

1. Einleitung

Im Herbst 2005 veröffentlichte die dänische Tageszeitung *Jyllands-Posten* zwölf Karikaturen, die den muslimischen Propheten Mohammed ins Bild setzten.¹ Obwohl die von unterschiedlichen Künstlern² angefertigten Zeichnungen zunächst nur in der dortigen konservativen Tagespresse erschienen, waren sie im Frühjahr 2006 ursächlich für eine weltweite Debatte, die das Verhältnis von Satirefreiheit auf der einen und dem Respekt vor religiösen Gefühlen auf der anderen Seite aushandelte. Infolge der Veröffentlichung entwickelten sich Proteste in zahlreichen muslimisch geprägten Ländern, Aufständische verbrannten dänische Flaggen und nahmen die Veröffentlichungen mitunter zum Anlass, dänische Waren zu boykottieren.³ Bei den Ausschreitungen kamen weltweit mehr als hundert Personen ums Leben.⁴

Die Heftigkeit dieser Ausschreitungen führte in westlichen Gesellschaften nicht nur zu einer öffentlichen Diskussion über die Grenzen eines satirischen Umgangs mit dem Islam, auch riefen sie öffentliche Stimmen auf den Plan, welche die Proteste scharf verurteilten, da sie die Zeichnungen von der Kunst- und Meinungsfreiheit grundsätzlich als gedeckt ansahen. Zur zweiten Gruppe zählte seinerzeit auch die französische Satirezeitung *Charlie Hebdo*, die seit ihrer Gründung 1970 programmatisch Religionen und ihre Vertreter verspottete und sich für die Verdrängung religiöser Symbole, Praktiken und Einflüsse aus der Öffentlichkeit einsetzte.⁵ Anlässlich der fortan als „Karikaturenstreit“ (bzw. frz. *Affaires des caricatures*) bezeichneten Ereignisse replizierte sie alle dänischen Zeichnungen und wartete darüber hinaus mit weiteren eigens konzipierten Mohammed-Karikaturen auf. Wie zuvor *Jyllands-Posten* geriet kurz danach auch *Charlie Hebdo* für ihre entsprechende Sonderausgabe massiv in die Kritik und wurde in den

¹ Vgl. Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (o.J., o.A.); zudem verschiedene Beiträge in Debatin (Hg.) (2007).

² Zur besseren Lesbarkeit wird das generische Maskulinum verwendet. Die verwendeten Personenbezeichnungen und personenbezogenen Wörter beziehen sich – sofern nicht anders kenntlich gemacht – auf alle Geschlechter.

³ Vgl. Uphoff (2015).

⁴ Vgl. Tagesspiegel Online (2008, o.A.).

⁵ Vgl. Mazurier (2008), 33–43.

Folgejahren als islamophob und rassistisch beschimpft, obwohl sich die Redaktion eindeutig als Teil der französischen politischen Linken begriff und bis heute begreift.⁶ Auch später positionierte sich die für ihre radikal provokative Satire bekannte *Charlie Hebdo* aufseiten der Verfechter weiter Grenzen von Meinungs- und Satirefreiheit, was sie mit der Veröffentlichung weiterer islamkritischer Beiträge und Mohammed-Karikaturen unter Beweis stellte. Wie schon im Fall der dänischen Bilder blieb die Kritik gleichwohl nicht allein auf diskursiven Dissens beschränkt. Islamistische Terroristen verübten 2011 als Reaktion auf die Ankündigung des Erscheinens einer weiteren Mohammed-Karikatur in einer Ausgabe von *Charlie Hebdo* ein erstes Attentat auf die Redaktion⁷ und hackten außerdem die Webseite der Satirezeitung. Die Redaktion von *Charlie Hebdo* hielt jedoch auch nach diesen Entwicklungen weiter an ihrer laizistischen Agenda fest und veröffentlichte in den Folgejahren weitere Mohammed-Karikaturen. Aus diesem Grund verübten Islamisten vier Jahre später ein weiteres Attentat auf die Redaktion von *Charlie Hebdo*, bei dem zwölf der berühmten Karikaturisten, Satiriker und Redaktionsmitarbeiter brutal ermordet wurden.⁸ Begleitet wurden auch diese Ereignisse von öffentlichen Debatten, die über die französischen Landesgrenzen hinaus reichten und in deren Zentrum die Diskussion des Verhältnisses von Respekt vor Minderheitenreligionen und Meinungsfreiheit stand.⁹

