academic scholarship. In the case of blasphemy, tradition prescribes death, whether immediate or after first giving the offender an opportunity to recant. Disagreements arise over the question of whether blasphemers immediately become apostates or whether they remain Muslims and are judged for a *ḥadd* crime. If apostates, there is also disagreement over whether offenders should be immediately killed or whether they should be given an opportunity to repent. In all of these diversities, blasphemy deserves death.

Why then do some Muslim writers, especially in the West, declare that Islam prescribes no death sentence? Mus-

⁵³ Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 151.

lms generally agree that speaking against Muhammad is a serious offense that deserves painful punishment, but some Muslims do not believe the Qur'an prescribes punishment in this world and therefore disagree with the punishment in Islamic Law. For example, the Indian Modernist Muslim Wahiduddin Khan refers only to the Qur'an,⁵⁴ while Malta Ahmadiyya leader Laiq Ahmed Atif quotes the Qur'an and adds stories about Muhammad forgiving insults.⁵⁵ Neither writer mentions Islamic Law on blasphemy, which would quickly invalidate their case. Other writers explicitly downplay the importance of Islamic Law, for example Mustafa Akyol in the *New York Times*,⁵⁶ where he selects and quotes three verses from the Qur'an but calls hadith reports that support Islamic Law "dubious." Non-Muslim readers who do not know Islam well tend to accept these opinions from Muslims they consider "moderate." After all, a view that calls for abolition of the death

⁵⁴ Wahiduddin Khan, "Blasphemy in Islam: The Quran Does Not Prescribe Punishment for Abusing the Prophet," *Times of India*, October 2, 2012,

<http://timesofindia.indiatimes.com/edit-page/Blasphemy-in-Islam-The-Quran-does-not-prescribe-punishment-for-abusing-the-Prophet/articleshow/16631496.cms> (last access: 2021-04-23). See also Sarfaraz Ahmad, "Pardon, not punishment, for blasphemy in Islam: Scholar," *The Times of India*, Oct 30, 2019, <https://timesofindia.indiatimes.com/city/na-gpur/pardon-not-punishment-for-blasphemy-in-islam-scholar/articleshow/71811424.cms> (last access: 2021-04-23).

⁵⁵ Atif, "Blasphemy and the Holy Prophet Muhammad."

⁵⁶ Mustafa Akyol, "True Islam does not kill blasphemers," *New York Times*, Nov. 21, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/11/21/opinion/islam-blasphemy-pakistan-bibi.html> (last access: 2021-04-23)

sentence is greatly preferable! The question is whether these views accurately represent the worldwide Muslim community. A test for this question would be to enquire whether the same writers would, or could, air these views in Muslim-majority countries. In 1990, for example, a question was raised in the Pakistani Parliament about whether a more lenient punishment than death could be considered. The Federal Shariat Court then ruled, "The penalty for contempt of the Holy Prophet ... is death and nothing else."⁵⁷ More recently, in 2010 Sherry Rahman tried to suggest changes to Section 295-C and subsequently was formally charged with blasphemy.⁵⁸ In this scenario, any challenge to capital punishment for blasphemy itself becomes blasphemy.

The harshest expression of punishment for blasphemy explored in this essay is Ibn Taymiyya's work *The Unsheathed Sword*. Ibn Taymiyya acknowledged only a narrow margin of Muslim diversity in cases of blasphemy: the difference between immediate death and the chance for repentance before execution. He argued for immediate death. In the words of Wagner, "Ibn Taymiyya's draconian version of the law against insulting the Prophet enjoyed great success."⁵⁹ Some Ḥanafī

⁵⁷ Paul Marshall and Nina Shea, *Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes Are Choking Freedom Worldwide*, New York: Oxford University Press, 2011, 86.

⁵⁸ Karin Brulliard, "Pakistan's Sherry Rehman stands alone after colleagues' assassinations," *The Washington Post*, March 28, 2011, washingtonpost.com/world/pakistan-sherry-rehman-stands-alone-after-colleagues-assassinations/2011/03/21/AffXyyoB_story.html (last access: 2021-04-25).

⁵⁹ Wagner, "Non-Muslims Who Insult," 538.

and Shāfi'ī jurists disagreed with Ibn Taymiyya about the punishment of non-Muslims accused of blasphemy. This indicates several points of difference among the four leading schools of Islamic Law. For example, the later Ḥanafī jurist Ibn 'Ābidīn (d. 1836) argued that “non-Muslims were wont to say things about the Prophet that Muslims would find offensive and should not be punished for it.”⁶⁰ Mālikīs and Ḥanbalīs have tended to be more severe in areas such as the possibility of repentance, whether Muslims judged to blaspheme become apostates, and whether non-Muslims accused of blasphemy can be shown leniency. Ḥanafīs and Shāfi'īs have disagreed about some of these points within their own schools.⁶¹

Some prefer “Mecca”

As for Muslim voices that call for abolition of the death penalty for “blasphemy,” there is an instructive case from a Muslim-majority society in the discussion of a related topic, the Islamic punishment for apostasy. Abdullahi Ahmad an-Na'im, a professor of Law who teaches at Emory University, wrote in 1986 about how new formulations of Islamic Law today could be based on the parts of the Qur'an that Muslims associate with Mecca.⁶² An-Na'im called these verses “texts of freedom of choice” and explained how

⁶⁰ Ibid., 540.

⁶¹ Kamali, *Freedom of Expression*, 232-36. Friedmann, *Tolerance and Coercion*, 151. Wagner, “Non-Muslims Who Insult,” 530.

⁶² Abdullahi Ahmed An-Na'im, “The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from the Sudan,” *Religion* 16 (1986): 197-224.

Muslims could choose to act on these rather than on parts of the Qur'an he called “the texts of compulsion and jihad” that Muslims associate with Medina—and upon which *sharī'a* is based. He also wrote that this technique could be used in other areas of Islamic Law.⁶³ The potential danger of expressing this approach in Muslim-majority societies, however, is indicated in Dr. Na'im's report that the Sudanese advocate of the views he was describing, Mahmoud Muhammad Taha, had been convicted of apostasy and executed in Sudan one year earlier.⁶⁴

Why would any well-known scholar living in a Muslim-majority country dare to openly dissent from orthodox exegesis of the Quran or the authority of Islamic Law? Mahmoud Muhammad Taha sought to reconcile Muslim belief with twentieth-century values, “to revive ancient sacred texts in such a way that allows one to live in the modern world. ... His vision asked Muslims to abandon fourteen hundred years of accepted dogma in favor of a radical and demanding new methodology that would set them free from the burdens of traditional jurisprudence.”⁶⁵

Taha's vision was certainly attractive to the West, but it went against orthodox Islam. As George Packer notes, Taha was the “anti-Qutb” (that is, Sayyid Qutb, the late Egyptian leader of the Muslim Brotherhood whose writings have been

⁶³ Ibid., 216.

⁶⁴ An-Na'im, “The Islamic Law of Apostasy,” 197.

⁶⁵ George Packer, “The Moderate Martyr: A Radically Peaceful Vision of Islam,” *New Yorker*, September 11, 2006, www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr (last access: 2021-04-23).

very influential in the modern world).⁶⁶ The views of Modernist Muslim thinkers like Wahiduddin, An-Na'im, and Taha – or indeed writers in Germany such as the philosopher and scholar of Islam Abdel-Hakim Ourghi – show a positive response to modernity and what Muslims know are the prevailing Western opinions about tolerance and religious freedom.⁶⁷ The Islamic punishment for “blasphemy” in Islamic Law remains, however, as does the potential for its application both in the Islamic world and the West.

Protection for the accused

The veneration of Muhammad among Muslims is a matter of religious truth claim, freedom of religion, and freedom of thought and expression. Similarly (to answer a pair of questions posed at the start of this article), in free societies non-Muslims may openly challenge the truth of high claims for Muhammad and may question the appropriateness of calling disagreement with these high claims “blasphemy.” Andrae, while carefully describing the primary sources of Muhammad veneration, repeatedly remarks on the aspects of this phenomenon that are “not quite compatible with strict monotheism.”⁶⁸ Yes, for writers such as Qāḍī 'Iyād, any expression about Muhammad that is less than extreme exaltation is blasphemy.⁶⁹ Peaceful coexistence among committed devotees of opposing faiths,

however, requires respect at the human level and free disagreement at the level of religious claims.

Inflicting harm and even killing people on the basis of a religious truth claim, however, is quite a different concern. As demonstrated above, capital punishment for what Muslims judge to be blasphemy has been an integral part of traditional, orthodox Sunni Islam. Non-Muslims accused by Muslims of blasphemy certainly deserve the protection and advocacy of all people of good will. But what about Muslims themselves? Do non-Muslims have any role in protecting and advocating for Muslims when the *umma* plans to harshly punish one of its own who is judged to “by any imputation, innuendo, or insinuation, directly or indirectly” speak against Muhammad?

⁶⁶ Packer, “Moderate Martyr.”

⁶⁷ See for example Peters and De Vries, “Apostasy in Islam,” 21-24.

⁶⁸ Andrae, *Die Person Muhammeds*, 272; e.g. 269-71, 274-76, 285-87.

⁶⁹ Andrae, *Die Person Muhammeds*, 263-264.

Vom christlichen Umgang mit Blasphemie: Eine biblisch-theologische Orientierung und sozial-ethische Reflexion¹

Von Kerstin Cramer²

1. Einleitung

Im Frühjahr 2006 kam es weltweit zu Demonstrationen und Übergriffen, die mehr als hundert Menschen das Leben kosteten. Was war geschehen? Bereits im September 2005 hatte die dänische Tageszeitung *Jyllands-Posten* zwölf Mohammed-Karikaturen veröffentlicht, die im Folgejahr in die Hände einiger Vertreter arabischer Staaten sowie muslimischer Kleriker und Akademiker gelangten. Deren Empörung über die Karikaturen war so groß, dass sie eine weltweite, vielerorts gewaltsame Welle des Protestes auslöste.³ Diese Ereignisse brachten das Thema der

Blasphemie in Europa zurück auf die Tagesordnung, nachdem es hier zuvor allenfalls noch vereinzelt eine Rolle gespielt hatte. Ist im Zuge der Meinungsfreiheit alles erlaubt oder gibt es Grenzen, die z.B. aus Respekt den Mitmenschen gegenüber nicht überschritten werden sollten? Diese Frage wird im Zusammenhang mit religiösen Themen seit 2006 neu diskutiert und sehr unterschiedlich beantwortet: Die einen sprechen sich – sei es aus Angst, aus Achtung vor dem Heiligen oder aus zwischenmenschlicher Rücksichtnahme – für Zurückhaltung aus und fordern den Verzicht auf die Veröffentlichung religiös anstößiger Inhalte. In der Folge werden beispielsweise gewisse Filme nicht ausgestrahlt, Opern nicht aufgeführt oder Kunstwerke von Ausstellungen ausgeschlossen.⁴ Andere hingegen sehen in solchen Zugeständnissen die Preisgabe des hohen Guts der Meinungsfreiheit und die Gefahr der öffentlichen Zensur. Sie weisen darauf hin, dass Gläubige, gleich welcher Religion, im freiheitlichen Rechtsstaat wie alle Bürger bereit sein müssen, Kritik und Spott auszuhalten und bei Konflikten nicht gewaltsame Lösungen, sondern den Austausch zu suchen. In diesem Spannungsfeld muss die christliche Ethik Antworten finden. Im Mittel-

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine von der Autorin bearbeitete und erweiterte Fassung eines Artikels, der 2020 in der Reihe „Forum Ethik. Impulse zur Orientierung“ des Instituts für Ethik und Werte (www.ethikinstitut.de) unter dem Titel „Blasphemie. Wenn Menschen Gott verspotten“ erschienen ist.

² Kerstin Cramer studierte von 2008-2013 Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (Abschluss: Master of Arts (M.A.) in Theologie). Von 2013 bis 2019 war sie u.a. als freie Mitarbeiterin im Gießener Institut für Ethik und Werte tätig. Seit April 2019 arbeitet sie im CVJM Nürnberg e.V.

³ Vgl. Petra Uphoff, *Beleidigung der Religion im Islam*, in: Jan Badewien, *Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie*, *EZW-Texte* 203, Berlin 2009, 29-42, hier v.a. 29-31.

⁴ Vgl. ebd. 31.

punkt stehen dabei die Fragen, wen oder was genau eine Gotteslästerung (be)trifft und welche Folgen sich daraus für den Einzelnen und für die Gesellschaft ergeben.

2.1 Definition: Was versteht man unter Blasphemie?

Das griechische Wort *blasphēmia* bedeutet übersetzt „Lästerung“ oder „Schmähung“. Meinte es ursprünglich eine verächtliche Äußerung im Allgemeinen, wurde es mit der Zeit speziell für abfällige Äußerungen über Inhalte religiösen Glaubens verwendet.⁵ Dabei steht der Begriff Blasphemie nicht nur für die Gotteslästerung im engeren Sinne, sondern umfasst auch die öffentliche Herabwürdigung religiöser Symbole, religiöser Lehren oder der Vertreter einer bestimmten Religion oder Glaubensrichtung.⁶ Nachdem blasphemische Äußerungen lange Zeit primär verbaler Natur waren, sind sie seit dem 20. Jh. in Form provokativer Darstellungen vor allem in Kunst und Literatur zu finden⁷

⁵ So Ann-Katrin Gässlein, *Das Recht, Gott zu lästern?*, in: Badewien, *Religionsbeschimpfung*, 5-14, 6.

⁶ Vgl. Thomas Laubach, *Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube? Kritische Anstöße zur aktuellen Blasphemiedebatte*, in: Friedmann Eißler (Hrsg.), *Blasphemie und religiöse Identität in der pluralen Gesellschaft*, EZW-Texte 253, Berlin 2018, 51-69, 53.

⁷ Auf diese Entwicklung verweist z.B. Gässlein, *Recht*, 6; Siehe auch Harald Schroeter-Wittke, *Gott lässt sich nicht spotten!* (Gal 6,7). Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie, in: Thomas Laubach (Hrsg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg: Herder, 2013, 59-74, 67; Thomas Laubach, *Blasphemie als moralische Kategorie. Theologisch-ethische Aspekte des Blasphemiediskurses*, in: Thomas Laubach und Konstantin Lindner, *Blas-*

und sind heutzutage über das Internet faktisch von überall abrufbar. Unabhängig von ihrer konkreten Ausgestaltung ist es dem französischen Historiker Alain Cabantous zufolge für blasphemische Äußerungen charakteristisch, dass dabei das niederträchtige Profane unzulässigerweise in den Bereich des Heiligen eindringt.⁸ Die Blasphemie als unangemessene Rede von Gott ist nach dem katholischen Theologen Thomas Laubach dadurch gekennzeichnet, dass sie „das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Sphäre falsch zuordnet bzw. in problematischer Art und Weise aus der menschlichen Sphäre etwas über die göttliche Sphäre sagt.“⁹ Indem sie die Grenzlinie zwischen göttlicher und menschlicher Welt missachtet, stellt die Blasphemie nicht nur ein individuell relevantes Vergehen, sondern einen Angriff auf den Glauben insgesamt dar.¹⁰ Als schlechte oder unangemessene Rede von Gott ist die Blasphemie theoretisch von der Häresie als der falschen Rede von Gott abzugrenzen.¹¹ In der Praxis sind die Grenzen freilich fließend und die Unterschiede oft kaum erkennbar.

phemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs (Bamberger Theologisches Forum 15), Berlin: LIT-Verlag, 2014, 67-88, 75.

⁸ So wiedergegeben bei Laubach, *Gotteslästerung*, 53.

⁹ So Laubach unter Bezug auf Cabantous (ebd.).

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Diese Unterscheidung betont z.B. Barbara Rox, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat? (Jus ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht 101)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 15.

2.2 Überblick: Der Umgang mit Blasphemie in der Geschichte

Die geschichtliche Entwicklung im Umgang mit Blasphemie in groben Zügen nachzuvollziehen, trägt zum Verständnis der gegenwärtigen Situation bei:

Alte Kirche

Im Römischen Reich galt die Gotteslästerung als schwerwiegendes Verbrechen. Das zeigt sich zum einen an der Härte, mit der die ersten Christen unter dem Vorwurf der Gotteslästerung verfolgt wurden. Zum anderen zeigt es sich daran, wie nach der Konstantinischen Wende die Christen selbst mit Mitteln staatlicher Gewalt gegen Blasphemie und Heidentum vorgehen.¹² Ein weiteres wichtiges Zeugnis zum Umgang mit Gotteslästerung in der damaligen Zeit ist Novelle 77 zum Codex Justinianus (538 n. Chr.). Dieser sah für Blasphemie die Todesstrafe vor.¹³ Begründet wurde dies mit der Vorstellung, Gott bestrafe Blasphemie mit Katastrophen wie Hungersnöten, Erdbeben oder Pest¹⁴ – Folgen, die es zum Schutz der Gemeinschaft um jeden Preis zu vermeiden galt.

