

Über religiöse Gefühle und ob man sie verletzen darf

© Viktor W. Weichbold (2007)

Zusammenfassung:

Gefühle sind subjektive, rein private Regulierungsinstanzen des Handelns. Da Gefühle blind sind für wahr oder falsch bzw. für gut oder böse, stellen sie kein Kriterium dar, das zur Beurteilung der Wahrheit von Sätzen oder der Rechtmäßigkeit von Handlungen geeignet wäre. – Verletzte Gefühle sind reaktive Gefühle auf (subjektiv wahrgenommene) Beleidigungen. Wie alle Gefühle geben auch sie kein Kriterium ab, um ein inkriminiertes Verhalten zu qualifizieren oder zu verbieten. – Dieser Essay ist abgedruckt in: Ritzer, Georg (Hg.): "Mit Euch bin ich Mensch ..." Festschrift für Friedrich Schleinzer OCist, Innsbruck 2008, Tyrolia Verlag, 199-216.

(1) Die Sichtweise Mills

"Es gibt nicht wenige Leute," sagt J. St. Mill (1806-1873) in seinem Traktat über die Freiheit, "die betrachten ein Verhalten, das ihnen nicht passt, als ein Unrecht gegen sie selbst und empören sich darüber als einer Verletzung ihrer Gefühle; wie der religiöse Fanatiker [bigot], der auf den Vorwurf, er missachte die religiösen Gefühle der anderen, bekanntlich erwidert, dass sie die seinen missachten, indem sie an ihrem abscheulichen Gottesdienst oder Glaubensbekenntnis festhalten. *Aber es gibt keine Parität zwischen den Gefühlen einer Person für ihre eigene Meinung und den Gefühlen einer anderen, die dadurch beleidigt wird; so wenig wie zwischen dem Wunsch eines Diebes, eine Geldbörse zu stehlen und dem Wunsch des rechtmäßigen Besitzers, sie zu behalten.*"¹

Mills Zurückweisung der judikativen Rolle verletzter Gefühle verdient Beachtung. Er behandelt das Thema bei der Erörterung der Frage, wie weit die Gesellschaft dem Individuum Verhaltensvorschriften machen darf. Dabei sieht er klar, dass die Reaktion der Öffentlichkeit auf ungewohntes oder nonkonformes Verhalten eine primär gefühlshafte ist: die Leute "ziehen bei der Beurteilung solchen Verhaltens kaum etwas anderes in Betracht als die Ungeheuerlichkeit, dass jemand anders denkt und fühlt als sie selber." (a.a.O.) Jedoch kommt ihr Fühlen und Meinen auf unreflektierte Weise zustande: es ist das Ergebnis der Erziehung innerhalb eines tradierten Wertesystems und der Indoktrination durch moralistische oder religiöse Prediger. Diese verquicken zunächst die Moral mit Gefühlen und fordern die Menschen dann auf, auf ihre Gefühle zu horchen, um von ihnen bestätigt zu bekommen, was das Gute bzw. Rechte sei. "Was können die einfachen Leute dann anderes tun als diese Aufforderung befolgen und ihre subjektiven Gefühle für Gut und Böse, wenn sie nur einigermaßen übereinstimmen, der ganzen Welt zur Vorschrift machen?" (a.a.O.)

An mehreren Beispielen veranschaulicht Mill, wie willkürlich, bisweilen widersinnig menschliche Gefühlsregungen zustande kommen. Zum Beispiel der Hass der Moslems gegen die Christen, weil diese Schweinefleisch essen. Warum löst der Verzehr von Schweinefleisch – für Christen eine völlig affektfreie Art,

¹ Mill, On Liberty, Chap. IV (Übersetzung und Hervorhebung von mir)

den Hunger zu stillen – bei Moslems solchen Abscheu aus? Weil es ihre Religion verbietet? Nicht unbedingt, denn ihre Religion verbietet auch den Wein; und dass die Christen Wein trinken, empört sie nicht so sehr wie dass sie Schweinefleisch essen. Es ist vielmehr die Aversion gegen das Fleisch eines *unreinen Tiers*. Diese Aversion beruht auf der Idee der (kultischen) Unreinheit und nimmt – hat sich die Idee einmal in den Gefühlen verfestigt – den Charakter einer instinktiven Antipathie an, auch bei denen, "deren persönliche Gewohnheiten ansonst alles andere als sehr reinlich sind." (a.a.O.)