Diese schlaglichtartig nachgezeichnete Entwicklung verdeutlicht, dass der Karikaturenstreit 2006 keine einmalig aufgetretene Konfliktsituation darstellte. Vielmehr wird anhand der sich wiederholenden Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen, der daran anschließenden öffentlich sichtbaren Kontroversen und auch der Gewalttaten deutlich, dass sich der satirische Umgang mit dem Islam seit 2006 zu einem manifesten Konfliktthema entwickelt hatte, das fortan nicht nur die dänische oder die französische Öffentlichkeit beschäftigen sollte. Seitdem debattierten verschiedene westliche Länder zunächst die dänischen, später aber auch die in *Charlie Hebdo* veröffentlichten Mohammed-Karikaturen und verhandelten die Grenzen des humoristisch Sag- und Zeigbaren mit Blick auf den Islam. Öffentliche Diskussionen um Satire mit Religionsbezug blieben allerdings nicht allein auf den Islam beschränkt; in Deutschland wurden in den Jahren 2010 und 2012 in Anlehnung an das Bekanntwerden der zahlreichen Missbrauchsfälle in kirchlichen Einrichtungen antiklerikale Beiträge der Satirezeitschrift *Titanic* mit Bezug zu diesem Skandal heftig und kontrovers diskutiert.¹⁰ In beiden Fällen waren es in erster Linie Christen wie auch konservative Politiker von CDU/CSU, welche die Darstellungen kritisierten, da sie ihre religiösen Gefühle als verletzt verstanden, und – im Falle der letztgenannten – zudem über den

6 Vgl. Süddeutsche Zeitung Online (2010a, o. A.); Mazurier (2011), 348–351.

7 Vgl. Steinmetz (2015).

8 Vgl. ebd.

9 Dies belegen verschiedene Beiträge in Lefébure/Sécail (Hg.) (2016b).

10 Vgl. hierzu Gabriel-Kinz (2023), 170–189.

Vorwurf einer vermeintlich blasphemischen Satire einen stärkeren rechtlichen Schutz von Religionen in Form der Verschärfung des sogenannten „Blasphemieparagrafens“ (§ 166 StGB) durchzusetzen versuchten.¹¹

Neben Satirebeiträgen zum Islam und zum Christentum schlugen in den Folgejahren des Karikaturenstreits auch satirische Beiträge zum Judentum hohe Wellen. So entließ bspw. die *Süddeutsche Zeitung* ihren langjährigen Karikaturisten Dieter Hantusch infolge heftiger Kritik an einer seiner Netanjahu-Karikaturen, obwohl sie vorab bei Redaktionsschluss offenbar als unproblematisch angesehen wurde.¹² Neben weiteren Beispielen, die innerhalb dieser Studie diskutiert werden, ist dieser Fall symptomatisch dafür, dass die Aushandlungsprozesse zu den Grenzen von Satire mit Religionsbezug verschiedene Religionen und Religionsgemeinschaften betrafen.

Diese an einigen wenigen Beispielen angedeutete Entwicklung ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert und muss auf verschiedenen Ebenen betrachtet werden. In der Zusammenschau der verschiedenen Diskussionsmomente zu den Grenzen des Sag- und Zeigbaren von Satire mit Religionsbezug fällt erstens auf, dass die Kontroversen nicht auf die Öffentlichkeit eines Landes beschränkt blieben, sondern verschiedene westliche Gesellschaften betrafen, in diesem Fall sowohl Deutschland als auch Frankreich. Zweitens, und dieser Umstand ist keineswegs evident, verdeutlichen die genannten Fälle, dass der satirische Umgang mit Religionen neuerdings wieder deutlich stärker in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt ist und teilweise gar als hochgradig problematisch angesehen wird. Mit Blick auf die 1960er und 1970er Jahre und die seinerzeit einsetzenden Wandlungsprozesse in westlichen Gesellschaften, die eine zunehmende Abkehr von der Kirche sowie eine Säkularisierung von Staat und Bevölkerung zur Folge hatten,¹³ erstaunt dieses neugewonnene Interesse am Schutz von Religionen vor satirischen Angriffen in besonderer Weise. Progressive Satire, wie die von *Titanic* und ihrem Vorläufer *Pardon*, noch programmatischer allerdings die von *Charlie Hebdo* und der Vorgängerzeitschrift *Hara-Kiri*, nahm dabei seinerzeit eine nicht unwichtige Funktion für diese Wandlungsprozesse ein. Die genannten Printmedien veröffentlichten regelmäßig obszöne und kirchenkritische Beiträge und stellten sich als Vorkämpfer im Kampf um gesellschaftliche Befreiung dezidiert gegen als überkommen geltende Normen und somit in den Dienst ebenjener Liberalisierungsprozesse. Waren diese Satireformate in den 1960er Jahren noch höchst provokativ sowie tabuisiert und daher im Stande, gezielt normative und auch juristische Grenzen zu überschreiten, fanden sie mit der Durchsetzung von Reformen und der Etablierung liberalerer Werte in den