¹² Vgl. Schroeter-Wittke, Gott, 65.

¹³ Siehe dazu Hans Michael Heinig, *Muss/darf/soll das Recht vor Religionsbeschimpfungen schützen?*, [ursprünglich für bisher nicht veröffentlichten Sammelband: Michael Moxter und Christian Polke (Hrsg.), *Blasphemie – Negation des Göttlichen und Lust am Frevel*], online abrufbar unter https://www.uni-goettingen.de/de/document/download/60f9bc664f77a6ffcfa3d9cd41cd7ab1.pdf/Heinig_Religionsbeschimpfung.pdf (letzter Zugriff am 15.06.21), 1-13, 1.

¹⁴ Vgl. Rox, Schutz, 17.

Mittelalter

Die Vorschriften des Codex Justinianus hatten so weitreichende Auswirkungen, dass er als „Vorbild aller nachfolgenden Blasphemieverbote“¹⁵ bezeichnet werden kann. Entsprechend wurde auch durch das Mittelalter hindurch die Gotteslästerung aus Angst vor der Strafe Gottes heraus gehandelt. Dabei wurde die Ahndung als gemeinsame Aufgabe von Kirche und Staat verstanden. Während die Kirche dafür zuständig war zu entscheiden, ob eine Gotteslästerung vorlag und wer der Täter war, fiel es in den Zuständigkeitsbereich des Staates, die Strafe zu vollziehen. Das Eingreifen der Kirche lag aus religiösen Gründen nahe, das des Staates aufgrund der befürchteten verheerenden Folgen für die Gesellschaft bei Nichtahndung.¹⁶ Die neuere historische Forschung sieht „das 13. Jahrhundert als Geburtszeitpunkt des Delikts der Gotteslästerung“¹⁷ an. In dieser Zeit erfolgte auf theologischer Seite eine intensive Beschäftigung mit verbal begangenen Sünden. Erst nachdem diese klar umrissen und kategorisiert worden waren, konnte der Staat das Phänomen der Gotteslästerung auch rechtlich zunehmend greifen und einen konkreten Tatbestand definieren. Nach dem Wormser Reichsabschied 1495 wurde schließlich die erste reichsweite Regelung gegen Blasphemie erlassen.¹⁸

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd. 19.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ausführlicher dazu ebd. 19-20.

Reformation

Im Gegensatz zur Römisch-Katholischen Kirche, in der sowohl eine kirchliche als auch eine staatliche Bestrafung der Gotteslästerung denkbar blieb, erkannten Reformatoren wie Luther und Melanchthon die Zuständigkeit der kirchlichen Seite in rechtlichen Belangen grundsätzlich nur soweit an, „als sich Gottes direktes Gebot erstreckt“¹⁹. Bezogen auf öffentliche Gotteslästerung folgte daraus, dass die Zuständigkeit der Kirche darin bestand und sich auch darin erschöpfte festzustellen, dass jemand sich aufgrund der begangenen Blasphemie von der Kirche getrennt hatte und ihm folglich die Teilnahme am Heiligen Abendmahl nicht mehr gestattet war.²⁰ Auch Calvin, der innerhalb der Kirche zwischen der Zuständigkeit für lehrende und für regierende Aufgaben unterschied, kam zu dem Schluss, dass gravierende öffentliche Sünden wie die Gotteslästerung mit dem Ausschluss aus der Gemeinde bestraft werden konnten.²¹

Die Frage, ob öffentliche Gotteslästerung aus Sicht der Reformatoren darüber hinaus von weltlicher Seite strafrechtlich geahndet werden sollte, lässt sich ausgehend von den reformatorischen Bekenntnissen nicht klar beantworten.²² Aus Gerichtsprotokollen der reformatorischen Zeit geht jedoch hervor, dass damals staatlicherseits neben

provokativen Äußerungen auch eine unmoralische Lebensweise sowie das Äußern religiöser Fragen und Zweifel als Gotteslästerung gewertet werden konnten. Das Strafmaß reichte dabei von körperlichen Strafen über Bußgelder bis hin zur selten vollzogenen Todesstrafe.²³

Von diesem Umgang mit *öffentlicher* Gotteslästerung ist klar zu unterscheiden, wie die Reformatoren den Begriff der Gotteslästerung *grundsätzlich* inhaltlich füllten. Dieser war nämlich keineswegs auf besonders schwere Vergehen beschränkt, sondern, im Gegenteil, sehr weit gefasst. So schloss Gotteslästerung für die Reformatoren jede Form von Sünde, Irrlehre und Heuchelei mit ein. Für sie bedeutete Gotteslästerung daher letztlich, wie Werner Schilling pointiert zusammenfasst, „die große Grundverfehlung des menschlichen Daseins im Sinne des Widerspruchs gegen Gott als Glaubenslosigkeit“²⁴. Als solche konnte die Gotteslästerung geistlich gesehen allein durch die Vergebung der Sünden überwunden werden.

Aufklärung

Das Aufkommen der Freiheitsrechte in der Zeit der Aufklärung brachte für den Umgang mit Blasphemie entscheidende Neuerungen mit sich. Durch das Recht auf Meinungsfreiheit konnten Bürger nun staatlich geschützt auch gegenüber religiösen Institutionen sachlich motivierte Kritik zum Ausdruck bringen, ohne den Vorwurf der

¹⁹ So Werner Schilling, *Gotteslästerung strafbar? Religionswissenschaftliche, theologische und juristische Studie zum Begriff der Gotteslästerung und zur Würdigung von Religionsschutznormen im Strafgesetz*, München: Claudius-Verlag, 88.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Siehe ebd. 88-89.

²² Ausführlicher dazu ebd. 50-51.

²³ Siehe dazu Francisca Loetz, *Blasphemy. B. Medieval Times and Reformation Era*, in: *Encyclopaedia of the Bible and its Reception*, 117-120, hier 118-119.

²⁴ So Schilling ebd. 48.

Gotteslästerung und die entsprechende Bestrafung fürchten zu müssen.²⁵ Die enge Zusammenarbeit von (vor allem katholischer) Kirche und Staat im Vorgehen gegen Gotteslästerungsdelikte konnte folglich nicht länger in der bisherigen Intensität fortgeführt werden. Zwar ging der Staat weiterhin gegen Gotteslästerung vor, begründete sein Vorgehen jedoch völlig neu. Hatte er sich bislang auf die transzendente Argumentation von kirchlicher Seite gestützt, die Bestrafung der Lästerung sei notwendig, um die Ehre Gottes zu wahren und zu verteidigen, bildeten nun ausschließlich diesseitige Aspekte die Grundlage für sein Eingreifen. Zu schützen war nicht länger die Gottheit, sondern die Religion.²⁶ Deren Schutz lag aus verschiedenen Gründen im Interesse des Staates: Erstens, weil der öffentliche Friede nur gewahrt werden kann, wenn die Anhänger unterschiedlicher Religionen auf gegenseitige Provokationen verzichten; zweitens, weil die Religiosität von Bürgern in der Regel die Loyalität dem Staat gegenüber fördert und so einen wichtigen Beitrag zum Funktionieren der Gesellschaft leistet; drittens, weil die Gotteslästerung nicht nur die Gottheit, sondern auch ihre Anhänger verschmäht und dadurch die menschliche Ehre verletzt.²⁷

Diese Kehrtwende in der Begründung des staatlichen Vorgehens gegen Blasphemie schlug sich schrittweise auch in der Gesetzgebung nieder. Auf Gotteslästerung stand nicht länger die Todesstrafe, sondern, wenn überhaupt, eine vergleichsweise mildere Strafe,

²⁵ Vgl. Gässlein, Recht, 10.

²⁶ Vgl. ebd. 19.

²⁷ Näher ausgeführt bei Rox, Schutz, 21-22.

wie bis zu drei Jahre Gefängnis.²⁸ Im Jahr 1848 wurde für die Strafbarkeit der Gotteslästerung erstmals das wenig greifbare Stichwort „Verletzung religiöser Gefühle“ ins Spiel gebracht – eine Formulierung, die 1871 Eingang ins Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich fand und sich dort bis zur Strafrechtsreform 1969 hielt.²⁹

20. Jahrhundert und Gegenwart

Im Zuge dieser Reform wurde der Begriff der Gotteslästerung endgültig aus §166 des Strafgesetzbuches (StGB) herausgenommen.³⁰ Weder die Religion an sich noch die religiösen Gefühle ihrer Anhänger wurden länger als schützenswert angesehen. Als alleiniges Schutzgut galt nunmehr der öffentliche Friede.³¹ Veranlasst wurde diese Änderung durch die Pluralisierung der Gesellschaft: Im Zusammenleben verschiedener Religionen, die Gotteslästerung sehr unterschiedlich definieren, war der Sonderschutz, den die christliche Religion zuvor in der einheitlich christlich geprägten Gesellschaft besessen hatte, nicht länger zu rechtfertigen.³² Stattdessen sollte durch die strafrechtlichen Vorschriften nun das friedliche Miteinander aller Religionen gewährleistet werden. Da §130 und §185 StGB die Bürger bereits vor Volksverhetzung und Beleidigung schützen und §166 StGB in der Praxis kaum noch zur Anwendung kommt,³³ wird letzterer gegenwärtig zunehmend als bedeu-

²⁸ Vgl. ebd. 22-23.

²⁹ Vgl. ebd. 23.

³⁰ Vgl. ebd. 23-24.

³¹ So Schroeter-Wittke, Gott, 67-68.

³² Vgl. ebd. 69.

³³ Vgl. ebd. 69-70; Heinig, Religionsbeschimpfungen, 2.

tungslos eingestuft, sodass sich die Forderungen nach seiner ersatzlosen Abschaffung mehren. Damit wäre das Problem der Blasphemie an sich zwar nicht behoben, aber es wäre aus dem strafrechtlichen Rahmen herausgelöst.

3. Biblisch-theologische Orientierung

Auf blasphemische Sachverhalte reagieren zu müssen, ist, wie der geschichtliche Überblick gezeigt hat, eine Herausforderung, die sich dem Menschen seit jeher stellt. Christen finden entscheidende Anhaltspunkte für den Umgang mit Blasphemie in der Bibel:

3.1 Die Heiligkeit Gottes

„Wer des HERRN Namen lästert, der soll des Todes sterben.“ Aussagen wie diese aus 3. Mose 24,16 vermitteln eindrücklich, dass der Mensch nicht unbedacht oder leichtfertig mit der Sphäre des Göttlichen umgehen sollte. Mit der Androhung von Strafe, die sich u.a. auch im Rahmen der Zehn Gebote findet,³⁴ macht Gott dies unmissverständlich deutlich. Da die Nennung des (Gottes-)Namens nach Laubach immer auch ein Ausdruck der Beziehung ist,³⁵ geht es beim Verbot der Gotteslästerung letztlich um die Frage der richtigen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Gefahr der Gotteslästerung ist daher prinzipiell immer gegeben, wenn das Profane, sprich der

Mensch, in irgendeiner Form in den Bereich des Heiligen, also den Bereich Gottes, eindringt (s. Definition unter 2.1). Sowohl die Art, wie der Mensch Gott gegenübertritt, als auch, wie er über ihn spricht, muss dem Wesen Gottes, wie es den Gläubigen offenbart ist, gerecht werden. Und dieses Wesen ist grundlegend geprägt von Heiligkeit (vgl. Lev 19,3; Ps 99,9; Jes 6,3; Hos 11,9; Lk 1,49; 1Petr 1,15).

Das priesterliche System des Alten Testaments unterscheidet vier Kategorien: heilig, profan, rein und unrein. Dabei sind verschiedene Konstellationen denkbar. Beispielsweise können profane Dinge rein oder unrein sein. Ebenso können reine Dinge profan oder heilig sein. Wie der Rabbiner Jacob Milgrom ausführt, ist die einzige Kombination, die sich gegenseitig ausschließt, die des Heiligen mit dem Unreinen.³⁶ Wenn Gott sich dem Menschen als der Heilige offenbart, verweist er damit gleichzeitig auf seine absolute Reinheit. Damit trifft er zum einen eine Aussage über sich selbst. Zum anderen ergeben sich daraus aber auch Folgen für die Beziehung zwischen Gott und Mensch, denn „das Heilige darf niemals in Berührung mit dem Unreinen kommen“³⁷. Deshalb kann der durch Sünde verunreinigte Mensch in der Gegenwart Gottes nicht bestehen (vgl. 2. Mose 33,20; Röm 3,23). Der kategoriale Unterschied zwischen heiligem Schöpfer und unheiligem Geschöpf³⁸ muss, ausgehend von der Hei-

³⁴ „Der HERR wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen missbraucht.“ (2. Mose 20,7).

³⁵ So Laubach, *Der lächerliche Glaube. Ethische Aspekte der Blasphemie*, in: Ders. (Hrsg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg: Herder, 2013, 109-125, hier 115.

³⁶ Ausführlich dazu Jacob Milgrom, *Heilig und profan. II. Altes Testament*, in: RGG 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000⁴, 1530-1532, v.a. 1530.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. George Hunsinger, *Heilig und profan. V. Dogmatisch*, in: RGG 3, Tübingen:

ligkeit Gottes, die Auslöschung des Menschen als dem Unreinen zur Folge haben. Dies zeigt sich daran, dass Gott nicht nur für bestimmte Vergehen wie die Lästerung seines Namens (s.o.) den Tod des Menschen anordnet, sondern für dessen Sündhaftigkeit im Allgemeinen (vgl. 1. Mose 2,17; Römer 5,12). Dass Gott diese Strafe nicht unmittelbar vollzieht, ist allein seiner Gnade zu verdanken (vgl. Klgl 3,22). Daraus folgt, dass jede angemessene Begegnung zwischen Gott und Mensch – sofern es eine solche überhaupt geben kann – und jedes Reden des Menschen über Gott in dem tiefen Bewusstsein dieser Heiligkeit und Gnade und in unbedingter Ehrfurcht vor Gott erfolgen muss.³⁹

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, was der Mensch sich anmaßt, wenn er absichtlich den Namen Gottes lästert. Er macht sich nicht nur des Unterlassens schuldig, indem er Gott die Ehre und Anbetung verweigert, die ihm als dem einzig Heiligen in seiner Majestät gebühren, sondern greift die Ehre Gottes aktiv an, indem er seinen heiligen Namen in den Schmutz zieht.

3.2 Die Erniedrigung Gottes in Jesus Christus

Im Zentrum des Evangeliums steht die Botschaft, dass Gott in Jesus Christus Mensch wurde. Das heißt: Der dreieinige Gott hat sich entschieden, sich als heiliger Gott im Sohn Jesus Christus aufs Tiefste mit der profanen Menschheit zu verbinden. Paulus beschreibt dies so, dass der Sohn auf alle seine

Mohr Siebeck, 2000⁴, 1534-1537, hier 1535.

³⁹ Vgl. ebd.

Vorrechte verzichtete und einer von uns wurde – ein Mensch (Phil 2,6ff.). Heiligkeit distanziert, aber Liebe schafft Gemeinschaft. In dieser sich zum Menschen herabneigenden Liebe setzt Gott sich der Berührung mit dem Unreinen aus.

Diese Entscheidung hat weitreichende Folgen:

1. Wie Jürgen Bründl richtig darlegt, begibt sich Gott selbst mit der Menschwerdung bewusst in den Raum des potenziell Blasphemischen. Zum einen, weil seine Selbsterniedrigung paradoxerweise selbst blasphemische Züge trägt, indem Gott – und darin liegt zugleich der Unterschied zu landläufigen Blasphemie-Konzepten – nun seinerseits die Grenze zwischen Heiligem und Profanem durchbricht.⁴⁰ Dies hat zur Folge, dass Menschen wie die Pharisäer und Schriftgelehrten sich in ihren religiösen Gefühlen verletzt sehen und Jesus später die Gefährdung des öffentlichen Friedens vorwerfen (vgl. Lk 23,1-2; Joh 19,12).⁴¹

Zum anderen schildert Thomas Laubach eindrücklich, wie Gott sich durch die Menschwerdung in Jesus Christus in äußerster Erniedrigung der Lästerung und Anfeindung der Menschen aussetzt. So wird Jesus zu Lebzeiten von Menschen abgelehnt und beschimpft (vgl. Lk 4,28-30; Mt 13,57). Menschen verkennen seine Göttlichkeit und bezichtigen ihn, der allein wahrer Gott ist, der Gotteslästerung (vgl. Mt 13,55- 56; Mk 14,61-64). Jesus wird von Menschen verlacht,

⁴⁰ So Jürgen Bründl, *Blasphemische Offenbarung. Oder: Was heißt „gut“ reden von Gott?*, in: Laubach (Hrsg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube?*, 89-107, hier 101-102.