Nicht grundlos nimmt Mill religiöse und moralische Gefühle ins Visier der Kritik. Es sind eben diese Gefühle, die zur Billigung bzw. Missbilligung von Verhalten herangezogen werden. Was den moralischen Gefühlen widerspricht, ist schlecht; was die religiösen Gefühle verletzt, ist Frevel. Dagegen kämpft Mill an. Sein Aufweis, dass Gefühle auf willkürliche Weise zustande kommen, ist zugleich ihre Widerlegung als Kriterien für Gut und Böse, für Fromm und Frevelhaft. Jeder Mensch – so seine Position – hat zwar das prinzipielle Recht, nach seinen eigenen Gefühlen zu handeln; aber niemand darf seine Gefühle zum Maßstab des Verhaltens der anderen erheben.

Mills Anliegen – individuelle Freiheit in einer Gesellschaft, die durch Moral und Religion engmaschig reguliert wird – mag heute überholt scheinen. Der Einfluss der Religion auf das öffentliche Leben ist, wenigstens im säkularen Europa, gering und die Berufung auf Gefühle hat nur in Nischenbereichen Schlagkraft. Mills Argumentation ist dennoch aktuell, zumal die Forderung nach Achtung religiöser Gefühle heute wieder laut ertönt. Die Situation ist aber eine andere: es ist der Konflikt des religiösen Fundamentalismus mit dem aufgeklärt-liberalen Denken, in dem die erstere Partei die Verletzbarkeit ihrer Gefühle als Strategie einsetzt, um ihre Position zu behaupten. Die breiteste Frontlinie führt in dieser Angelegenheit der Islam; dementsprechend hoch stehen die religiösen Gefühle der Moslems im Kurs. Man erinnere sich an den Wirbel um die Mohammed-Karikaturen (2006), wo sie nicht nur gegen die Verunglimpfung des Propheten reklamiert wurden, sondern sich auch in gewalttätigen Tumulten entluden. Weniger dramatisch, aber nicht weniger entschlossen werden sie ebenso namhaft gemacht gegen ideelle Kritik am Islam, gegen inopportune Literatur, gegen "unislamische" Meinungen oder Praktiken. In Europa, wo sich der erstarkende Islam mit der bislang säkular-christlich geprägten Gesellschaft reibt, sind die Gefühle der Moslems das vorzüglichste Argument, um christliche Symbole aus der Öffentlichkeit zu verdrängen (z.B. Kreuze aus Schulen). Die Situation hat eine gewisse Ähnlichkeit zum Szenario Mills, aber mit umgekehrtem Vorzeichen: nicht die öffentliche Dominanz der Religion beengt den Spielraum des Individuums, sondern eine religiöse Minderheit will der Öffentlichkeit die Beachtung ihrer Ideologie aufzwingen. Zu diesem Zweck fordert sie Rücksicht auf ihre religiösen Gefühle.

Es ist bemerkenswert, wie widerspruchlos die Forderung weithin akzeptiert wird. Wo Moslems emotionalen Anstoß bekunden, werden wie selbstverständlich Kreuze entfernt, Krippen nicht mehr aufgestellt, Nikolausgaben nicht mehr verteilt, Bibeln nicht mehr aufgelegt. Auch im Karikaturenstreit wurde der Appell, religiöse Gefühle zu achten, zur verbindlichen Direktive. Westliche Politiker – sonst kaum um religiöse Bekenntnisse bemüht – waren sich plötzlich einig in ihrer Achtung vor der Religion: die Rücksichtnahme auf die Gefühle der Moslems

wurde zum "Roma locuta causa finita" des Konflikts. Es gab weder eine Debatte über Sinn und Berechtigung der Karikaturen noch wurde diskutiert, ob die (für Demokratien unverzichtbare) Meinungs- und Pressefreiheit so einfach der phrasenhaften Forderung nach dem Schutz religiöser Gefühle geopfert werden darf.²