¹¹ In Kapitel 5.2.3 wird die entsprechende Debatte tiefergehend erläutert.

¹² Nähere Ausführungen hierzu finden sich in Kapitel 5.4.

¹³ Vgl. Rödder (2008), 19; eine ähnliche Entwicklung wie in Deutschland ist auch für Frankreich zu zeichnen, wo sich die 68er-Bewegung ebenfalls für eine neue Werteordnung einsetzte, die auch hier mit einer Öffnung im Bereich Sexualität und einer Loslösung von kirchlichen Normen verbunden war, wenngleich sich das Staat-Kirchen-Verhältnis dort wegen der noch strikteren Trennung von Staat und Kirche noch einmal anders ausgestaltet als in Deutschland, vgl. Requate (2011), 161 ff., 221 ff.; Kaps (2015).

1970er Jahren jedoch zunehmend größere Akzeptanz. Insbesondere mit dem sozialistischen französischen Präsidenten François Mitterand, dessen Reformen zu Beginn der 1980er Jahre die Liberalisierung der französischen Gesellschaft zum Ziel hatten,¹⁴ verloren brachialer Humor und enttabuisierende Satire wie diejenige der politisch linken *Charlie Hebdo* deutlich an Relevanz, sodass die Zeitung ihr Erscheinen zu Beginn der 1980er Jahre für etwa zehn Jahre einstellen musste.¹⁵ Dagegen hielt sich in Deutschland mit dem CDU-Bundeskanzler Helmut Kohl lange Zeit ein konservativer Politiker an der Spitze, sodass sich die ebenfalls politisch linke *Titanic*-Satire trotz der gesellschaftlichen Liberalisierungstendenzen weiterhin behaupten konnte. Gleichwohl zeigte sich aber auch unter Kohl, dass Satire zunehmend freier war als noch in den 1950er oder 1960er Jahren. Wäre es während der Ära Adenauer noch undenkbar gewesen, Spottbilder und Satiren zu Spitzenpolitikern ohne Folgen für die Urheber zu veröffentlichen, tolerierte Kohl zwei Jahrzehnte später die zahlreichen, auf seine Person bezogenen Birnen-Witze von *Titanic*.¹⁶ Insbesondere auch im Hinblick auf Religionen war bereits deutlich mehr sag- und zeigbar geworden, was zahlreiche nicht juristisch verfolgte antiklerikale Beiträge in der *Titanic* belegen.¹⁷

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, inwieweit sich liberalisierte westliche Gesellschaften so veränderten, dass seit 2006 Satire mit Religionsbezug ein derart weitreichendes Interesse und heftige Kontroversen sowie Proteste entfachen konnte. Dass diese Entwicklung in verschiedenen westlichen Gesellschaften wie Deutschland und Frankreich nachzuvollziehen ist, wirft zudem Fragen nach Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Entwicklung dieser Länder auf, die zwar einem Kulturraum zugehörig sind, allerdings im Hinblick auf ihre Satiretradition und auch im Umgang mit verschiedenen Religionen deutliche Unterschiede aufweisen.¹⁸ Des Weiteren vermag der Fokus dieser Diskussionen zu den Grenzen des Sag- und Zeigbaren auf das Genre Satire zu verwundern. Denn Übertreibung und provokative Überspitzung sowie die gezielte Grenzüberschreitung gehören zum Wesenskern von Satire, weshalb ihr *normalerwei-*

¹⁴ Vgl. Requate (2011), 190 ff.

¹⁵ Vgl. Mazurier (2011), 348–351.