⁴¹ Vgl. ebd. 101.

bespuckt und am Kreuz wie ein Verbrecher hingerichtet (vgl. Mk 14,65; 15,16-32). Nicht zuletzt trägt darum auch der Glaube an diesen Gott, der Mensch wird und schließlich am Kreuz stirbt, etwas Törichtes und Lächerliches an sich (vgl. 1.Kor 1,23).⁴²

2. Die Menschwerdung Gottes erreicht im Kreuzestod den tiefsten Punkt der Erniedrigung, ist mit diesem jedoch nicht zu Ende. Indem Jesus von den Toten aufersteht, rechtfertigt Gott sich selbst vor den Menschen. Mit seiner Auferstehung weist Jesus den Vorwurf der Gotteslästerung als unbegründet zurück und demonstriert seine wahre Göttlichkeit. Damit spricht er allen das Urteil, die seinen Worten nicht geglaubt haben. Gott selbst steht für seine Ehre ein. Das hat er durch die Auferstehung bewiesen und auch für die Zukunft angekündigt: Wenn Jesus wiederkommt, wird er die Lebenden und die Toten richten (vgl. Joh 12,48; 2.Tim 4,1; Offb 11,18). Jesus selbst wird nach dem Brief an die Hebräer jedem das Urteil sprechen, „der den Sohn Gottes mit Füßen tritt“ (Hebr 10,29).

3. Die Menschwerdung Gottes hat nicht zuletzt für den Menschen weitreichende Folgen, denn Gott, der Heilige, wird profan, um das Profane heilig zu machen.⁴³ Damit macht Gott das Unmögliche möglich: Er überwindet die unüberwindbare Kluft zwischen seiner Heiligkeit und der Unreinheit des Menschen, indem er dem Menschen durch seinen stellvertretenden Tod am Kreuz die Teilhabe an seiner Heiligkeit ermöglicht. Er wählt – wie es der US-

amerikanische Theologe George Hunsinger formuliert – diesen „Akt unendlicher Gnade (...), um die unwiderrufliche Vernichtung des Menschen rückgängig zu machen“⁴⁴. Durch seine eigene Menschwerdung macht Gott sich für die Gläubigen vom Richter, der verdammt, zum Richter, der gerecht spricht (vgl. die Argumentation des Paulus in Römer 8,30-34).

3.3 Die Verehrung Gottes in der Kirche Jesu Christi

Die einzig angemessene Reaktion des Menschen auf die Gleichzeitigkeit von Gottes Heiligkeit und Menschwerdung besteht in der Anbetung dieses Gottes. Daher sind die Gläubigen aufgefordert, zum Lob seiner Herrlichkeit zu leben (vgl. Eph 1,11-14). Dies geschieht zum einen dadurch, dass die Gläubigen sich als Gemeinde versammeln, um Gott gemeinsam in Gottesdiensten zu verehren (vgl. Apg 2,46-47). Zum anderen findet die Anbetung Gottes ihren Ausdruck im Alltag der Gläubigen, indem sie ein Leben führen, durch das Gott geehrt wird (vgl. Röm 12,1-2; Jak 1,27). Dazu gehört neben einem gottgefälligen Verhalten in allen Lebensbereichen auch die Bereitschaft, sich vor den Mitmenschen zu Gott als dem Heiligen und Menschgewordenen zu bekennen (vgl. 1Petr 3,15).

4. Blasphemie und Gesellschaft: Sozialethische Reflexion

Wenn ein Fall von Blasphemie vorliegt, sind sowohl der Staat als auch die Gesellschaft – und als ein Teil von ihr alle Christen – herausgefordert, sich

⁴² Näher erläutert bei Laubach, Glaube, 120-122.

⁴³ So Hunsinger, Heilig, 1536.

⁴⁴ Vgl. ebd.

dazu zu verhalten. Wie sollte, ausgehend von den vorstehenden Überlegungen, dieses Verhalten aussehen?

4.1 Die Aufgabe des Staates

Das Thema Blasphemie bringt für den modernen, säkular verfassten Staat eine Reihe an Herausforderungen mit sich. Die erste Frage, die sich stellt, ist, ob blasphemische Sachverhalte überhaupt in seinen Zuständigkeitsbereich fallen. Manches spricht dafür, anderes dagegen:

Zu den zentralen Aufgaben des Staates gehört, dass er in seinem Inneren Frieden, Sicherheit und Ordnung wahrt. Wenn ein blasphemischer Sachverhalt geeignet ist, diese Güter zu gefährden, wäre es fahrlässig, würde der Staat nicht eingreifen. Das Recht dazu verleiht ihm §166 StGB.

Darüber hinaus garantiert der moderne Staat seinen Bürgern verschiedene Grundrechte, zu denen u.a. der Schutz ihrer Menschenwürde und das Recht auf Glaubensfreiheit gehören. Für den Umgang mit Blasphemie folgt daraus: Wenn ein gläubiger Mensch durch blasphemische Äußerungen in seiner Menschenwürde missachtet oder an der freien Ausübung seiner Religion gehindert wird, kann er sich unter Berufung auf dessen Schutzpflicht an den Staat wenden.⁴⁵

Gleichzeitig kann allerdings auch der Blasphemiker an den Staat herantreten. Denn zu seinen Abwehrrechten – diese schützen den Freiheitsraum des Einzelnen vor Übergriffen der öffentlichen Gewalt – gehören u.a. die Rechte auf Meinungs-, Kunst- und Pressefrei-

⁴⁵ Vgl. Heinig, Religionsbeschimpfungen, 5-6.

heit.⁴⁶ Damit sind auch blasphemische Äußerungen abgedeckt. Dies ist nicht nur aus Sicht des Blasphemikers zu begrüßen. Würde dem Staat das Recht eingeräumt, beim Vorliegen von Blasphemie in die Freiheitsrechte seiner Bürger einzugreifen, könnte er den Blasphemievorwurf missbrauchen, um unliebsame Meinungen auszuschalten (wie es in anderen Ländern bis heute der Fall ist).⁴⁷

Vertreter der Ansicht, dass dem Staat keine Handhabe gegen Blasphemie zugestanden werden sollte, – zu ihnen gehört beispielsweise die Juristin Barbara Rox – sprechen sich folglich für die Abschaffung des §166 StGB aus. Neben dem Argument, dass andere Paragraphen die Bürger bereits ausreichend vor Blasphemie schützen (s.o.), verweisen sie auf eine Problematik, die mit dem Kriterium der Gefährdung des öffentlichen Friedens einhergeht. Ob eine Handlung zur Friedensgefährdung geeignet ist, ist wesentlich von der Reaktion derjenigen abhängig, die sich durch die Blasphemie angegriffen fühlen. Somit privilegiert §166 StGB diejenigen hinsichtlich des staatlichen Schutzes, die auf Blasphemie empfindsam und mit Gewalt reagieren, während die Friedlichen sich nicht auf diese Schutznorm berufen können.⁴⁸

⁴⁶ Ähnlich Josef Isensee, Grundrechtliche Freiheit zur Gotteslästerung?, in: Laumann und Lindner (Hrsg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube?, 37-56, 47-49; Josef Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“? Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt (Aus Religion und Recht, 13), Berlin 2009, 94.

⁴⁷ So Laubach, Blasphemie, 77-80.

⁴⁸ Siehe dazu Barbara Rox, Blasphemie im Spannungsverhältnis zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit?, in: Laubach (Hrsg.), Kann man Gott beleidigen?, Freiburg 2013,

Ohne näher auf die schwierige Frage nach dem richtigen Verhalten des Staates im Spannungsfeld zwischen Religions- und Meinungsfreiheit einzugehen,⁴⁹ kann festgehalten werden, dass blasphemische Sachverhalte grundsätzlich nicht in den Zuständigkeitsbereich des Staates fallen, weil im säkularen Staat religiöse und weltliche Sphäre zu trennen sind und eine Lästerung Gottes keine Anfechtung des Staates darstellt.⁵⁰ Wenn die Gotteslästerung jedoch dazu führt, dass der Staat seine eigene Existenzgrundlage gefährdet sieht – sei es, weil der öffentliche Friede bedroht ist oder weil eine freie geistige Auseinandersetzung nicht (mehr) gewährleistet ist –, ist nach dem Bonner Staatsrechtler Christian Hillgruber im eigenen Interesse ein staatliches Eingreifen geboten.⁵¹

Dabei stellen sich mindestens zwei Herausforderungen. Zum einen gestaltet sich die Grenzziehung, wann Sachverhalte überhaupt als blasphemisch einzustufen sind, in der Praxis schwierig, u.a. weil dabei das persönliche Empfinden ebenso eine Rolle spielt wie die vom Künstler intendierte, jedoch nicht immer eindeutig bestimmbare Aussageabsicht.⁵² Zum anderen muss

161-177, 174; Ludwig Schick, *Blasphemie und der Glaube*, in: Laubach (Hrsg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube?*, 11-23, 21.

⁴⁹ Ausgeführt z.B. bei Christian Hillgruber, *Blasphemie*, in: *Kirche und Recht* 1/2013, 1-7, v.a. 2-4; Ingeborg Gabriel und Irene Klissenbauer, *Klagen gegen Blasphemie? Zum schwierigen Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit*, in: Laubach (Hrsg.), *Kann man Gott beleidigen?*, 179-191.

⁵⁰ Vgl. Rox, *Schutz*, 13.

⁵¹ Siehe Hillgruber, *Blasphemie*, 4-7.

⁵² So bei Reinhold Zwick, *Anstößige Bilder. Aspekte des Blasphemischen im Film*, in: Laubach (Hrsg.), *Kann man Gott belei-*

den Staat in jedem Einzelfall abwägen, ob sein Eingreifen wirklich erforderlich und zu rechtfertigen ist oder nicht.

Der römisch-katholische Kirchenrechtler Burkhard Josef Berkmann schreibt: „Insgesamt betrachtet hat die Achse der möglichen staatlichen Regelungen also drei Abschnitte: Am einen Ende steht das, was der Staat verbieten bzw. unter Strafe stellen muss, um die Religionsfreiheit nicht zu verletzen. Am anderen Ende steht das, was der Staat nicht verbieten darf, um die Meinungsfreiheit nicht zu verletzen. Dazwischen liegt der Ermessensspielraum des Gesetzgebers.“⁵³

4.2 Die Rolle der Gesellschaft

Unabhängig vom Eingreifen des Staates stellt sich auch der Gesellschaft die Frage, wie sie angemessen auf Blasphemie reagieren kann. Wie der geschichtliche Abriss gezeigt hat, war Blasphemie noch nie ausschließlich eine Frage der Theologie.⁵⁴ Aufgrund ihrer moralischen und sozialen Aspekte waren blasphemische Sachverhalte von jeher für die gesamte Gesellschaft relevant: In der Antike und im Mittelalter, weil die Gesellschaft die Konsequenzen des göttlichen Zorns fürchtete; später, weil man durch die Blasphemie das friedliche Miteinander und die Stabilität der Gesellschaft gefährdet sah. Für die heutige pluralisierte Gesellschaft stellt sich, wie Berkmann hervorhebt, hinsichtlich des friedlichen Zusammenlebens vor allem die Herausforderung, dass in ihr unterschiedliche Religionen

digen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte, 129-142, v.a. 129-131; Gabriel, *Klagen*, 184-185.

⁵³ Berkmann, *Blasphemie*, 94.

⁵⁴ So auch Laubach, *Gotteslästerung*, 65.

häufiger und unvermittelter aufeinander treffen als früher, sodass Blasphemie vermehrt zu einer Thematik interreligiöser Verhältnisse wird.⁵⁵

Unsere moderne Gesellschaft lebt wesentlich von den Freiheitsrechten, die jeder Einzelne in ihr genießt. Dass nicht leichtfertig in diese Rechte eingegriffen werden darf, stellt ein hohes Gut dar. Gleichzeitig geht mit diesen Rechten aber auch die Verantwortung einher, diese Rechte in einer gegenüber seiner Umwelt toleranten und respektvollen Weise in Anspruch zu nehmen.⁵⁶ Unser Staat traue seinen Bürgern zu, zur Freiheit sowohl fähig als auch bereit zu sein, betont Rox.⁵⁷

Für den Umgang mit Blasphemie folgt daraus: Sowohl die berechnete als auch die überzogene, satirische Kritik an Religiösen und Religiösem ist in unserer Gesellschaft durch die Meinungs-, Kunst- und Pressefreiheit abgedeckt.⁵⁸ Diese Freiheit dient einerseits der Autonomie des Einzelnen, darüber hinaus aber auch, sofern sie den öffentlichen Diskurs fördert, der Entwicklung der Gesellschaft.⁵⁹

Bei aller Freiheit liegt es im Interesse der Gesellschaft insgesamt, dass auch religionsbezogene Auseinandersetzungen konstruktiv verlaufen. Dies gelingt nur, wenn alle Beteiligten ihre Fähigkeit und Bereitschaft zur Freiheit unter Beweis stellen, indem sie die Freiheit des jeweils anderen respektieren. Daher ist Laubach zuzustimmen, wenn er von Gläubigen fordert, die Kritik an ihrer Religion zuzulassen und auszuhalten und gleichzeitig

die Kritiker anhält, die Religionsfreiheit der Gläubigen zu respektieren und sie nicht durch Verächtlichmachung ihres Glaubens auszugrenzen oder an den Rand der Gesellschaft zu drängen.⁶⁰ Darüber hinaus sollte für Bürger, die in einem freiheitlich geprägten Staat leben, ein Mindestmaß an gegenseitigem Respekt selbstverständlich sein, sodass sie auch in Auseinandersetzung über den Glauben ein gewisses Maß an Takt und Ethos wahren und auf Geschmacklosigkeiten verzichten.⁶¹

Eine solche Haltung kann der Staat zwar von seinen Bürgern erwarten, von oben erzwingen kann er sie jedoch nicht.⁶² In blasphemischen Kontroversen sieht Rox es daher zu Recht als Aufgabe zivilgesellschaftlicher Akteure, sich von unten für ein gutes gesellschaftliches Klima stark zu machen, indem sie die Auseinandersetzung kritisch beobachten und die Einhaltung von Grundregeln des Anstands im Umgang miteinander anmahnen.⁶³

Somit bleibt festzuhalten: „Das Ärgernis der Freiheit lässt sich nicht beseitigen, ohne die Freiheit selbst anzutasten.“⁶⁴ Daher ist unsere multikulturelle Gesellschaft herausgefordert, Spannungen aufgrund von Blasphemie einerseits wahrzunehmen und auszuhalten⁶⁵ und sich andererseits für ein respektvolles Miteinander stark zu machen.

⁵⁵ Vgl. Berkmann, Blasphemie, 16.

⁵⁶ Vgl. Gabriel, Klagen, 184-185.

⁵⁷ Siehe Rox, Spannungsverhältnis, 175-176.

⁵⁸ Vgl. ebd. 162-163.

⁵⁹ Ähnlich ebd. 173.

⁶⁰ Vgl. Laubach, Blasphemie, 85.

⁶¹ In diesem Sinne auch Isensee, Freiheit, 54; Laubach, Blasphemie, 86.

⁶² Vgl. Isensee, Freiheit, 54.

⁶³ Siehe Rox, Spannungsverhältnis, 175-176.

⁶⁴ Isensee, Freiheit, 53.

⁶⁵ So fordert es z.B. Schroeter-Wittke, Gott, 70.

4.3 Die Haltung von Christen in der Blasphemiediskussion

Blasphemische Äußerungen über den christlichen Glauben treffen in besonderem Maße diejenigen, die sich ernsthaft als Christen verstehen. Mit Blasphemie angemessen umzugehen, ist für sie daher noch herausfordernder als für die Gesellschaft im Allgemeinen.

Der christliche Glaube legt es Christen zunächst einmal nahe, von der Tatsache der Blasphemie nicht überrascht zu sein. Die Bibel selbst weist darauf hin, dass sich an Jesus die Geister scheiden werden (vgl. 1. Kor 2,1-16).⁶⁶ In einer gefallenen Welt, die von der Sünde gezeichnet ist, wird es immer wieder Versuche geben, den Glauben an einen heiligen Gott verächtlich zu machen. Darauf können Christen sowohl aktiv als auch passiv reagieren:

Die passive Reaktion besteht, wie schon das Wort „passiv = erleidend“ andeutet, darin, die Verspottung ihres Glaubens und die damit einhergehende Verletzung ihrer religiösen Gefühle schlichtweg zu ertragen. Es entspricht der Lehre Jesu, wenn Christen auch angesichts blasphemischer Angriffe friedfertig reagieren und auf Gewalt verzichten (vgl. Mt 5,1-12; Apg 17,32-33). Dies wird ihnen möglich aus der Überzeugung, dass Menschen Gott nicht verteidigen müssen, weil er selbst für seine Ehre eintreten wird (s.o.). Dieses Bewusstsein, dass es in der Blasphemiedebatte letztlich nicht um

Gott geht, „sondern um Menschen, um Menschen allerdings, denen es um Gott geht“⁶⁷, wie es der katholische Philosoph Robert Spaemann formuliert hat, ist grundlegend, um auf Blasphemie angemessen reagieren zu können.