Was sind religiöse Gefühle, dass sie besonderen Schutz genießen? Aus welchem Grund wird gefordert, sie nicht zu verletzen? – Streng genommen obliegt es dem, der die Forderung erhebt, sie auch zu begründen. Umgekehrt hat ihr Adressat das Recht, ihre Gültigkeit in Frage zu stellen. Weder das eine noch das andere ist in den aktuellen Konflikten zu beobachten. Dennoch: warum werden religiöse Gefühle geschützt? Was zeichnet sie vor anderen – z.B. ästhetischen oder moralischen – Gefühlen aus, die einen solchen Schutz nicht genießen? Dass sie per se achtenswerter oder erhabener wären, ist keineswegs ausgemacht. Umso verwunderlicher, wie selbstverständlich die Forderung auf der einen Seite erhoben, auf der anderen Seite akzeptiert wird.

Um die obige Frage zu beantworten, muss zweierlei untersucht werden: erstens, die Bedeutung der Phrase "religiöse Gefühle verletzen", und zweitens ihre Begründung. Ersteres erfordert Begriffsanalysen der Ausdrücke "religiöse Gefühle" und "Gefühle verletzen"; zweites den Aufweis eines Grundes, warum solche Gefühle einen Sonderstatus genießen. Weiters ist zu klären, ob der Schutzanspruch (falls er besteht) ausnahmslos gilt oder nur unter gewissen Bedingungen. Es versteht sich, dass die Rechtmäßigkeit der Forderung erst ab dem Moment besteht, da diese Untersuchungen zu einem positiven Ergebnis gelangt sind.

(2) Was sind religiöse Gefühle?

Die Eigenart der Formulierung "religiöse Gefühle" erweckt leicht die Ansicht, es handle sich um eine spezielle Klasse von Gefühlen. Demnach fehlt es nicht an Literatur, die das Thema als solches abhandelt. Beispielsweise stellt der österreichische Philosoph A. Höfler (1853-1922) in seinem Buch "Psychologie" die Frage, "wie es psychologisch zu beschreiben und zu begreifen [ist], dass – unbekümmert um alle sonstige Uneinigkeit in Sachen der Religion – sich dennoch Volk und Forscher darin einig sehen, neben anderen großen Klassen von Wertgefühlen, insbesondere der sittlichen Gefühle, eine in sich selbst wieder sehr reiche Mannigfaltigkeit von Gefühlen unter dem Namen der religiösen zusammenfassen und als in mehr oder weniger bestimmten Hinsichten eigenartig anzuerkennen?"³

Um den Sinn der Frage zu verstehen, muss man wissen, dass Höfler in einer Traditionslinie der Wertphilosophie steht, die den Gefühlen eine quasi-epistemische Funktion zuerkennt: sie fungieren als "Erkenntnisorgan" der Werte. Wie der Intellekt gegenüber den Dingen, so verhält sich das Gefühl gegenüber den Werten. In anderen Worten: die Dinge erkennen wir, die Werte fühlen wir. Die Position ist nicht unproblematisch, aber wir brauchen uns mit ihr hier nicht zu befassen, aus einem einfachen Grund: die Religion passt gar nicht in das Schema.

² Man bedenke, dass z.B. der Schutz *nationalistischer* Gefühle im Westen durchaus verpönt ist. Es wird leicht eingesehen, dass solche Gefühle die Meinungs- und Pressefreiheit bedrohen und eine objektive Berichterstattung oder Geschichtsschreibung verhindern.

³ Höfler, Psychologie, § 73: Religiöse Gefühle

Die Inhalte der Religion sind keine Werte (wenigstens nicht ausschließlich), sondern Sachverhalte, und für deren Erkenntnis ist der Intellekt zuständig. Sofern also das religiöse Gefühl als epistemische Größe veranschlagt wird, können wir diesen Anspruch leicht als irrig zurückweisen.