¹⁶ Hinsichtlich der Satire zu innenpolitischen Themen war seinerzeit Helmut Kohl eine besonders beliebte Figur in *Titanic*. So karikierte die Zeitschrift vermutlich keine weitere öffentliche Person so häufig wie den ehemaligen CDU-Politiker und Bundeskanzler Kohl (der CDU-Politiker Helmut Kohl wurde über 80-mal auf der Titelseite des Satireheftes verlacht, vgl. Schmitt (2001c), 226; Knorr (2019), 32), der in Anlehnung an die Herrscherkritik des französischen Zeichners Honoré Daumier regelmäßig als „Birne“ verspottet wurde. „Die Figur brachte eben außer den Körperformen des Pfälzer Machtmenschen in ironischer Verniedlichung vor allem dessen rabiate Wesenszüge auf den Punkt“, erinnert sich Pit Knorr anlässlich des vierzigjährigen Bestehens von *Titanic* im Jahr 2019. Basierend auf den *Titanic*-Darstellungen entwickelte sich die Darstellung von Kohl als Birne sogar als intermediales Phänomen, denn „andere Medien und andere Zeichner griffen die Figur auf, und so wurde Helmut Kohl, wenn schon nicht aller Kanzler, so doch unser aller Birne“, Knorr (2019), 32.

¹⁷ In Kapitel 3.1 werden antiklerikale Beiträge in *Titanic* tiefergehend besprochen.

¹⁸ In Kapitel 2.1 wird die deutsche Satiretradition näher erläutert. Kapitel 2.3 thematisiert ferner das unterschiedliche Staat-Kirchen-Verhältnis in Deutschland und Frankreich.

se mit einer gewissen Toleranz begegnet wird. Satire als eine Unterform der Komik unterliegt, wie es der Literaturwissenschaftler und Komikforscher Uwe Wirth in Anlehnung an Erving Goffmans *Frame Analysis*¹⁹ ausführt, einem anderen Deutungsrahmen als das Ernsthafte.²⁰ So falle Satire im wahrsten Sinne des Wortes aus dem Rahmen und könne deshalb nicht nach „Normalerwartungen“ beurteilt werden.²¹ Diese Auffassung wird auch innerhalb der Justiz vertreten, wie die Einschätzung des ehemaligen Richters am Bundesverfassungsgericht Johann Friedrich Henschel belegt:

Die Bühne des Schauspielers, die Leinwand des Malers lösen deren Mitteilung schon so sehr aus der um Eindeutigkeit bemühten Alltagskommunikation, dass allein durch die entsprechende Einstimmung des Zuschauers oder Betrachters eine Neigung entsteht, nicht alles wörtlich (oder ernst) zu nehmen [...].²²

In der Zusammenschau dieser doch sehr bemerkenswerten Umstände, die sich anhand des Karikaturenstreits und der nachfolgenden öffentlichen Diskussionen aufzeigen lassen, manifestiert sich das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit in der Kernfrage, wie sich Debatten um die Grenzen von Satire mit Religionsbezug im Hinblick auf Sag- und Zeigbarkeitsregeln auf der normativen Ebene in Deutschland und Frankreich wandelten. Wo liegen die Gründe für das neugewonnene öffentliche Interesse an religionsbezogener Satire seit 2006 in beiden Ländern und wie ist die damit verbundene Brisanz zu erklären? Wo liegen, allgemein gefragt, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Länder in der Entwicklung von einer liberalen Gesellschaft hin zu scheinbar spontan einsetzenden Aushandlungsprozessen zu den Grenzen religionsbezogener Satire? Und wie wird *Religion* in diesen Debatten überhaupt verstanden? Bei der Beantwortung dieser Fragen nimmt die Arbeit insbesondere die normative Ebene in den Blick und fragt nach Verschiebungen von Normen innerhalb eines konkreten Zeitraums, den Jahren 1990 bis 2020, der im Hinblick auf Satire verschiedene Zäsuren wie den Karikaturenstreit umfasst, im Zuge dessen die Brisanz des satirischen Umgangs mit dem Islam erstmals deutlich wurde. Zur Beantwortung der formulierten Fragestellungen eignet sich eine vergleichende Herangehensweise im besonderen Maße, da über sie die Eigenheiten eines Landes deutlich tiefergehender herausgearbeitet werden können als über den ausschließlich nationalen Fokus. Da sich kontroverse Debatten zu den Grenzen von Satire mit Religionsbezug in Gesellschaften entwickelten, die dem westlichen Wertesystem zugeordnet werden und die sich im Zuge von Säkularisierungsprozessen zunehmend von religiösen, in diesem Fall kirchlichen Normen lösten, ist es besonders ertragreich, Länder dieses Kulturraums miteinander in Bezie-

¹⁹ Vgl. Goffman (2018).