Diese angemessene Reaktion besteht neben dem Erdulden der Blasphemie auch darin, dass Christen sich trotz des Spottes weiterhin zu ihrem Glauben bekennen und diesen ausleben – sowohl in Form von Gottesdiensten als auch durch einen christlichen Lebensstil im Alltag, wodurch bereits manche Kritik als haltlos zurückgewiesen werden kann (vgl. 1Petr 3,15-16: „heiligt aber den Herrn Christus in euren Herzen. Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Ehrfurcht, und habt ein gutes Gewissen, damit die, die euch verleumden, zuschanden werden, wenn sie euren guten Wandel in Christus schmähen.“).

Dennoch muss sich der Umgang von Christen mit Blasphemie in diesen passiven Verhaltensweisen nicht erschöpfen. Aus theologischen wie auch aus gesellschaftlichen Gründen kann es geboten sein, aktiv gegen blasphemische Angriffe vorzugehen:

Theologisch gebietet die Heiligkeit Gottes, dass Menschen sich diesem Gott gegenüber respektvoll verhalten. Wo dies nicht der Fall ist, haben Chris-

⁶⁶ Vgl. Johanna Haberer, Grenzen der Toleranz? Theologische Anmerkungen zu „Blasphemie“ als einem medialen Phänomen, in: Laubach und Lindner (Hrsg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube?, 25-36, v.a. 35-36.

⁶⁷ Robert Spaemann, Beleidigung Gottes oder der Gläubigen, in: FAZ (25.07.2012), online abrufbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/robert-spaemann-zur-blasphemie-debatte-beleidigung-gottes-oder-der-glaebigen-11831612-p1.html> (letzter Zugriff am 18.07.2019).

ten das Recht und die Pflicht, vor den Konsequenzen zu warnen, die das Neue Testament so ausdrückt: „Irrt euch nicht! Gott lässt sich nicht spotten. Denn was der Mensch sät, das wird er ernten.“ (Gal 6,7). Gott lässt es nicht gleichgültig, wie mit seinem Namen umgegangen wird. Solche Mahnungen zielen auf die Umkehr und Verhaltensänderung der Menschen.⁶⁸ Sowohl aus Liebe zu Gott als auch aus Liebe zu den Menschen können Christen auf Blasphemie daher nicht mit völliger Gleichgültigkeit reagieren.

Darüber hinaus erweisen Christen auch der Gesellschaft einen wichtigen Dienst, wenn sie sich in Fällen von Blasphemie mahnend zu Wort melden. Denn der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann (sog. Böckenförde-Diktum) und zu denen ganz wesentlich der christliche Glaube gehört. Wenn Staat und Gesellschaft jede Form von Blasphemie uneingeschränkt dulden, leisten sie damit der Aushöhlung ihrer eigenen Existenzgrundlage Vorschub. In Erinnerung zu rufen, dass daran weder Staat noch Gesellschaft interessiert sein können, ist wesentliche Aufgabe von Christen im Umgang mit Blasphemie.⁶⁹

5. Fazit und Ausblick

Aus christlicher Sicht muss im Umgang mit Blasphemie zwischen Gotteslästerung und Menschenlästerung unterschieden werden.⁷⁰ Während es für die Lästerung Gottes keines Blasphe-

miesgesetzes bedarf, weil Gott selbst für seine Ehre einsteht, sind mit Blick auf die Verspottung von Menschen Regelungen und Grenzen nötig. Wie genau diese definiert sein können, muss im Einzelfall erwogen werden. Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass die Handlungsmöglichkeiten des Staates im Umgang mit Blasphemie im modernen Freiheitsstaat aus guten Gründen begrenzt sind. Die Gesellschaft hingegen und insbesondere die Christen sind daher herausgefordert, sich für ein gutes, respektvolles Zusammenleben stark zu machen, das auch bei unterschiedlichen Standpunkten einen wertschätzenden Umgang miteinander wahrt. Im Spannungsfeld der Blasphemie können die folgenden Aspekte Christen als Richtlinie für ihr Verhalten dienen:

1. Die primäre Aufgabe von Christen im Umgang mit Blasphemie besteht nicht darin, die Blasphemie zu bekämpfen oder Gott zu verteidigen, sondern vorzuleben, was Gottesverehrung im positiven Sinne bedeutet.

2. Wenn Christen sich durch Blasphemie in ihren religiösen Gefühlen verletzt fühlen, empfiehlt es sich, diese Verletzung nicht zu verschweigen, sondern zu lernen, sie in einer Atmosphäre von Respekt und Rücksicht öffentlich zum Ausdruck zu bringen. „Ein solches Lernen ist für eine christliche Frömmigkeit die einzig sinnvolle Möglichkeit, mit Blasphemie umzugehen.“⁷¹

3. Im Fall von Blasphemie Klage zu erheben, sollte für Christen ultima ratio sein. Zum einen sollte die Blasphemiefrage möglichst nicht auf der Ebene des Rechts verhandelt, sondern auf der

⁶⁸ Vgl. Gabriel, Klagen, 190.

⁶⁹ So fordern z.B. Spaemann, Beleidigung; Isensee, Freiheit, 52-53.

⁷⁰ Vgl. Schick, Blasphemie, 21-22.

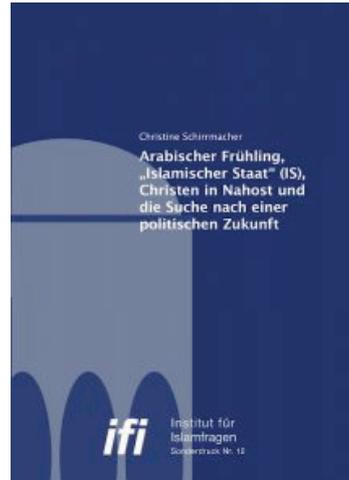
⁷¹ Schroeter-Wittke, Gott, 72.

der Zivilgesellschaft diskutiert werden; zum anderen – und dieser Faktor darf nicht unterschätzt werden – verschafft eine Klage der Blasphemie unnötig große öffentliche Aufmerksamkeit.⁷² Christen sollten sich somit angesichts der Entstellung und Verhöhnung ihres Glaubens nicht ohne Weiteres in die Opferrolle drängen, werden sie doch in der Bibel vielfach (u.a. im 1. Korintherbrief 15,57) dazu aufgerufen, ihr ganzes Vertrauen auf Gott und seinen Sieg in Jesus Christus zu setzen.

⁷² Vgl. Gabriel, Klagen, 187-190.

Sonderdruck Nummer 12

Arabischer Frühling, „Islamischer Staat“ (IS), Christen in Nahost und die Suche nach einer politischen Zukunft



Wie kam es zum „Arabischen Frühling“ ab 2011 und nachfolgend zu einem einzigartigen Ausbruch von Gewalt und Terror im Nahen Osten, zur Proklamation eines „Islamischen Staates“ unter der Herrschaft eines „Kalifen“? Was ist unter einem „Kalifat“ zu verstehen und warum zieht es weltweit Sympathisanten, Kämpfer und Unterstützer an? Inwiefern nimmt die Terrorgruppe des IS überhaupt berechtigten Bezug auf den Islam – oder handelt es sich um eine bloße Form des Terrorismus? Welche Auswirkungen hat die gegenwärtige Situation auf christliche und andere Minderheiten im Nahen Osten? Und welche Rolle spielen politische Ambitionen der einzelnen Machtblöcke wie Iran und Saudi-Arabien sowie die historisch gewachsene sunnitisch-schiitische Feindschaft, die heute tiefere Gräben als je zuvor zwischen den einzelnen islamischen Gruppierungen aufwirft?

Den Sonderdruck finden Sie zum kostenlosen Download auf unserer Website:
<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

On the Christian Handling of Blasphemy: A Biblical-Theological Orientation and Social-Ethical Reflection¹

By Kerstin Cramer²

1. Introduction

In the Spring of 2006 there were worldwide demonstrations and attacks which cost over a hundred people their lives. What happened? In September 2005 the Danish newspaper *Jyllands-Posten* published twelve caricatures which in the following year landed in the hands of multiples representatives of Arabic states as well as Muslim clerics and scholars. Their anger at the caricatures was so high that it caused a worldwide, often violent wave of protests.³ These events brought the topic of blasphemy back to daily agenda in Europe though previously only playing an occasional role. Does freedom of opinion allow for everything or are there boundaries which should not be crossed out of respect for our fellow human

¹ This contribution is a modified and further developed version of an article originally published in the series "Forum Ethik. Impulse zur Orientierung" by the Giessen Institut für Ethik und Werte (www.ethikinstitut.de) with the title "Blasphemie. Wenn Menschen Gott verspotten".

² Kerstin Cramer studied theology from 2008-2013 at the Giessen School of Theology (Degree: Master of Arts (M.A.) in Theology). She worked as a freelancer for the Giessen Institut für Ethik und Werte from 2013-2019. Since April 2019 she works for CVJM Nürnberg e.V.

³ Cf. Petra Uphoff, *Beleidigung der Religion im Islam*, in: Jan Badewien, *Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie*, *EZW-Texte* 203, Berlin 2009, 29-42, here i.a. 29-31.

beings? This question has been discussed anew within the context of religious topics since 2006 and is answered very differently. Some, whether out of fear, out of respect for the sacred, or out of consideration for others, advocate for caution and call for avoiding publication of religiously offensive content. As a result, for example, certain films are not broadcasted, operas are not performed, or art pieces are excluded from exhibits.⁴ In contrast, others see in these kinds of concessions the surrender of the valuable idea of the freedom of opinion and the danger of public censorship. They point out that believers, regardless of their religion, just like all citizens in a free state based on the rule of law, must be ready to endure criticism and derision, and when handling conflict must seek dialogue and not violent solutions. In this field of tension Christian ethics must find answers. Central to this topic are the questions what pertains to blasphemy and what consequences this has for the individual as well as for society.

⁴ Cf. *ibid.* 31.

2. Background for the blasphemy debate

2.1 Definition: What is understood to be blasphemy?

The Greek word *blasphēmía* means translated “slander” or “defamation”. While it originally meant an insulting expression in general, in time it was used specifically for derogatory comments regarding the content of religious faith.⁵ In this sense the term blasphemy doesn’t only refer to profanity towards God in a stricter sense, but rather also includes the public degradation of religious symbols, religious teachings, or representatives of a specific religion or confession.⁶ For a long time blasphemous expressions were primarily of a verbal nature, but since the 20th century they can be primarily found in art and literature⁷ and nowadays are almost

universally available through the internet. Independent of their concrete form, according to the French historian Alain Cabantous it is characteristic of blasphemous expressions that the dirty and profane enters improperly into the realm of the sacred.⁸ Blasphemy as inappropriate speech about God is, according to the Catholic theologian Thomas Laubach, characterized by “falsely correlating the divine and human sphere, or saying something from the human sphere about the divine sphere in a problematic way.”⁹ By disrespecting the boundary between the divine and human world blasphemy not only represents an isolated individual offense but rather an attack on faith in general.¹⁰ As negative or inappropriate speech regarding God blasphemy is theoretically differentiated from heresy as false speech regarding God.¹¹ In practice the boundaries between the two are often unclear and the differences barely noticeable.

2.2 Overview: historical handling of blasphemy

Understanding the basic historical development of the handling of blasphemy helps to understand the current situation:

⁵ According to Ann-Katrin Gässlein, *Das Recht, Gott zu lästern?*, in: Badewien, *Religionsbeschimpfung*, 5-14, 6.

⁶ Cf. Thomas Laubach, *Wie viel Gotteslästerung verträgt der christliche Glaube? Kritische Anstöße zur aktuellen Blasphemiedebatte*, in: Friedmann Eißler (Ed.), *Blasphemie und religiöse Identität in der pluralen Gesellschaft*, EZW-Texte 253, Berlin 2018, 51-69, 53.

⁷ This development is shown e.g. in Gässlein, *Recht*, 6; See also Harald Schroeter-Wittke, *Gott lässt sich nicht spotten!* (Gal 6,7). Eine protestantische Positionierung zum Thema Blasphemie, in: Thomas Laubach (ed.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg: Herder, 2013, 59-74, 67; Thomas Laubach, *Blasphemie als moralische Kategorie. Theologisch-ethische Aspekte des Blasphemiediskurses*, in: Thomas Laubach und Konstantin Lindner, *Blasphemie – lächerlicher Glaube? Ein wiederkehrendes Phänomen im Diskurs* (Bamberger Theologisches Forum 15), Berlin: LIT-Verlag, 2014, 67-88, 75.

⁸ As reproduced in Laubach, *Gotteslästerung*, 53.

⁹ Per Laubach with reference to Cabantous (ibid.). Translations from German here and in other places by Jared M. Wenyel.

¹⁰ Cf. ibid.

¹¹ This differentiation is emphasized in e.g. Barbara Rox, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat? (Jus ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht 101)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 15.

Early Church

In the Roman Empire blasphemy was considered a serious crime. This can be seen on the one hand in the harshness with which early Christians were persecuted under accusation of blasphemy. On the other hand this can be seen in the way that Christians themselves after the Constantinian shift dealt with blasphemy and paganism through the means of State power.¹² A further witness to the handling of blasphemy at that time is in amendment 77 of the Codex Justinianus (538 AD). In this the punishment for blasphemy is death.¹³ This was based on the understanding that God punishes blasphemy with calamities such as famine, earthquakes, or plagues¹⁴ – consequences which had to be avoided at all cost for the protection of the community.

Middle Ages

The provisions of the Codex Justinianus had such wide impact that it can be referred to as the “model for all subsequent blasphemy bans”¹⁵. Accordingly, throughout the Middle Ages blasphemy was penalized out of fear of punishment from God. In this penalization was understood to be a common

¹² Cf. Schroeter-Wittke, Gott, 65.

¹³ On this see Hans Michael Heinig, *Muss/darf/soll das Recht vor Religionsbeschimpfungen schützen?*, [originally for the not yet published anthology: Michael Moxter und Christian Polke (ed.), *Blasphemie – Negation des Göttlichen und Lust am Frevel*], available online at https://www.uni-goettingen.de/de/document/download/60f9bc664f77a6ffca3d9cd41cd7ab1.pdf/Heinig_Religionsbeschimpfung.pdf (last accessed on 15 Jun 2021), 1-13, 1.

¹⁴ Cf. Rox, Schutz, 17.

¹⁵ Cf. *ibid.*

task of both church and state. While the church was responsible for deciding whether blasphemy was the case and who the perpetrator was, it was the task of the state to carry out punishment. The church’s involvement made sense for religious reasons, the state’s because of the feared dire consequences for the society if blasphemy wasn’t punished.¹⁶ Newer historical research sees “the 13th century as the birth point of the crime of blasphemy”¹⁷. At this time there was an intense study within the theological world regarding verbal sins. Only after this was clearly defined and categorized could the state extend its legal jurisdiction and define specific elements of the crime. After the Diet of Worms in 1495 the first empire-wide regulation against blasphemy was established.¹⁸

Reformation

In contrast to the Roman Catholic Church, for which both a church and state punishment against blasphemy remained thinkable, reformers such as Luther and Melanchthon recognized the role of the church in legal matters only as far “as God’s direct command extends”¹⁹. Regarding public blasphemy the consequence was that the role of the church consisted of and was limited to recognizing that someone by committing blasphemy had separated them-

¹⁶ Cf. *ibid.* 19.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ For more detail *ibid.* 19-20.

¹⁹ According to Werner Schilling, *Gotteslästerung strafbar? Religionswissenschaftliche, theologische und juristische Studie zum Begriff der Gotteslästerung und zur Würdigung von Religionsschutznormen im Strafgesetz*, München: Claudius-Verlag, 88.

selves from the church and therefore was no longer allowed to participate in Holy Communion.²⁰ Also Calvin who saw within the church a difference between the responsibility for teaching and ruling roles came to the conclusion that serious public sins such as blasphemy could be punished with expulsion from the congregation.²¹

The question whether public blasphemy could further be punished legally from a worldly standpoint cannot be clearly answered on the basis of reformation confessions.²² However, from legal records from the Reformation era it is clear that for the state at that time, alongside of provocative statements, also immoral living and the expression of religious questions could be determined to be blasphemy. The punishment ranged from physical punishments to fines and even the seldom practiced death penalty.²³

From this handling of *public* blasphemy it must be clearly differentiated how the reformers *fundamentally* understood the term blasphemy. This was in no way limited to especially severe offenses, but rather was quite comprehensive. For the reformers it included every form of sin, heresy, and hypocrisy. For them blasphemy meant as Werner Schilling so pointedly described, "the serious fundamental failure of human existence in the sense of opposition to God as faithlessness"²⁴. As such

²⁰ Cf. *ibid.*

²¹ See *ibid.* 88-89.