²⁰ Vgl. Wirth (2020), 27–29.

²¹ Vgl. ebd., 23, 29.

²² Henschel (1985), 358.

hung zu setzen.²³ Neben bestehenden gemeinsamen Normen wie jene der Meinungs-, aber auch der Religionsfreiheit, die in den Diskursen zu den Grenzen von Satire mit Religionsbezug offen zutage traten, lassen sich auch weitere normative Eigenheiten eines Landes rekonstruieren und sichtbar machen. Wie wird Meinungsfreiheit in westlichen Gesellschaften verstanden? Lässt sich eine gemeinsame Semantik transnational ausmachen und ist der Begriff von deutlichen unterschiedlichen Konnotationen und Vorstellungen geprägt? Wie definiert sich das jeweilige Verhältnis zur Religion und was bedeutet dies für die Grenzen von Satire mit Religionsbezug? Welches Verhältnis weisen westliche Länder zur Satire, ihrem provokativen Gehalt sowie ihren Freiheiten auf? Blicken westliche Länder auf eine gemeinsame Satiretradition zurück oder sind hier deutliche Unterschiede zu verzeichnen, die den Umgang mit Satire insgesamt mitbestimmen? Hinsichtlich der aufgeworfenen Fragen eignet sich der Vergleich der beiden Länder Deutschland und Frankreich in besonderem Maße, da sie einerseits eine politische, aber auch eine kulturelle wie normative Nähe aufweisen, andererseits aber auch deutliche Unterschiede im Hinblick auf Fragen zur Religion verzeichnen. Eine unterschiedliche Kolonialgeschichte beider Länder wie auch ein divergierendes Staat-Kirchen-Verhältnis²⁴ bedingen bereits auf der Ebene des diskursiven Kontextes entscheidende Unterschiede im Umgang mit Religionen. Ferner können anhand vergleichender Beobachtungen westlicher Länder vorschnelle und pauschalisierende Annahmen über das Verhältnis eines vermeintlich homogenen „Westen“ zur „muslimischen Welt“, wie sie bspw. der US-amerikanische Politikologe Samuel P. Huntington mit seiner These vom „Clash of Civilizations“²⁵ hervorgebracht hat, aufs Neue²⁶ relativiert werden. Denn gerade der von ihm prognostizierte „Kampf der Kulturen“ – ein Duktus, der im Kontext des Karikaturenstreits von Medien in zahlreichen Beiträgen reproduziert wurde²⁷ – basiert auf stereotypen Annahmen zweier Konfliktseiten, welche die Komplexität etwaiger globaler Prozesse nur unzureichend berücksichtigen.

Grundsätzlich verfolgt die Arbeit ein weites Verständnis eines historischen Vergleichs. Dort, wo transnationale²⁸ oder verflechtungsgeschichtliche²⁹ Phänomene zu

23 Vgl. Bloch (1963 [1928]), 16–40.

24 In Kapitel 2.3 werden neben dem unterschiedlichen Staat-Kirchen-Verhältnis auch die unterschiedliche Kolonialgeschichte ausführlicher thematisiert.

25 Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington fragt in seinem Buch nach den weltpolitischen Entwicklungen des 21. Jahrhunderts und begründet seine globalpolitische Vision vor allem mit interkulturellen Konflikten. Ideologische und wirtschaftliche Gründe seien für die Konfliktlage deutlich weniger entscheidend, was mit einem immensen Bedeutungszuwachs von „Kultur“ einhergehe, vgl. Huntington (2002).

26 In Auswahl: Dietz (2007); Riesebrodt (2000).

27 In Auswahl: ntv Online (2006, o.A.); Minkmar (2006); Stephan (2010).

28 In Auswahl: Kaelble et al. (Hg.) (2002); Budde et al. (Hg.) (2011).

29 Für eine *Histoire croisée* vor allem Werner/Zimmermann (2002), 607–636; Werner/Zimmermann (2004), 15–49 bzw. zum (deutsch-französischen) (Kultur-)Transfer in Auswahl: Werner/Espagne (1988); Kaelble/Schriewer (Hg.) (2003); Lüsebrink/Reichardt (1997), 9–26.