²² For more detail *ibid.* 50-51.

²³ See Francisca Loetz, Blasphemy. B. Medieval Times and Reformation Era, in: Encyclopaedia of the Bible and its Reception, 117-120, here 118-119.

²⁴ According to Schilling *ibid.* 48.

blasphemy could only be overcome spiritually through forgiveness of sins.

Enlightenment

The development of civil liberties during the period of Enlightenment brought decisive changes for the handling of blasphemy. Through the freedom of opinion citizens could now with the protection of the state express reasonable criticism of religious institutions without facing the accusation of blasphemy and its respective punishment.²⁵ The close cooperation of the church (especially the Catholic church) and the state in dealing with blasphemy crimes could now no longer be continued in the same intensity. Although the state continued to punish blasphemy, it justified its activities differently. While previously relying on the transcendent argumentation of the church that the punishment of blasphemy was necessary to protect and defend the glory of God, now only secular aspects could serve as the foundation of state intervention. It was no longer the divine which was to be protected but religion.²⁶ Its protection was in the interest of the state for various reasons: first, because public peace could only be protected when members of various religions avoid mutual provocation; second, because religiosity of citizens generally supports loyalty to the state and therefore provides a fundamental contribution to the functioning of a society; third, because blasphemy not only defames the divinity but also its

²⁵ Cf. Gässlein, *Recht*, 10.

²⁶ Cf. *ibid.* 19.

followers and therefore injures human honor.²⁷

This reversal in the basis of state intervention against blasphemy was gradually reflected in legislation. Blasphemy no longer required the death penalty, but, if at all, a comparatively mild punishment, such as up to 3 years in prison.²⁸ In 1848 for the first time the vague phrase “injury of religious feeling” was introduced for the penalty of blasphemy – a formulation which found its way in 1871 into the criminal code of the German empire and remained there until the legal reform of 1969.²⁹

20th Century and present

Through this reform the term blasphemy was definitively eliminated from §166 of the German criminal code (Strafgesetzbuch/StGB).³⁰ Neither religion itself or the religious feelings of its followers were seen to be worthy of protection. The only good to be protected was now the public peace.³¹ This change was brought about by the pluralization of society: in the coexistence of different religions which understood blasphemy very differently the special protection of the Christian religion possessed in the previously primarily Christian society was no longer justifiable.³² Instead the legal provisions were meant to protect the peaceful coexistence of all religions. Because §130 and §185 of the StGB protected citizens

²⁷ Laid out in more detail in Rox, Schutz, 21-22.

²⁸ Cf. *ibid.* 22-23.

²⁹ Cf. *ibid.* 23.

³⁰ Cf. *ibid.* 23-24.

³¹ According to Schroeter-Wittke, Gott, 67-68.

³² Cf. *ibid.* 69.

from hate speech and insult and §166 of the StGB is rarely implemented in practice,³³ the latter is increasingly seen to be useless so that the demands for deletion without substitution continue to increase. In this the problem of blasphemy itself would not be completely eliminated, but it would be removed from the legal context.

3. Biblical Theological Orientation

To respond to blasphemous circumstances is, as our historical overview has shown, a challenge that human beings have been faced with since time immemorial. Christians can find decisive references for handling blasphemy in the Bible:

3.1 The holiness of God

“Whoever blasphemes the name of the Lord shall surely be put to death.” Statements such as these from Leviticus 3:16 clearly communicate that the human being should not be thoughtless or frivolous when it comes to the sphere of the divine. With the threat of penalty which among other things can also be found in the Ten Commandments,³⁴ God makes this unequivocally clear. Since the use of the divine name according to Laubach is also always an expression of relationship,³⁵ the ban on blasphemy is ultimately also the ques-

³³ Cf. *ibid.* 69-70; Heinig, Religionsbeschimpfungen, 2.

³⁴ “for the Lord will not acquit anyone who misuses his name.” (Ex 20:7).

³⁵ According to Laubach, *Der lächerliche Glaube. Ethische Aspekte der Blasphemie*, in: Ders. (ed.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, Freiburg: Herder, 2013, 109-125, here 115.

tion of a right relationship between God and the human being. The danger of blasphemy is therefore in principle always present when the profane, as in the human being, in some way enters into the realm of the holy, meaning the realm of God (see definition under 2.1). Both the way in which the human being approaches God as well as the way he speaks about him must be true to the being of God as has been revealed to the believer. And this being is fundamentally based in holiness (cf. Lev 19:3; Ps 99:9; Is 6:3; Hos 11:9; Lk 1:49; 1Pet 1:15).

The priestly system of the Old Testament differentiates between four categories: holy, profane, clean and unclean. With this various constellations are conceivable. For example, profane things can be clean or unclean. Clean things can also be profane or holy. As Rabbi Jacob Milgrom expands upon, the only combination that is incompatible is the holy with the unclean.³⁶ When God reveals himself to humanity to be holy he also indicates his absolute purity. With this he on the one hand expresses something about himself. On the other hand, there are consequences from this for the relationship between God and the humanity since “the holy may never come in contact with the unclean”³⁷. For this reason, the human being made impure by sin can not survive the presence of God (cf. Ex 33:20; Rom 3:23). The categorical difference between holy creator and unholy crea-

³⁶ For more detail Jacob Milgrom, *Heilig und profan. II. Altes Testament*, in: RGG 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000⁴, 1530-1532, v.a. 1530.

³⁷ *Ibid.*

ture³⁸ must, based on the holiness of God, have the elimination of the human being as the unclean as a consequence. This is shown by the fact that God not only demands death for certain offenses such as blasphemy of his name (see above), but also for human sinfulness in general (cf. Gen 2:17; Rom 5:12). The fact that God does not immediately execute punishment is alone due to his grace (cf. Lam 3:22). As a consequence, every appropriate relationship between God and the human being – in so much as is even possible – and all speech of humanity regarding God must come from a deep awareness of his holiness and grace in absolute respect before God.³⁹

In this context it becomes clear what a human being dares to do when he knowingly blasphemes the name of God. He not only is guilty of omission in that he denies God glory and respect which is due to him as the majestic holy one and only, but he also actively attacks the glory of God by dragging his name through the dirt.

3.2 The Humility of God in Jesus Christ

At the center of the gospel is the message that God became man in Jesus Christ. This means: the triune God decided to unite himself as a holy God in the deepest way possible to profane humanity in the Son Jesus Christ. Paul describes this such that the Son renounced all his rights and became one of us – a human being (Phil 2:6ff.).

³⁸ Cf. George Hunsinger, *Heilig und profan. V. Dogmatisch*, in: RGG 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000⁴, 1534-1537, here 1535.

³⁹ Cf. *ibid.*

Holiness distances itself, but love creates communion. In this love which is condescending to the human level God gives himself to contact with the unclean.

This decision has immense consequences:

1. As Jürgen Bründl correctly shows, God enters knowingly into the realm of the potentially blasphemous in the incarnation. On the one hand, because his self-abasement itself paradoxically possesses blasphemous traits, in that God – and therein lies the difference to the usual concepts of blasphemy – now himself breaks through the boundary between holy and profane.⁴⁰ This carries the consequence that human beings such as the pharisees and scribes consider themselves to be injured in their religious feelings and later accuse Jesus of endangering public peace (cf. Lk 23:1-2; Joh 19:12).⁴¹

On the other hand, Thomas Laubach has impressively shown how God through incarnation in Jesus Christ in complete humility submits to the blasphemy and enmity of human beings. Thus Jesus in his life is rejected and condemned (cf. Lk 4:28-30; Mt 13:57). Humanity fail to recognize his divinity and accuse him who is truly God of blasphemy (cf. Mt 13:55-56; Mk 14:61-64). Jesus is laughed at by human beings, spit on, and executed on the cross like a criminal (cf. Mk 14:65; 15:16-32). Not least because of this does faith in this God who became man and ultimately died on the cross have some-

thing foolish and laughable about it (cf. 1 Cor 1:23).⁴²

2. The incarnation of God achieves in death on the cross the deepest point of humility, but is not yet complete. In Jesus' resurrection from the dead God justifies himself before humanity. With his resurrection Jesus returns the accusation of blasphemy as unfounded and demonstrates his true divinity. With this he speaks judgement for all who did not believe his words. God himself stands up for his glory. This he proved through his resurrection and also announces for the future: when Jesus returns he will judge the living and the dead (cf. Joh 12:48; 2 Tim 4:1; Rev 11:18). Jesus himself according to Hebrews will pronounce judgement over everyone "who has trampled underfoot the Son of God" (Heb 10:29).

3. Moreover, the incarnation of God has far-reaching consequences for the human being, because God, the holy one, becomes profane to make the profane holy.⁴³ With this God makes the impossible possible: he surmounts the unsurmountable chasm between his holiness and the uncleanness of humanity by allowing humanity to take part in his holiness through his substitutionary death on the cross. He undertakes – as formulated by the American theologian George Hunsinger – this "act of endless grace (...), to undo the irrevocable destruction of the human being"⁴⁴. Through his own incarnation God transforms himself for the believer from judge who condemns to a judge

⁴⁰ According to Jürgen Bründl, *Blasphemische Offenbarung. Oder: Was heißt „gut“ reden von Gott?*, in: Laubach (Hrsg.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube?*, 89-107, here 101-102.

⁴¹ Cf. *ibid.* 101.

⁴² Laid out in more detail in Laubach, *Glaube*, 120-122.

⁴³ According to Hunsinger, *Heilig*, 1536.

⁴⁴ Cf. *ibid.*

who justifies (cf. the argumentation of Paul in Romans 8:30-34).

3.3 The veneration of God in the church of Jesus Christ

The only appropriate reaction of humanity to the simultaneousness of God's humanity and incarnation is the worship of this God. Therefore, believers are called to live for the praise of his glory (cf. Eph 1:11-14). This happens on the one hand through believers gathering in churches to worship God together in services (cf. Acts 2:46-47). On the other hand, the worship of God is expressed in the daily life of the believer in which they live in a way that glorifies God (cf. Rom 12:1-2; Jam 1:27). This requires both a godly behavior in all areas of life as well as the readiness to confess God as the holy one and incarnate (cf. 1 Pet 3:15).

4. Blasphemy and Society: Socio-ethical Reflection

When a case of blasphemy is present, both state and society – Christians included – are challenged to react in some way. How should this reaction look like based on previous reflections?

4.1 The role of the state

The topic of blasphemy presents a row of challenges to a modern, secular state. The first question is whether blasphemous circumstances are even within the responsibility of the state. Some things support this, others do not:

One of the central responsibilities of the state is the protection of domestic peace, security, and order. If a blasphemous circumstance is capable of endangering these values then it would

be negligent if the state does not intervene. This right is provided for in §166 (StGB).

Additionally, the modern state guarantees its citizens various foundational freedoms, including protection of their human dignity and the right to freedom of religion. In dealing with blasphemy this means: if a believing person sees himself to be denied human dignity through blasphemous expressions or to be hindered in the free practice of one's religion then he can turn to the state and call upon its obligation to provide security.⁴⁵

Simultaneously, the blasphemer can call upon the state. For the protection of the freedom of the individual before violations of public power include protection of right to free speech, freedom of arts, and freedom of the press.⁴⁶ This protects blasphemous expressions. This is not only good from the view of the blasphemer. If the state is allowed to interfere with the freedoms of its citizens due to blasphemy, then it can use the accusation of blasphemy to eliminate any unwelcome opinions (as is the case in many states to this day).⁴⁷

Proponents of the view that the state should not be given any authority in cases of blasphemy – for example the lawyer Barbara Rox – advocate accordingly for the elimination of §166 StGB.

⁴⁵ Cf. Heinig, Religionsbeschimpfungen, 5-6.

⁴⁶ Similarly, see Josef Isensee, Grundrechtliche Freiheit zur Gotteslästerung?, in: Laumann und Lindner (Hrsg.), Blasphemie – lächerlicher Glaube?, 37-56, 47-49; Josef Berkmann, Von der Blasphemie zur „hate speech“? Die Wiederkehr der Religionsdelikte in einer religiös pluralen Welt (Aus Religion und Recht, 13), Berlin 2009, 94.

⁴⁷ According to Laubach, Blasphemie, 77-80.

Alongside of the argument that other paragraphs protect citizens well enough from blasphemy (see above), she refers to the problem which is associated with the criteria of endangering public peace. Whether an action applies as endangering the peace is ultimately dependent upon the reaction of the person who feels attacked by the blasphemy. In this way §166 StGB gives privilege in regard to state protection to those who react sensitively and with violence to blasphemy, while the peaceful cannot call upon this norm of protection.⁴⁸

Without going into further detail regarding the difficult question of the proper handling of the state in the tension between freedom of religion and opinion,⁴⁹ it can be determined that blasphemous circumstances generally do not fall in the responsibility of the state, because in the secular state the religious and worldly sphere are to be separated and blasphemy towards God does not present a threat to the state.⁵⁰ If blasphemy does not lead to the state being threatened in its foundation of existence – whether because public peace is threatened or free intellectual discourse is no longer possible –, accord-

⁴⁸ See Barbara Rox, *Blasphemie im Spannungsverhältnis zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit?*, in: Laubach (Hrsg.), *Kann man Gott beleidigen?*, Freiburg 2013, 161-177, 174; Ludwig Schick, *Blasphemie und der Glaube*, in: Laubach (ed.), *Blasphemie – lächerlicher Glaube?*, 11-23, 21.

⁴⁹ Laid out e.g. in Christian Hillgruber, *Blasphemie*, in: *Kirche und Recht* 1/2013, 1-7, especially 2-4; Ingeborg Gabriel and Irene Klissenbauer, *Klagen gegen Blasphemie? Zum schwierigen Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit*, in: Laubach (ed.), *Kann man Gott beleidigen?*, 179-191.

⁵⁰ Cf. Rox, *Schutz*, 13.

ing to Christian Hillgruber, professor of constitutional law, it is not in the interest of the state to intervene.⁵¹

This produces two challenges. On the one hand, the boundary of when circumstances are even able to be considered blasphemous are hard to define, because, among other things, personal perception as well as the intended, but not always clearly interpretable, message of the artist play a role.⁵² On the other hand, the state must determine in individual cases whether its intervention is really required and justified or not.

The Roman Catholic canonist Burkhard Josef Berkmann writes: “Seen as a whole, the axis of possible state regulations has three sections: on one end is that which should be banned and punished by the state to not injure religious freedom. On the other end is what the state may not ban in order to not injure freedom of opinion. In the middle is the margin of discretion of the lawgiver.”⁵³

4.2 *The role of society*

Independent of the intervention of the state is also the question for society how it can respond appropriately to blasphemy. As shown by the historical overview, blasphemy was never only a question for theology.⁵⁴ Due to its moral and social aspects, blasphemous cir-

⁵¹ See Hillgruber, *Blasphemie*, 4-7.

⁵² According to Reinhold Zwick, *Anstößige Bilder. Aspekte des Blasphemischen im Film*, in: Laubach (Hrsg.), *Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemie-Debatte*, 129-142, v.a. 129-131; Gabriel, *Klagen*, 184-185.

⁵³ Berkmann, *Blasphemie*, 94.

⁵⁴ Also according to Laubach, *Gotteslästerung*, 65.

cumstances were always relevant for the whole society. In ancient times as well as in the Middle Ages, because society feared the consequences of divine wrath; later, because it saw peaceful co-existence and stability of society to be endangered by blasphemy. For today's society the main challenge raised for peaceful co-existence, as stressed by Berkmann is that different religions encounter each other more often and more directly than before, so that blasphemy increasingly becomes a topic of inter-religious relations.⁵⁵

Our modern society lives primarily from freedoms enjoyed by every individual. The fact that these rights can not be easily infringed is a high value. At the same time, with these rights comes also the responsibility that these rights be utilized in way that is tolerant and respectful to one's surroundings.⁵⁶ Our state entrusts its citizens to be both capable and prepared for freedom, as stressed by Rox.⁵⁷

In interacting with blasphemy this has the consequence that both the legitimate and excessive satirical criticism of the religious is covered by the freedom of opinion, expression, and the press.⁵⁸ This freedom serves both the autonomy of the individual as well as the development of society, in so far as it encourages public discourse.⁵⁹

For all freedom it is in the interest of society that also religious interactions occur constructively. This is only successful if all involved show their capability and willingness for freedom

by respecting the freedom of those with whom they differ. Therefore, Laubach is right when he demands from believers that they allow and endure critique of their religion and simultaneously demand respect of the religious freedom of believers and to not be excluded through making them contemptible or pushing them to the edge of society.⁶⁰ Furthermore, citizens who live in a free state should assume a minimum level of mutual respect so that they maintain a certain amount of tact and ethos in interacting with faith and avoid tastelessness.⁶¹

A state can expect this attitude from its citizens but can not force it from above.⁶² In blasphemy controversies Rox therefore correctly sees it as the role of civil society members to advocate for a good societal atmosphere from below by critically watching the interaction and demanding the maintenance of basic rules of decency in interacting with each other.⁶³

Thus it is to be concluded: "The frustration of freedom can not be eliminated without damaging freedom itself."⁶⁴ Therefore, our multicultural society is challenged to take tensions due to blasphemy seriously and endure them⁶⁵ while also advocating for a respectful co-existence.