beobachten sind, werden sie auch als solche erfasst. So nimmt die Studie neben eindeutigen Gemeinsamkeiten und Unterschieden auch gegenseitige Wechselwirkungen, grenzüberschreitende Verflechtungen und Transfers in den Blick.³⁰ Mit dem in den Fragestellungen formulierten zeitlichen Zuschnitt vollzieht sich der Vergleich dabei nicht nur auf einer transnationalen synchronen Ebene, sondern auch auf einer diachronen Achse, die Verschiebungen und Entwicklungen innerhalb eines Landes nachvollziehbar macht. Mit den 1990er Jahren als Startpunkt lässt sich rekonstruieren, seit wann religionsbezogene Satire Anschlussdiskussionen hervorrief und inwiefern es sich beim Karikaturenstreit tatsächlich um eine Zäsur im öffentlichen Umgang mit religionsbezogener Satire handelte. Des Weiteren können über einen Zeitraum von 30 Jahren Verschiebungen hinsichtlich der Positionierung verschiedener Akteure in den Diskursen nachvollzogen werden. So stellt sich bspw. die dahingehende Frage, ob Politiker, Journalisten und Vertreter religiöser Teilöffentlichkeiten über die Zeit hinweg in konstanter Weise argumentierten oder ob möglicherweise Abweichungen zu früheren Positionen nachzuvollziehen sind.

Der zeitliche Zuschnitt der Studie orientiert sich dabei an für Deutschland und Frankreich relevanten und auf der normativen wie politischen Ebene angesiedelten Zäsuren. Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion, dem Ersten Irakkrieg und dem Bürgerkrieg in Jugoslawien manifestierte sich einstweilen eine neue Weltordnung,³¹ an die sich auch das wiedervereinigte Deutschland und Frankreich anpassen mussten. Diese neue globale Ordnung, mit der auch neue Migrationsbewegungen nach Europa verbunden waren, bedingte eine Unsicherheit im Umgang mit kultureller Heterogenität und Diversität, die sich insbesondere auf der normativen Ebene zeigte. Strukturelle Prozesse wie Globalisierung und Pluralisierung bedingten ferner Veränderungen auf verschiedenen Ebenen der deutschen und französischen Gesellschaft. So waren die 1990er Jahre vor allem auch von der Suche nach „Identität“ in zunehmend heterogenen und pluralistischen Kollektiven geprägt.³² Frankreich, das die Aufarbeitung der Kolonialkriege lange Zeit verweigert hatte,³³ sah sich innenpolitisch mit einer wachsenden Unzufriedenheit seitens französischer Muslime konfrontiert. Grundsätzlich führte diese wachsende Bedeutung des Islam für Frankreich in den 1990er Jahren dazu, dass wegen der radikalen Trennung von Staat und Kirche zunehmend Konflikte der Mehrheitsgesellschaft mit der muslimischen Minderheit entstanden, für die Religion als Identifikationsmerkmal eine wichtige Bedeutung einnahm und bis heute einnimmt.³⁴ Vor dem Hintergrund dieses Kontextwandels, der sich auf verschiedenen

³⁰ Vgl. Kaelble (2010), 109.

³¹ Vgl. Herbert (2014), 1158 ff.

³² Vgl. Rödder (2017), 104 ff.

³³ In Auswahl: Renken (2006a); Kohser-Spohn (Hg.) (2006); Lübbecke (2020).

³⁴ Dies belegen bspw. französische Debatten wie der immer wieder aufkommende Streit um das Tragen eines Kopftuchs in der Öffentlichkeit, vgl. Pantel (2019).