⁵⁵ Cf. Berkmann, *Blasphemie*, 16.

⁵⁶ Cf. Gabriel, *Klagen*, 184-185.

⁵⁷ See Rox, *Spannungsverhältnis*, 175-176.

⁵⁸ Cf. *ibid.* 162-163.

⁵⁹ Similarly *ibid.* 173.

⁶⁰ Cf. Laubach, *Blasphemie*, 85.

⁶¹ In this sense also Isensee, *Freiheit*, 54; Laubach, *Blasphemie*, 86.

⁶² Cf. Isensee, *Freiheit*, 54.

⁶³ See Rox, *Spannungsverhältnis*, 175-176.

⁶⁴ Isensee, *Freiheit*, 53.

⁶⁵ This is demanded by e.g. Schroeter-Wittke, *Gott*, 70.

4.3 The attitude of Christians in the discussion regarding blasphemy

Blasphemous expressions regarding the Christian faith effect in a special way those who understand themselves to be serious Christians. To appropriately interact with blasphemy is therefore more difficult than for society in general.

The Christian faith informs us to not be surprised by the reality of blasphemy. The Bible itself points to the fact that opinions will sharply differ regarding Jesus (cf 1 Cor 2:1-16).⁶⁶ In a fallen world marked by sin there will always be various attempts to make faith in a holy God contemptible. Christians can respond to this actively or passively.

The passive reaction consists of, as the word “passive = enduring” implies, simply enduring the mocking of their faith and the incurring injury of their religious feelings. It conforms to the teaching of Jesus when Christians respond peacefully and avoid violence when dealing with blasphemous attacks (cf. Mt 5:1-12; Acts 17:32-33). This is made possible by the conviction that people do not have to defend God who himself stands up for his honor (see above). This consciousness that in the blasphemy debate it is ultimately not about God, “but about people; about people for whom it of course is about

⁶⁶ Cf. Johanna Haberer, Grenzen der Toleranz? Theologische Anmerkungen zu „Blasphemie“ als einem medialen Phänomen, in: Laubach und Lindner (ed.), Blasphemie – lächerlicher Glaube?, 25-36, especially 35-36.

God”⁶⁷, as stated by the Catholic philosopher Robert Spaemann, is foundational to be able to react appropriately to blasphemy.

This appropriate reaction consists alongside of enduring also of Christians continuing to confess their faith and live it out – both in services as well as through a Christian life style in daily living, by which some critique can be shown to be unfounded (cf. 1 Pet 3:15-16: “but in your hearts sanctify Christ as Lord. Always be ready to make your defense to anyone who demands from you an accounting for the hope that is in you; yet do it with gentleness and reverence. Keep your conscience clear, so that, when you are maligned, those who abuse you for your good conduct in Christ may be put to shame.”).

However, Christian interaction with blasphemy is not limited to this passive behavior. For theological as well as societal reasons it can be called for to actively oppose blasphemous attacks:

Theologically it is required by the holiness of God that human beings behave respectfully towards God. Where this is not the case, Christians have the right and responsibility to warn of the consequences as the New Testament communicates: “Do not be deceived; God is not mocked, for you reap whatever you sow.” (Gal 6:7). God is not ambivalent to how his name is handled. Such warnings are aimed towards repentance and change of human behav-

⁶⁷ Robert Spaemann, Beleidigung Gottes oder der Gläubigen, in: FAZ (25 Jul 2012), available online at: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/robert-spaemann-zur-blasphemie-debatte-beleidigung-gottes-oder-der-glaebigen-11831612-p1.html> (last accessed on 18 Jul 2019).

ior.⁶⁸ Both love of God as well as love for human beings cannot leave Christians to react indifferently towards blasphemy.

Furthermore, Christians do an important service when they provide warnings in cases of blasphemy. For the “liberal, secularized state lives by prerequisites which it cannot guarantee itself” (the so-called Böckenförde dilemma) and to which the Christian faith fundamentally belongs. If state and society tolerate every form of blasphemy without limits, it is supporting the erosion of its own basis of existence. To provide a reminder that neither state nor society can be interested in this is an essential responsibility of Christians when interacting with blasphemy.⁶⁹

5. Conclusion

From a Christian perspective there must be a differentiation between blasphemy towards God and denunciation of human beings.⁷⁰ While there is no need for a law regarding blasphemy towards God, because God himself stands up for his honor, rules and boundaries are necessary for the mocking of human beings. How exactly this is defined must be worked out in a case by case basis. Ultimately it can be determined that the possibilities of state intervention in dealing with blasphemy in a modern free state are limited for good reasons. Society and especially Christians are, however, challenged to advocate for a good and respectful co-existence which maintains a respectful interaction regardless of different posi-

tions. The following aspects can serve as a guideline for Christians in dealing with the tension of blasphemy:

1. The primary responsibility of Christians in dealing with blasphemy is not to fight blasphemy or defend God, but rather to live out in a positive sense what it means to honor God.

2. If Christians consider themselves to be injured by blasphemy in their religious feelings it is helpful to not be silent regarding this injury but to learn to express this in an atmosphere of respect and consideration. “Such learning is the only sensible possibility for Christian piety in dealing with blasphemy.”⁷¹

3. In the case of blasphemy it should be ultima ratio to take legal action. On the one hand, the question of blasphemy should do not be dealt with on a legal level if possible, but rather discussed in civil society. On the other hand, – and this factor may not be underestimated – legal action provides unnecessary public attention for the blasphemy.⁷² Christians should not be eager to see themselves as victims because of the defacement and mocking of their faith when they are encouraged many times in the Bible (i.a. in 1 Cor 15:57) to place their whole faith in God and his victory in Jesus Christ.

⁶⁸ Cf. Gabriel, Klagen, 190.

⁶⁹ As demanded by e.g. Spaemann, Beleidigung; Isensee, Freiheit, 52-53.

⁷⁰ Cf. Schick, Blasphemie, 21-22.

⁷¹ Schroeter-Wittke, Gott, 72.

⁷² Cf. Gabriel, Klagen, 187-190.

Rezension / Book Review

Daniel Philpott, *Religious Freedom in Islam. The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today*, New York: Oxford University Press, 2019, 305 S., gebunden 27,00 €

Zu Beginn seines Buches beklagt Philpott, Professor für Politikwissenschaft an der katholischen Privatuniversität Notre Dame, einen regelrechten Kulturkrieg im Westen um den Islam, in dem sich Islamskeptiker und Islampluralisten gegenüberstehen und jeweils zu wenig auf die berechtigten Anfragen und Argumente der anderen Seite eingehen. Erstere sind überzeugt, dass der Islam von seinem Wesen her zu Gewalt und Unterdrückung neigt und grundsätzlich unvereinbar mit Freiheit und Demokratie ist. Letztere halten dagegen und betonen immer wieder die Diversität innerhalb des Islam und die Mit-Verantwortung des Westens für die Radikalisierung einzelner extremistischer Gruppen. Philpott will zur Versachlichung der Debatte beitragen und die Frage nach den besseren Argumenten anhand des für ihn zentralen Kriteriums der Religionsfreiheit (im Folgenden RF) untersuchen.

Im ersten Kapitel legt der Autor zunächst eine Verteidigung der RF als universales Menschenrecht vor, das zudem noch wesentlich zu Frieden, Demokratie, ökonomischer Entwicklung und der Reduzierung von Gewalt und Terrorismus beitragen könnte. Damit widerspricht er denen, die die RF als historisch bedingtes Produkt einer bestimmten Kultur betrachten und dem modernen Westen vorwerfen,

nicht-westlichen Völkern die eigenen Werte aufzwingen und mit Hilfe der RF die eigene moralische Überlegenheit gegenüber dem Islam manifestieren zu wollen.

Einerseits gibt der Autor in seiner Analyse den Islamskeptikern Recht, wenn es um den Stand heutiger RF in der islamischen Welt aus einer „satellite view“ (S. xii) geht. Denn von 47 Staaten mit einer muslimischen Mehrheit weisen fast drei Viertel (36) ein hohes oder sehr hohes Maß an religiöser Unterdrückung auf. Andererseits wird das Bild aus Sicht des Autors deutlich vielschichtiger, wenn man näher heranzoomt. Immerhin gab es vor der Arabellion elf Staaten, die Philpott unter anderem auf der Grundlage einer Studie des Pew Research Centers von 2009 als „religiös frei“ bezeichnet. Ihnen stehen zum einen 15 „säkular repressive“ Staaten und zum anderen 21 „religiös repressive“ Staaten gegenüber.

Das zweite Kapitel konzentriert sich auf die elf „religiös freien“ Staaten, die für Philpott die grundsätzliche Möglichkeit der RF im muslimischen Mehrheitskontext belegen. Neben Albanien, Kosovo, Libanon und Djibouti [nach Philpott seit einigen Jahren deutlich repressiver] bezieht sich der Autor hier vor allem auf sieben Staaten in Westafrika (Senegal, Mali, Niger, Guinea, Burkina Faso, Sierra Leone und Gambia). Dort gibt es ausdrückliche verfassungsmäßige Garantien der RF, keine Apostasie und Blasphemie-Gesetze und u.a. keine religiösen Tests für öffentliche Ämter. Da das muslimische Westafrika zu den religiösesten Weltregio-

nen zählt, konstatiert Philpott, dass es nicht trotz, sondern aufgrund einer bestimmten Form der Religion ein hohes Maß an Freiheit aufweist. Diese „Kultur der interreligiösen Harmonie“ (S. 63) habe sich auch gegenüber durchaus vorhandenen (teils gewaltsamen) Spannungen zwischen den Religionen als widerstandsfähig erwiesen. Eine prägende Rolle spielte dabei nach seiner Analyse neben dem Sufismus und der spezifischen islamischen Ausbreitung durch Händler und Lehrer (nicht durch Eroberung wie im Mittleren Osten und Nord-Afrika) die relativ große RF auch in der Zeit der Kolonialherrschaft – ein „positiver Säkularismus“ und eine „gesunde Trennung zwischen Staat und Religion“, die die Autorität der Religion grundsätzlich respektiert.

Im dritten Kapitel widmet sich Philpott den 15 „säkular-repressiven“ Staaten der islamischen Welt. Das „Narrativ des säkularen Nationalismus“ (S. 78), nach dem die als irrational und rückschrittlich wahrgenommene Religion auf dem Wege der umfassenden Modernisierung des Nationalstaates gezähmt werden muss, entwickelte sich demnach Mitte des 20. Jahrhunderts zum bestimmenden Ideal in zahlreichen muslimischen Mehrheitsstaaten. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor der Türkei, wobei die verstärkte Islamisierungspolitik unter Erdogans AKP seit 2011 viel zu wenig Beachtung findet. Als weitere Beispiele werden Ägypten, Libyen, Marokko, Jordanien, Syrien und Algerien sowie der Iran (bis zur islamischen Revolution 1979), der Irak (bis zum Sturz von Saddam Hussein 2003), Indonesien unter dem Diktator Suharto (1967-1998) und die ehemaligen zentralasiatischen Sowjet-Republiken genannt. Philpott spricht

in diesem Kontext von einem religionsfeindlichen „negativen Säkularismus“, dessen Prototyp für ihn die Französische Revolution von 1789 mit ihrer antiklerikalen Agenda ist.

Der Autor zeigt sehr gut auf, dass die autoritären Herrscher innerhalb der islamischen Welt nicht die Auslöschung der Religion propagieren, sondern vielmehr eine „moderate Version des Islam“ (S. 82) etablieren, indem sie u.a. Moscheen, Schulen, Seminare und Universitäten streng kontrollieren und Vertreter eines traditionelleren oder radikaleren Islam als „Staatsfeinde“ unterdrücken. Solche Staaten sind folglich „weder vollkommen irreligiös noch rein westlich noch vollkommen unislamisch“ (S. 82). Der Bevölkerung werde suggeriert, nur zwischen den herrschenden Regimen und Gruppen wie der Muslimbruderschaft wählen zu können. Insofern ist dem Autor einerseits zuzustimmen, dass die derzeitige Unterdrückung der RF in der islamischen Welt keineswegs in allen Fällen notwendigerweise im Islam selbst begründet ist. Andererseits könnte man angesichts der häufig anzutreffenden Mischung aus säkular und religiös repressiven Elementen genauer untersuchen, inwiefern vorherrschende islamische Konzepte die Bereitschaft des religiösen Establishments zur Kooperation mit säkular-repressiven Regimen begünstigen.

Im vierten Kapitel lenkt der Autor den Blick auf die Mehrheit der 21 muslimischen Mehrheitsstaaten (u.a. Afghanistan, Iran, Malaysia, Pakistan und Saudi-Arabien), die er dem religiös-repressiven Spektrum zuordnet. Hier sieht er eine politische Theologie des Islamismus wirksam, die darauf abzielt, Staat und Gesellschaft nach streng is-

lamischen Vorstellungen zu regulieren – notfalls mit Zwang und brutaler Gewalt gegen religiöse Minderheiten. Zu ihren Restriktionswerkzeugen zählt Philpott unter anderem verfassungsmäßige Klauseln, die den Islam als Staatsreligion bezeichnen und Gesetze im Widerspruch zum Islam für ungültig erklären – zudem Blasphemie- und Apostasiegesetze, mit deren Hilfe auch islamische Sondergruppen wie die Ahmadiyya in Pakistan und die Bahai im Iran zu rechtlosen Apostaten erklärt werden können.

Für die Islamskeptiker stehen diese Länder für den „wahren Islam“. Philpott mahnt hier jedoch zu stärkerer Differenzierung. Auch er will den Islamismus und seine Militanz ausdrücklich nicht als bloße Folge von Armut und wirtschaftlicher Unterentwicklung abtun, ihre Ursachen aber auch nicht ausschließlich in den islamischen Grundlagentexten suchen. Vielmehr seien islamistische Staaten „Produkte der Moderne“ (S. 147) – eine Folge der ideologischen Auseinandersetzung mit der inneren Schwäche in einer Zeit äußerer Bedrohung durch den westlichen Kolonialismus. Dass der saudische Wahhabismus hier eine bemerkenswerte Ausnahme darstellt, erwähnt Philpott seltensamerweise nur beiläufig. Gerade hier zeigt sich aber, dass es eine intolerante und militante Lesart der islamischen Geschichte und Quellen durchaus auch vor und unabhängig von der Konfrontation mit dem Westen gegeben hat.

Im fünften Kapitel zeigt sich der Autor überzeugt, dass die fehlende RF neben anderen Faktoren wie der ökonomischen Entwicklung beim vorerst gescheiterten Versuch eines Systemwechsels in den meisten Ländern des sog. Arabischen Frühlings eine ent-

scheidende Rolle gespielt hat. In vielen Ländern wie Ägypten, Libyen und Syrien kam es im Zuge des Erhalts- bzw. der Rückgewinnung der Macht durch die alten Regime zu einer zunehmenden Polarisierung „zwischen den säkular und religiös repressiven Kräften“ (S. 163) einschließlich gegenseitiger Provokationen zu militanten Aktionen, die wiederum Demokratie und RF untergruben. In Ägypten trieben Mursis islamistische Signale die Menschen zu Protesten auf die Straße, so dass die Armee einen Vorwand fand, um die Macht wieder gewaltsam an sich zu reißen. Hoffnungsvoller blickt Philpott nach Tunesien, wo die an-Nahda-Bewegung nach seiner Überzeugung einen wichtigen Beitrag zur Stabilisierung der Demokratie geleistet hat, indem sie ihre islamische Gesellschaftsvision (anders als die ägyptische Muslimbruderschaft) zunehmend mit einer Ausweitung von RF verbunden hat.

Im sechsten Kapitel blickt der Autor nach vorn und identifiziert „Sieben Saaten der Freiheit“, mit denen eine volle RF in islamischen Ländern in der Zukunft realisiert werden könnte. Zu diesen Saaten der Freiheit zählt er unter anderem die vielzitierte Sure 2,256: „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ Philpott ist sich zugleich bewusst, dass der Vers die meisten Rechtsgelehrten nicht davon abgehalten hat, den Abfall vom Islam mit der Todesstrafe zu belegen, und dass nicht wenige Ausleger davon ausgingen, dass diese und andere Verse durch spätere Gewalt legitimierende Koranverse abrogiert bzw. aufgehoben worden seien. Eine zweite Saat erkennt der Autor im Lebenslauf des Propheten Muhammad, wobei er zu bedenken gilt, dass sich der „wahre Test“ (S. 183) nicht auf den mekkani-

schen Minderheitenkontext, sondern auf seine Zeit als politischer und militärischer Führer in Medina beziehen müsse. Hier bietet sich dem Autor ein ambivalentes Bild – begrenzte Toleranz für religiöse Minderheiten einerseits, Episoden der Eroberung und der Unterwerfung oder Exekution von Gegnern andererseits. Philpott beschreibt den Kampf um die Deutungshoheit bezüglich dieses ambivalenten Erbes, ohne eine wichtige Schlussfolgerung zu ziehen: Solange Kritik an einzelnen überlieferten Aussprüchen und Handlungen Muhammads tabuisiert wird, stellt sein Beispiel, seine Sunna, immer auch eine Saat der Unfreiheit und für islamistische Gruppen eine Rechtfertigungsgrundlage für ihre religiöse Repressionspolitik dar.

Auch für weitere „Saaten der Freiheit“ (Geschichte muslimischer Toleranz gegenüber Nicht-Muslimen, liberaler Islam, zeitgenössische Verfechter der RF, bereits vorhandene rechtliche und institutionelle Verankerungen der RF) gilt: Wo Islamskeptiker ein halb leeres Glas sehen, sieht Philpott ein halb volles. Das wird schließlich auch in seiner letzten „Saat der Freiheit“ deutlich: der Differenzierung zwischen religiösen und temporären Autoritäten über weite Strecken der islamischen Geschichte. Dass gerade die Gründungsphase des Islam zu den wenigen Ausnahmen zählt, macht es Verfechtern einer noch robusteren Trennung von Staat und Religion nicht einfacher.

Wie solche „Saaten der Freiheit“ zur Versöhnung der eigenen jahrhundertalten Tradition mit der vollen RF beitragen können, will der Autor im siebten Kapitel am Beispiel des langen katholischen Weges zur Versöhnung mit der RF in der Erklärung *Dignitatis*

Humanae des 2. Vatikanischen Konzil von 1965 verdeutlichen. Dieser Vergleich scheint ihm für Muslime vielversprechender als die im Westen populären Forderungen nach einer Reformation und/oder Aufklärung des Islam. Der Autor ist sich sicher, dass auch Muslime RF sehr viel besser annehmen können, wenn sie darin eine authentische Entwicklung ihrer jahrhundertalten islamischen Traditionen und Prinzipien erkennen können. Freilich hat der Autor auch hier potenzielle kritische Rückfragen schon im Blick – vor allem bezüglich des Fehlens einer dem Papst und den Bischöfen vergleichbaren zentralen Autorität innerhalb des Islam, die die Tradition für alle verbindlich neu interpretieren könnte.

Das achte und letzte Kapitel des Buches richtet sich vor allem an Menschen im Westen, will aber auch zum Dialog mit Muslimen andernorts einladen. Es enthält sechs konkrete Empfehlungen für die Realisierung der RF in der islamischen Welt.

Philpott liefert über weite Strecken, was er in der Einleitung verspricht: eine ehrliche Bestandsaufnahme – verbunden mit einem (v.a. in den letzten drei Kapiteln) hoffnungsvoll-optimistischen Ausblick. Auch die diesbezüglich skeptischeren Leser profitieren von seiner Analyse, weil er wichtige Argumente beider Seiten des eingangs beschriebenen Kulturkriegs ernst nimmt und bestehende Spannungen nicht vorschnell zu einer Seite hin auflöst. Gleichzeitig hat das Buch seine Schwächen. Philpotts Dreiteilung basiert vornehmlich auf Daten von 2009. Studienergebnisse zu alarmierenden Entwicklungen seit dieser Zeit (siehe u.a. <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions->

have-risen-around-the-world/) werden m.E. in den abschließenden Reflexionen des Autors zu wenig berücksichtigt. Insgesamt konzentriert sich die Analyse zu stark auf staatliche Einschränkungen der Religionsfreiheit und geht zu wenig auf gesellschaftliche Anfeindungen ein. Islamistische Terrorgruppen stellen heute vor allem für Christen eine massive Bedrohung dar – auch in westafrikanischen Staaten wie Burkina Faso und Mali, die bei Philpott als „religiös frei“ erscheinen und die ein wesentlicher Grund für seine optimistische Zukunftsvision sind.

(Carsten Polanz)

Daniel Philpott, *Religious Freedom in Islam. The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today*, New York: Oxford University Press, 2019, 305 pp., Hardcover 21,95 \$

Philpott, Professor of Political Science at the Catholic Private University of Notre Dame, begins his book by deploring a thoroughgoing clash of cultures in the West over Islam, which sets Islamosceptics and Islamopluralists against each other, each side failing to take full account of the arguments and genuine concerns of the other. The sceptics are convinced that Islam inclines by nature to violence and oppression and is fundamentally incompatible with freedom and democracy. The pluralists disagree, emphasizing the diversity to be found within Islam, and regard the West as partially responsible for the radicalisation of certain extremist groups. Philpott wishes to objectify the debate by measuring the quality of the arguments by the yardstick of religious freedom.

In his first chapter the author defends religious freedom (hereinafter abbreviated as RF) as a universal human right which also materially contributes to peace, democracy, economic development and the reduction of violence and terrorism. He thus takes issue with those who regard RF as a historically contingent product of a particular culture and accuse the contemporary West of imposing their own values on the non-Western peoples and exploiting RF to demonstrate their moral superiority over Islam.

What Philpott calls the “satellite view” (p. xii) of the status of RF in the Islamic world appear to justify the Islamosceptics, since there is evidence that of the 47 Muslim majority countries in almost three quarters (36) there is a high or very high degree of religious repression. When one zooms in however, the author claims, the picture is less monolithic. Before the Arab rebellion there were after all eleven states Philpott denotes as “religiously free” on the basis of a 2009 study by the Pew Research Center, among others. In addition there were 15 “secularly repressive” and 21 “religiously repressive” states.

The second chapter looks at the eleven religiously free countries which for Philpott prove that RF is in principle possible in a Muslim majority context. Besides Albania, Kosovo, the Lebanon and Djibouti (according to Philpott increasingly repressive in recent years) the author refers to seven West African states (Senegal, Mali, Niger, Guinea, Burkina Faso, Sierra Leone and Gambia). Here there are constitutional guarantees of RF, no laws against apostasy or blasphemy nor religious qualifications for public of-

fice. Muslim West Africa counting as one of the most religious areas in the world, Philpott observes that it is because of and not despite a particular form of religion that there is a considerable measure of freedom. This “culture of inter religious harmony” (p. 63) has proved resistant in the face of existing, even sometimes violent tensions between religions. A decisive role, according to his analysis, was played by Sufism and the spread of Islam specifically through traders and teachers rather than by conquest as in the Middle East and North Africa, as well as by relatively great RF in the colonial period – a “positive secularism” and “healthy separation of state and religion” which manifested a fundamental respect for the authority of religion.

Philpott devotes his third chapter to the 15 secularly repressive states in the Muslim world. In the middle of the 20th century a “narrative of secular nationalism” (p. 78) developed as a defining ideal in several Muslim majority countries, according to which religion, deemed an irrational impediment to the modernisation of the nation state, needed to be curbed. The author gives particular attention to Turkey although the policy of increasing Islamisation under Erdogan’s AKP since 2011 is not given enough consideration. He names as further examples Egypt, Libya, Morocco, Jordan, Syria and Algeria, as well as Iran (before the Islamic Revolution of 1979), Iraq (before the overthrow of Saddam Hussein in 2003), Indonesia under the dictator Suharto (1967-1998) and the former central Asian Soviet republics. In this context Philpott speaks of a “negative secularism” which was hostile to religion and whose prototype was the French Revolu-

tion of 1789 with its anticlerical agenda.

The author makes clear that the authoritarian rulers in the Muslim world did not propagate the abolition of religion but rather sought to establish a “moderate version of Islam” (p. 82) by exercising strict control over mosques and educational establishments and repressing advocates of traditional or radical Islam as “enemies of the state”. Such countries are thus “neither wholly irreligious, nor purely Western, nor entirely un-Islamic” (p. 82). The population were given the impression the only choice was between the existing regime and groups such as the Muslim Brotherhood. One can therefore agree with the author’s conclusion that the suppression of RF in the Muslim World is not necessarily the result of Islam as such. Further research would be needed to determine to what extent dominant Islamic concepts tend to promote the willingness of the religious establishment to cooperate with secular repressive regimes.

In his fourth chapter the author turns his attention to the majority of Muslim countries such as Afghanistan, Iran, Malaysia, Pakistan and Saudi-Arabia, which he classes as religious repressive states. Here an Islamist political theology is at work, aiming to regulate state and society according to strict Islamic concepts, if need be by compulsion and violent brutality towards religious minorities. The restrictive measures include, according to Philpott, constitutional clauses establishing Islam as the state religion and declaring invalid laws contrary to Islam, plus laws against blasphemy and apostasy by means of which Muslim splinter groups such as the Ahmadiyya

in Pakistan and the Bahai in Iran can be branded outlawed apostates.

For Islamosceptics these countries represent the “real Islam” but at this point Philpott pleads for greater differentiation. He expressly rejects the idea that Islamism and the associated militancy are merely the product of poverty and retarded economic development, nor does he see their causes exclusively in the foundational texts of Islam. He sees Islamist states rather as “products of modernity” (p. 147) the result of a combination of reflection on inner weaknesses and a period of external threat due to Western colonialism. In this connection Philpott makes only passing reference to the noteworthy exception of Saudi Wahhabism, which is strange, since this intolerant and militant interpretation of Muslim history developed before and quite independently of confrontation with the West.

In his fifth chapter the author expresses his conviction that along with other factors such as economic development the lack of RF played a decisive role in the failed attempt at regime change in most of the countries of the so-called Arab Spring. Attempts by the previous regime to retain or regain power in several countries such as Egypt, Libya and Syria resulted in an increasing polarisation “between secular and religious repressive forces” (p. 163), mutually provoking militant actions which further undermined democracy and RF. In Egypt Mursi’s Islamist appeals drove protesters onto the streets and gave the army a pretext for a military take-over. Philpott has more hope for Tunisia where he is convinced the an-Nahda-movement has made an important contribution to the stabilisation

of democracy by increasingly combining its Muslim social vision (in contrast to the Muslim Brotherhood in Egypt) with an extension of RF.

In his sixth chapter Philpott looks to the future and identifies “seven seeds of freedom” by means of which complete RF could be attained in Muslim countries. These freedom seeds include the oft quoted Sura 2,256: “There is no compulsion in religion.” He is nevertheless aware that this verse has not stopped the majority of scholars from designating apostasy from Islam as a capital offence and that not a few exegetes presupposed that this and other texts have been abrogated by later Koran verses which legitimize the use of force. The author sees a second seed in the prophet Muhammad’s biography, with the reservation that the “real test” (p. 183) must take into account not the minority context in Mecca but his time as political and military leader in Medina. Here Philpott discerns an ambivalent picture with limited tolerance of religious minorities on the one hand and episodes of conquest with the submission or execution of opponents on the other. He describes the struggle for the authoritative interpretation of this ambivalent heritage yet stops short of drawing an important conclusion: as long as criticism of individual utterances and actions of Muhammad is taboo, his example, his Sunna, will also always represent a seed of unfreedom and offer Islamist groups grounds for justifying a policy of religious repression.

Further “seeds of freedom” include the history of Muslim tolerance toward non-Muslims, liberal Islam, contemporary advocates of RF and existing legal and institutional embodiments of RF,

but here too, where Islamosceptics see a half-empty glass, Philpott sees one half-full. This appears finally in his last “seed of freedom”, to wit how over extended periods of Muslim history there was a differentiation between religious and temporal authority. The fact that the foundational period of Islam represents one of the few exceptions does not make the case for advocates of an even stricter separation of state and religion any easier.

In his seventh chapter the author takes the example of the long process of reconciliation with RF in the Roman Catholic Church culminating in the Declaration *Dignitatis Humanae* at the Second Vatican Council in 1965 to demonstrate how such “seeds of freedom” can reconcile centuries-old tradition with full RF. Philpott considers this comparison could be more promising for Muslims than popular calls in the West for a Reformation or Enlightenment in Islam. He is sure Muslims will all the more easily accept RF if they see it as an authentic development of their centuries-old Islamic traditions and principles. This does not mean he overlooks potential criticisms, especially the lack of a centralised authority within Islam comparable to the Pope and the bishops which could define a universally binding interpretation of tradition.

The eighth and final chapter of the book addresses primarily people in the West but is also an invitation to dialogue with Muslims elsewhere, and contains six concrete recommendations for the implementation of RF in the Muslim World.

In large parts of his book Philpott delivers what he promised in his introduction, namely an honest inventory

combined, especially in the final three chapters, with a hopefully optimistic outlook. Even sceptical readers will profit from his analysis because he takes seriously important arguments on both sides of the culture war referred to above without prematurely or unilaterally resolving inherent tensions. At the same time the book is not without its weaknesses. Philpott's triple classification is based on data from 2009. In my opinion the author's concluding reflections take too little account of alarming developments revealed by more recent studies (see e.g. <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/>) The focus of the analysis is on government restrictions of religious freedom rather than on social hostilities. Today Islamist terror groups pose a massive threat particularly to Christians, not least in West African countries such as Burkina Faso and Mali, which Philpott reckons as “religiously free” and which constitute an important ground for his optimistic vision for the future.

(Carsten Polanz)

Dejan Aždajić, *The Shaping Shaikh: The Role of the Shaikh in Lived Islam among Sufis in Bosnia and Herzegovina*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2020, ISBN 978-3-11-067546-7, 281 S., gebunden 77,11 €

Ursprünglich wollte Dejan Aždajić, der Masterabschlüsse in christlicher Theologie und islamischer Theologie hat, im Rahmen seiner ethnographischen Doktorarbeit (PhD) genauer untersuchen, welche Rolle die Liebe als Entscheidungshilfe im alltäglichen Leben von Sufis spielt (S. 130f). Doch schnell wurde klar, dass er sein ursprüngliches Untersuchungsziel aus unterschiedlichen Gründen nicht erreichen konnte. Seine vorliegende Arbeit konzentriert sich stattdessen auf die zentrale Rolle der Scheichs in zwei unterschiedlichen Naqschbandi Sufi-Gemeinschaften in Sarajevo.

Aždajić untersucht zunächst (Kap. 2, S. 27-81) Situation, Gebäude (Tekija), Aktivitäten und Umfeld der beiden Sufi-Gemeinschaften von Scheich Faruki und Scheich Hulusi (jeweils Sufi Namen). Faruki (geb. 1941) ist Witwer (mit Kindern und Enkeln). Durch ein Selbststudium wurde er Experte der arabischen Sprache und des Islams. Er ist Übersetzer von vier Büchern von Ibn Arabi und Autor von fünf weitverbreiteten Büchern zum Sufismus. Faruki gründete seine Tekija bewusst am Rande von Sarajevo. Zu Farukis Versammlungen kamen im Untersuchungszeitraum etwa 35 vorwiegend ältere Männer. Scheich Hulusi (geb. 1953) hat sein Masterstudium in Management & Logistik an der Universität Belgrad als Bester abgeschlossen. Er ist geschieden und hat keine Kinder. Er hatte vor dem Krieg eine hohe Stellung in einem Stahlwerk und war im Krieg

Kommandeur einer Brigade (General), gilt vielen als Kriegsheld mit einem starken Charisma. Hulusis „Tekija Mejtaš“ ist mitten im Zentrum von Sarajevo, angrenzend an eine 500 Jahre alte Moschee. Aždajić schätzt die Zahl seiner meist jüngeren Anhänger auf etwa 1200. Etwa ein Drittel seiner Anhänger sind Frauen, die völlig in die Gemeinschaft integriert sind und auch Derwisch werden können. Hulusi organisiert für die Tekija jährliche Events, ein Stipendiaten-Programm, ein Publikationsprogramm und Bildungsangebote für Kinder.

Der Autor interpretiert den Weg zum Sufismus der beiden Scheiche im Kontext biographischer Schlüsselerfahrungen. Bei Faruki ist es die Zeit des Kommunismus und die Verfolgung der Sufi-Gemeinschaften durch den jugoslawischen Geheimdienst. In der Folge distanzierte er sich von der Regierung und den offiziellen Stellen und widmete sich zunehmend dem Lernen, der Kontemplation und anderen geistlichen Übungen. Bei Hulusi sind es seine Zeit im Militär und die Zeit der politischen und gesellschaftlichen Neugestaltung in Bosnien-Herzegowina, die ihm den Dienst (*hizmet*) als notwendigen Aspekt des Sufi-Weges erscheinen lassen.