Ebenen zutrug, kann ferner das Wiedererscheinen von *Charlie Hebdo* 1992 selbst als Indikator politischen und gesellschaftlichen Wandels interpretiert werden. Offensichtlich befanden französische Satiriker, dass für ein derart provokatives Format wie *Charlie Hebdo* nunmehr wieder Anknüpfungspunkte existierten. Gleichzeitig sind in den 1990er Jahren auf den ersten Blick weder in Deutschland noch in Frankreich derart weitreichende Debatten um religionsbezogene Satire nachzuvollziehen, wie sie nach 2006 rekonstruiert werden können. In dieser ersten Beobachtung begründet sich die Vermutung, dass die Weichen für etwaige Veränderungen in der Debattenkultur der 1990er Jahre zu finden sind, bevor sie Anfang des 21. Jahrhunderts dann in besonderer Ausprägung öffentlich sichtbar wurden. Existierten in den 1990er Jahren möglicherweise vergleichbare Diskussionen um Satire, allerdings mit anderen Themenbezügen? Führte der Karikaturenstreit gegebenenfalls zu einer stärkeren Fokussierung auf Satire in der Öffentlichkeit, worauf sich möglicherweise eine neue Debattenkultur zu ihren Grenzen etablieren konnte? Insofern lässt sich mit dem Beginn einer Betrachtung der Diskurse Anfang der 1990er Jahre sicherstellen, dass entscheidende Kippunkte im öffentlichen Umgang mit religionsbezogener Satire erfasst werden. Der diachrone Fokus dieser Studie zielt somit darauf ab, normative Aushandlungsprozesse sichtbar zu machen und Umbrüche wie Zäsuren in der Bewertung von Satire sowie der Definition ihrer Sagbarkeitsregeln zu erfassen. Mit ihrem zeitlichen Zuschnitt fokussiert diese Studie ferner einen Zeitraum, der mit der weltweiten Etablierung des Internets auch dezidierte Veränderungsprozesse im Bereich des Medialen umfasst.³⁵ Diese Veränderung wie auch das Aufkommen und die zunehmende Bedeutung der Sozialen Medien seit dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts hatten nicht nur Auswirkungen auf die Satire selbst, sondern auch auf die Diskurse zu den Grenzen von Satire. Die Kultursemiotikerin Marie Schröer konstatierte bspw. für die nach dem Attentat 2015 im Internet geführten Diskussionen zu *Charlie Hebdo* Folgendes:

Nach den Attentaten wurde Charlie Hebdo zu einem Symbol, dessen verschiedene Gruppen sich mehr oder weniger plakativ bedienten. In einer der im Internet verbreiteten linksliberalen Lesarten wurde primär die Oberfläche betrachtet, d.h. die Wahrnehmung auf die kontextlose Sichtung der Titelkarikaturen beschränkt, um CH zum beispielhaften Symptom eines hegemonialen und rassistischen Diskurses zu erklären, der zur weiteren Marginalisierung der (französischen) Muslime beitrage.³⁶

Vor diesem Hintergrund wird auch die Frage verhandelt, welchen Anteil Veränderungen auf der medialen Ebene an dem Wandel der öffentlich geführten Debatten um die Grenzen der Satire mit Religionsbezug hatten und haben. So wird zu klären

³⁵ Vgl. Habermas (2022), 11.

³⁶ Vgl. Schröer (2018), 46.

sein, wie sich möglicherweise mediale und normative Veränderungen gegenseitig beeinflussen.

Neben dem zeitlichen Zuschnitt manifestiert sich auf theoretischer Ebene eine entscheidende Prämisse der vorliegenden Studie in der Annahme, dass Akteure verschiedener Teilöffentlichkeiten dieser beiden Gesellschaften über die Diskurse zu den Grenzen von Satire eine neue Werteordnung, eine neue normative Wirklichkeit und so auch ein neues Verständnis von „Normalität“ zu etablieren versuchen.³⁷ Entsprechende Theorien gehen grundsätzlich davon aus, dass spezifische Ausprägungen von Wirklichkeit über Sprache und Bilder in Diskursen generiert werden.³⁸ Aus diesem Grund erweist sich auf methodischer Ebene eine diskursanalytische Beschäftigung mit dem Thema als sinnvoll. Je nach Disziplin räumen die verschiedenen Diskurstheoretiker und Verfechter der diskursanalytischen Methode dem Kontext, in dem sich Äußerungen und visuelle Darstellungen vollziehen, jedoch einen unterschiedlichen Stellenwert ein. Da, wie der Komiktheoretiker Tom Kindt konstatiert, „Komik eine Zuschreibung [darstellt], die von verschiedenen kontextuellen Bedingungen abhängen kann“,³⁹ kommt dem Kontext, in dem Satire entstanden ist und entsteht und auf welchen die Satire wiederum rekurriert, in der vorliegenden Arbeit eine herausgehobene Rolle zu. Aber auch die Debatten um die Grenzen von Satire, so die Grundannahme, sind maßgeblich auf ein bestimmtes gesellschaftliches Klima und damit auf einen gesellschaftlichen Kontext zurückzuführen. Da der Historiker und Diskurstheoretiker Achim Landwehr dem Kontext, in dem diskursive Handlungen vorgenommen werden, einen höheren Stellenwert einräumt als bspw. der Linguist Siegfried Jäger, eignet sich sein Ansatz in besonderem Maße für das Erkenntnisinteresse dieser Studie. Denn er konstatiert zu Recht, dass „sprachliche Wirklichkeitskonstruktionen [...] immer in sehr konkreten gesellschaftlichen, religiösen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Zusammenhängen vollzogen [werden]. Die zu untersuchenden Texte sind immer in einen bestimmten Kontext eingebettet.“⁴⁰ Dabei grenzt er sich von weiteren Diskurstheoretikern ab:

37 Spezifische Ausprägungen von Wirklichkeit werden über Sprache und Bilder in Diskursen generiert. Denn, „die Konstitution der Wirklichkeit, die in ihrer sinnhaften Form nicht gegeben, sondern von Menschen erarbeitet ist, ist daher wesentlich über Sprache [mitunter auch über Bilder, Anm. d. Verf.] vermittelt. [...] Teilt man die Grundannahme, daß Wirklichkeit im wesentlichen sprachlich vermittelt ist, ergibt sich daraus für die Geschichtswissenschaft die logische Konsequenz, sich vornehmlich dem sprachlichen Niederschlag der Erfahrungen von Menschen der Vergangenheit zu widmen, um sich auf diesem Weg dem Gegenstand der Geschichte zu nähern“, Landwehr (2001), 11.

38 Vgl. Delitz (2020), 88.

39 Kindt (2017), 4.

40 Landwehr (2001), 12.

Ziel einer solchen Textuntersuchung im Rahmen der historischen Diskursanalyse ist es nicht, den gesamten Text in all seinen Einzelheiten zu bestimmen, wie es die Sprachwissenschaft möglicherweise tun würde. Die historische Diskursanalyse will den Text und die Sprache nicht zum Selbstzweck werden lassen. Vielmehr sind beide Informationsträger Grundlage für den größeren historischen Zusammenhang des Diskurses.⁴¹

Anhand der Diskursanalyse lassen sich Positionen verschiedener Akteure nachvollziehen und so unterschiedliche Narrative herausarbeiten. Einen besonderen Fokus legt diese Studie diesbezüglich auf die Analyse des Mediendiskurses, in dem Journalisten dezidiert selbst als Akteure fungieren, da sie mit ihrer intendiert selektiven Anordnung von Wissen selbst Einfluss auf den Diskurs und die Lesart der Satire nehmen.⁴²

Satire selbst wird, wie bereits an einigen Stellen angedeutet, als ein mediales Format verstanden, dessen Funktion in der gezielten Überschreitung normativer Grenzen liegt.⁴³ Daher stellt sie, wie die Literaturwissenschaftlerin Christine Künzel betont, eine „ästhetisch sozialisierte aggressive Form des Komischen“⁴⁴ dar. Der Kunsthistoriker Dietrich Grünewald ergänzt:

Die Aggression richtet sich gegen das, was der Satiriker in der erlebten (gesellschaftlichen) Wirklichkeit als falsch und empörend ansieht. Gegenstand der satirischen Kritik ist das gesellschaftliche, also das politische, wirtschaftliche, kulturelle, religiöse Leben sowie die hier agierenden Menschen. Satire ist Denkprovokation, und ihre Kritik arbeitet mit dem Mittel des (Ver-)Lachens, wobei im zynischen Hasslachen, im ironisch-intellektuellen Spiel, selbst im leichten Schmunzeln stets das Kritisierte der Lächerlichkeit preisgegeben wird, um das als falsch Angesehene, das sich meist selbstsicher, pathetisch, wichtig, selbstherrlich gibt, vom Sockel des Unantastbaren zu stoßen. Sie will die Rezipienten als Mit-Verlacher gewinnen, um so ihre Meinung, ihr Urteil, ja möglicherweise sogar ihr Verhalten zu beeinflussen: die Parteigänger sollen bestärkt, die noch unentschlossenen aufgeklärt und überzeugt, die Gegner lächerlich gemacht und beschämt, wenn nicht gar zur Einsicht gebracht werden. Satire als subjektiver Kommentar und aggressives Kontra reagiert auf bestehende gesellschaftliche Zustände.⁴⁵

⁴¹ Ebd., 113 f.

⁴² Vgl. Donges/Jarren (2022).

⁴³ „Satire ist oft, aber nicht ausnahmslos komisch, und Komik ist bisweilen, aber keineswegs immer satirisch. [...] Beim Komischen handelt es sich um eine von verschiedenen Formen, in denen das Satirische auftritt; und das Satirische stellt eine von mehreren Funktionen dar, die das Komische haben kann“, Kindt (2011), 157.

⁴⁴ Künzel (2015), 107.

⁴⁵ Grünewald (2016), 9 f.