Im 3. Kapitel (S. 82-124) erläutert Aždajić die zentrale Rolle des Scheichs („Der Scheich das Maß aller Dinge!“) in ihrer historischen Entwicklung und die verschiedenen Aspekte seiner Legitimierung im Selbstverständnis des Sufismus. Sufis unterschiedlicher Prägung haben sich immer als Pilger auf dem Weg zu Gott verstanden. Weil dieser Weg für sie ungewiss und voller Gefahren ist, brauchen sie einen geistlichen Führer, der nicht nur das Ziel kennt, sondern durch göttliche und

menschliche Legitimation dazu befähigt und berufen ist, andere zum Ziel zu führen. Wenn ein Sufi einen solchen geistlichen Führer gefunden habe, sei es unabdingbar, seine Autorität voll zu akzeptieren und sich ihm nicht nur in geistlichen Aspekten zu unterwerfen, sondern in allen Bereichen des Lebens. Um seine Anhänger zu formen, setzt der Scheich unterschiedliche pädagogische Methoden und Hilfsmittel ein, z.B. *rabita* (Herz-zu-Herz Verbindung zwischen Anhänger und Scheich), *adab* (richtige und angemessene Etikette), *bejat* (Initiierung mit einem Eid), *sohbet* (enge Kameradschaft), *virid* (Litaneien), *Dhikr*-Übungen (lautes oder leises Gedenken Gottes durch die unermüdliche Wiederholung eines der Gottesnamen) und andere geistlichen Disziplinen. Bei seiner eigenen Feldforschung stößt der Autor allerdings auch auf große Unterschiede. Während für Faruki der Scheich vor allem ein weiser geistlicher Lehrer mit viel Wissen über den Islam, den Koran, die Scharia und den Sufismus ist, sieht Aždajić bei Hulusi die Tendenz, die Aufgaben und Funktionen des Scheichs zu mystifizieren, wobei er manchmal fast eine esoterische Sprache benutze. Demnach gibt der Scheich „die Herz-zu-Herz-Verbindung (*rabita*) mit dem Propheten“ an seine Jünger weiter (S. 159-161). Wenn seine Anhänger die Hand des Scheichs küssten, küssten sie in Wirklichkeit Gott selbst (S. 93).

In Kapitel 4 (S. 125-163) untersucht Aždajić zunächst die theologische Grundlage der geistlichen Führung durch den Scheich. Sufis gehen davon aus, dass der Mensch nicht sündig und verloren ist (so dass er gerettet werden muss), sondern dass der Mensch schwach und vergesslich ist. Auf dem Weg in die

Nähe Gottes muss er diese Vergesslichkeit überwinden und ein konstantes Gottesbewusstsein entwickeln. Dies erfordere Reinigung von Sünde, Erlangung von wichtigem Wissen, Unterdrückung der fleischlichen Natur, damit die geistliche Natur Realität würde. Das Endziel eines Sufi sei, in die Gegenwart Gottes zu gelangen und ganz von ihm durchdrungen zu sein („God-permeated“ – S. 128).

Aždajićs Analyse zeigt jedoch, dass Faruki und Hulusi unterschiedliche Strategien auf diesem Weg verfolgen. Farukis Anhänger sollen vor allem das islamische Konzept des „tauhid“ (Einheit Gottes) und ihre absolute Abhängigkeit von Gott verstehen und anwenden. Bei ihm stellt der Autor eine große Nähe zur Theologie Ibn ‘Arabis (*wahdat al-wujud* – die Einheit des Seins: „Es gibt nichts als Gott.“) fest. Gottes Handeln sei in und hinter aller Wirklichkeit. Jedes menschliche Handeln sei abhängig von Gottes Hilfe und Wirken. Auch andere zu lieben, sei nicht möglich ohne Gottes Befähigung dazu. Der Mensch sei nur das Gefäß, durch das Gott in dieser Welt handeln würde. Alle Wirklichkeit sei im Grunde vereinigt in Gott.

Dagegen kam bei Hulusi der Hinweis auf „tauhid“ praktisch nicht vor. Seine primäre Betonung liegt nicht auf dem kontemplativen, philosophischen Sufismus, sondern in der konkreten Aktion. Er will das Gottesbewusstsein durch das Involviert-Sein in den freiwilligen Dienst (*hizmet*) erreichen. Sein Verständnis von „hizmet“ führte zu seiner pädagogischen und praktischen Ausrichtung seiner Strategie („Der größte Gewinn von hizmet ist, von Gottes Liebe geehrt zu werden.“ – S. 141).

Es gäbe keine Unterstützung Gottes ohne das freiwillige Dienen.

In Kapitel 5 (S. 164-218) untersucht Aždajić die praktischen Auswirkungen der beiden unterschiedlichen Konzepte. Während Hulusi enge Verbindungen zur offiziellen Leitung der Islamischen Community und dem Netzwerk der Sufi-Gemeinschaften (Tariqat Centre) pflegt, hält Faruki Distanz zu beiden. Er konzentriert sich auf das innere, geistliche Leben seiner Anhänger und besteht kategorisch auf Einhaltung der Tradition der Sufi-Gemeinschaft, um sich die geistliche Unterstützung aller Scheiche im Stammesbaum dieses Ordens (silsila) zu sichern. Hulusi dagegen fühlt sich als „Original“ frei, Neuerungen einzuführen und Regeln an die neue Zeit anzupassen. Deutliche Unterschiede zeigten sich für Aždajić auch in den für Sufis zentralen Dhikr-Zeremonien. In Hulusis Tekija finden sie an Freitagen statt, sind lauter, länger und intensiver als bei Faruki. Im Gegensatz zu ihm und anderen Naqschbandi-Scheichen sitzt Hulusi auf einem Stuhl, das Licht ist abgedunkelt, Instrumente spielen und es gibt religiöse Gesänge und Gedichte. Auch islamische Würdenträger aus der Türkei sind eingeladen und überbringen Grußbotschaften.

Zusammenfassend kann man sagen (S. 217-233), dass die erheblichen Unterschiede zwischen den beiden Naqschbandi-Gemeinschaften in Sarajevo die Grenzen universaler Normen und deren Formbarkeit und Anpassungsfähigkeit verdeutlichen. Sie bezeugen die absolute Autorität des Scheichs und das beeindruckende Ausmaß der prägenden und transformativen Kraft der Sufi-Gemeinschaften. Der Scheich fungiert als legitimer, göttlich beauftragter Leiter, der die bosnischen Naqschbandi-Prinzipien interpretiert und adaptiert, und zwar nach

seinen eigenen subjektiven Überzeugungen. Er ist der geistliche Führer, der das Verhalten und die Lebenswelt seiner Jünger formt und prägt (S. 223).

Mit Gabriele Marrancis Formulierung versteht Aždajić seine ethnografischen Feldstudien als „Gegengift gegen den Essentialismus“ (S. 219) in der Wahrnehmung des Islam. In seinen zwei Jahren in Sarajevo sei er mehr und mehr überzeugt worden, dass es unbedingt notwendig sei, Muslime in ihrem alltäglichen Leben und in ihrem normalen Umfeld zu studieren. Es brauche „eine hermeneutische Linse“ (S. 219) auf die Muslime, die ihren islamischen Glauben in die Praxis umsetzen, um die Vielfalt des Islam und des Sufismus besser zu verstehen. Dabei sei ihm deutlich geworden, dass die Sufi-Metapher des Weges auch für seine zweijährigen Studien und für ihn persönlich relevant gewesen sei. Verwundbarkeit, Empathie und Partizipation seien zentrale Elemente der Ethnografie.

Dejan Aždajić sieht am Ende seiner Dissertation drei Themenbereiche für weitere Untersuchungen (S. 231ff): Es sei ihm aus verschiedenen Gründen nicht gelungen, weibliche Stimmen in seine Untersuchung einzubinden, obwohl Frauen einen nicht unerheblichen Teil der Sufi-Gemeinschaften ausmachen. Ein weiteres Thema betreffe die Arbeit und den Einfluss transnationaler Sufi-Gruppen in Bosnien-Herzegowina, ein drittes die weitere Erforschung der Charakteristika von charismatischen Leitern.

Die Abrundung dieser äußerst faszinierenden Studie in sehr gutem Englisch bilden ein Glossar (S. 234-237), eine umfangreiche Bibliografie (S. 238-278) und ein Index (S. 279-281).

(Dietrich Kuhl)

Dejan Aždajić, *The Shaping Shaikh: The Role of the Shaikh in Lived Islam among Sufis in Bosnia and Herzegovina*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2020, 281 pp., Hardcover 59,99 €

In the context of his Ph.D. in Ethnography Dejan Aždajić, holder of Master's degrees in both Christian and Islamic Theology, had originally intended to undertake detailed research into the role of love as the basis of decision-making in the daily life of Sufis (p. 130f). When it became clear that for several reasons his original research project was unattainable, he concentrated on the central role of Sheikhs in two very different Naqschbandi Sufi congregations in Sarajevo. This publication is the fruit of his research.

Aždajić begins in chapter 2 (pp.27-81) by examining the situation, house and meeting room (Tekija), activities and context of the two Sufi communities of Sheikh Faruki and Sheikh Hulusi (both Sufi names). Faruki, born in 1941, is a widower with children and grandchildren. As an autodidact he became expert in Arabic language and Islam, has translated four works of Ibn Arabi and authored five widely published books on Sufism. Faruki deliberately founded his Tekija on the outskirts of Sarajevo. During the research period the meetings were attended by around 35 mostly older men.

Sheikh Hulusi, born in 1953, completed a Masters in Management & Logistics at the University of Belgrade as best in his class. He is divorced and childless. Before the war he held a prominent position in a steel works, during the war he was general in command of a brigade and is regarded by many as a war hero with strong charis-

ma. Hulusi's *Tekija Mejtaš* stands in the centre of Sarajevo next to a 500-year-old Mosque. Aždajić estimates his mostly young followers at around 1200. About one third are women, fully integrated into the community and able to become dervishes. For the Tekija Hulusi organises annual events, a program of stipends, publications and educational opportunities for children.

The two Sheikhs' path to Sufism is seen by Aždajić in the context of key events in their biography. For Faruki it was the Communist period with its persecution of Sufi communities by the Yugoslavian secret service. As a result he distanced himself from the government and officialdom, devoting himself to learning, contemplation and other spiritual disciplines. In Hulusi's case it was his time in the army and the period of political and social renewal in Bosnia-Herzegovina which made him regard service (*hizmet*) as an essential aspect of Sufism.

In his 3rd chapter (pp.82-124) Aždajić explains the central role of the Sheikh ("the Sheikh as measure of all things!") in Sufism, both its historical development as well as the various aspects of its legitimation. Sufis of varying persuasion have always considered themselves to be pilgrims en route to God. This path is uncertain and full of danger, therefore they need a spiritual leader who not only knows the goal but is, by divine and human legitimation, capable and called to guide others to it. Once a Sufi has found his spiritual guide it is essential to submit unconditionally to his authority, not only in spiritual matters but in all aspects of life. In moulding his followers the Sheikh can call upon various pedagogical means and methods, for instance

rabita (heart-to-heart union between the sheikh and his follower), *adab* (correct and appropriate etiquette), *bejat* (initiation under oath), *sohbet* (heart-to-heart-fellowship), *virid* (litanies), *dhikr*-practices (spoken or silent remembrance of God by means of unremitting repetition of one of the divine names) and other spiritual disciplines. In the course of his field studies the author encountered great variations. For Faruki the Sheikh is primarily a wise spiritual teacher with wide knowledge of Islam, the Qur'an, the Sharia and Sufism, whereas Aždajić sees in Hulusi a tendency to mystify the Sheikh's tasks and functions, sometimes using an almost esoteric language. On this view the Sheikh transmits his "heart-to-heart" union with the Prophet to his disciples (pp. 159—161). When followers kiss the Sheikh's hand they are in reality kissing God Himself (p. 93).

In chapter 4 (pp. 125-163) Aždajić first examines the theological basis of the Sheikh's spiritual guidance. Sufis' presumption is that human beings are not sinful and lost, and thus in need of salvation, but weak and forgetful. They need to overcome this forgetfulness and develop a steady God-consciousness in order to approach the Deity. This calls for purification from sin, appropriating important knowledge and the suppression of the carnal nature in order to realise the spiritual nature. A Sufi's ultimate goal is to enter the divine presence and become "God-permeated" (p. 128).

To attain this goal, however, Faruki and Hulusi employ divergent strategies, as Aždajić's analysis demonstrates. Faruki's followers are to grasp and apply the Islamic concept of "tauhid", the unity of God, and their absolute de-

pendence on God. Aždajić notes a close proximity to the theology of Ibn 'Arabi (*wahdat al-wujud* – the Unity of all Being: "there is nothing outside of God."). God is active in and behind all reality. Human action is dependent on God's help and activity. The ability to love others is only possible due to divine enabling. Man is simply a vessel through which God acts in this world. The whole of reality finds its fundamental unity in God.

On the other hand Hulusi hardly refers to the concept of "tauhid". His primary emphasis is not on contemplative, philosophical Sufism but on concrete action. He seeks to realize God-consciousness in voluntary service (*hizmet*). His understanding of "hizmet" led him to lend his strategy a pedagogical and practical orientation ("The great gain of hizmet is to be honoured by God's love" – p. 141). There can be no divine support aside from voluntary service.

In chapter 5 (pp.164-218) Aždajić looks at the practical outworkings of these two differing concepts. Whereas Hulusi maintains close connections with the official leadership of the Islamic Community and the Tariqat Centre network of Sufi communities, Faruki remains aloof from both. He concentrates on the inner spiritual life of his followers and emphasizes categorically the need to maintain the tradition of the Sufi Community, to secure the spiritual support of all Sheikhs in the genealogy of the Order (*silsila*). Hulusi as somewhat of a maverick feels free to introduce novelties and adapt rules to modern times. Aždajić observed marked differences in the Dhikr ceremonies, which play a central role in Sufism. In Hulusi's Tekija they take place on Fri-

days and are louder, longer and more intensive than with Faruki. Unlike him and other Naqschbandi sheikhs Hulusi is seated on a chair, the lights are down low, instruments play and there are religious songs and poems. Muslim dignitaries from Turkey are also invited and convey greetings.

In conclusion (pp. 217-233) it can be said that the considerable differences between the two Naqschbandi communities in Sarajevo show clearly the limits, pliability and adaptability of universal norms. For Aždajić they are a testimony to the sheikh's absolute authority and the impressive degree of the formative and transformative power of Sufi communities. The sheikh functions as a legitimate, divinely appointed leader who interprets and adapts the principles of the Bosnian Naqschbandi communities in line with his own subjective convictions. He is the spiritual guide who moulds the behaviour and life situation of his disciples (p.223).

In the words of Gabriele Marranci, Aždajić understands his ethnographic field research as an "antidote to essentialism" (p. 219) in one's perception of Islam. His two years in Sarajevo convinced him more and more how abso-

lutely essential it is to study Muslims in their daily life and normal context. A "hermeneutical lens" (p. 219) is needed on how Muslims practise their Islamic faith in order to better understand the diversity of Islam and of Sufism. For him and his two-year study the Sufi metaphor of the Way has become personally relevant. Vulnerability, empathy and participation are central elements of ethnography.

At the end of his dissertation Dejan Aždajić identifies three areas for further research (pp. 231ff). For various reasons he was unable to include female voices in his study, although women make up a not inconsiderable part of Sufi communities. A further topic would be the work and the influence of transnational Sufi groups in Bosnia-Herzegovina, a third finally further research into the characteristics of charismatic leaders.

This most fascinating study in very good English is rounded off by a glossary (pp. 234-237), an extensive bibliography (pp. 238-278) and an index (pp.279-281). ()

(Dietrich Kuhl)

Institut für Islamfragen

Das evangelische Institut für Islamfragen ist ein Netzwerk von Islamwissenschaftlern und wird von den Evangelischen Allianzen in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz getragen.

Durch Forschung und deren Präsentation in Veröffentlichung, Seminaren der Erwachsenenbildung und im politischen demokratischen Diskurs sollen Gesellschaft, Kirchen und Politik mit grundlegenden Informationen rund um das Thema „Islam“ versorgt werden.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Die Mitarbeiter und Vorstandsmitglieder des Instituts sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, um alle Menschen in Würde zu achten und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Fairness, Menschenrechte, uneingeschränkte Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

Das Institut für Islamfragen arbeitet auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Resolution für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz. Mehr Informationen über das Institut für Islamfragen, Artikel zum Thema Islam, Originalstimmen muslimischer Gelehrter und Buchrezensionen finden Sie unter www.islaminstitut.de.