Höflers Frage zielt allerdings auf einen anderen Punkt, nämlich auf die psychologische Eigenart (*differentia specifica*) der religiösen Gefühle. Er findet sie – kurz gefasst – darin, dass sich die nicht-religiösen Gefühle auf unmittelbar Erfahrbares erstrecken, "dagegen der auch Religiöse zu lieben vermag über alle Endlichkeit und über alles Erfahrbare hinaus." (a.a.O.) Die Antwort ist weder klar noch überzeugend; sie grenzt die religiösen Gefühle praktisch auf Gottesliebe ein, vielleicht noch auf die Liebe zu Engeln oder Verstorbenen, jedenfalls schließt sie die Nächstenliebe aus – ein schreiender Widerspruch zur christlichen Lehre. Aber nicht erst die Antwort, schon der Frageansatz Höflers ist falsch und verwirrend. Die Kategorisierung der Gefühle nach Sachgebieten führt nämlich unweigerlich zur Frage, ob es neben den religiösen, moralischen, ästhetischen Gefühlen auch politische, technische, ökonomische, etc. gibt. Angesichts ihrer Allgegenwart in allen Lebenssparten wäre eine Unzahl spezifischer Gefühle zu erwarten, deren Ab- und Eingrenzung nicht leicht fallen dürfte.

Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, spezifisch religiöse Gefühle zu identifizieren. Am bekanntesten sind Erschauern und Faszination, die den Menschen erfassen, wenn er dem Heiligen begegnet (als dem "mysterium tremendum et fascinans" nach R. Otto, 1869-1937). Tatsache aber ist, dass Ergriffenheit und Erschauern auch im außerreligiösen Kontext erfahrbar sind, etwa in der Konfrontation mit überwältigenden Naturphänomenen. Es handelt sich keineswegs um spezifisch religiöse Empfindungen. Umgekehrt ist das religiöse Erleben ein Tummelplatz von Emotionen, die auch in profaner Umgebung auftreten: Vertrauen, Hoffnung, Ehrfurcht, Liebe, usw. Obwohl diese – hier beispielhaft genannten – als typisch religiöse Gefühle gelten, ist doch klar, dass sie es nicht aufgrund einer besonderen Qualität oder eines bestimmten Merkmals sind, sondern aufgrund des Kontexts, in dem sie auftreten.

Ein weiterer Einwand gegen die Existenz spezifisch religiöser Gefühle ist die Tatsache, dass es eine unermessliche Vielzahl religiöser Erlebnisweisen gibt, die mit den unterschiedlichsten emotionalen Zuständen einhergehen: von der katatonen Verzückung bis zum orgiastischen Rausch, von der schuldbeladenen Niedergeschlagenheit bis zum triumphalen Jubel, von der trotzigem Verbitterung bis zur kitschdurchtränkten Romantik, vom klagenden Jammer bis zur befriedigten Rachsucht, vom selbstaufopfernden Mitleid bis zum glühenden Judenhass. Es wäre aussichtslos, hier ein Kriterium zu suchen, das ihre Identifikation als religiöse Gefühle leistet. Diese Benennung verdanken sie allein dem Umstand, dass sie im Kontext religiösen Verhaltens auftreten und diesem innerlich zugehörig erlebt werden.

Jedes beliebige Gefühl kann somit zu einem religiösen Gefühl werden: wenn es im inneren Zusammenhang mit religiösem Verhalten auftritt. Seine Eigenart bleibt dabei unverändert; Ergriffenheit bleibt Ergriffenheit, Dankbarkeit bleibt Dankbarkeit, Ehrfurcht bleibt Ehrfurcht – egal, ob profan oder religiös. Zwischen den antisemitischen Rasereien eines islamischen Predigers und eines neofaschistischen Parteifunktionärs besteht kein Unterschied: die hasserfüllte

Schwelgerei ist die gleiche. Allein ihr Auftreten als Teil des religiösen Verhaltens (der Predigt) beim einen, der politischen Demagogie beim anderen macht ihren religiösen bzw. nicht-religiösen (politischen) Charakter aus.

Gefühle sind demnach keine authentischen religiösen Elemente, sondern akzidentelle – zufällige und austauschbare – Beimischungen zum religiösen Erleben. Eine ganz ähnliche Auffassung findet sich übrigens bei Hegel (1770-1831), die hier kurz angedeutet sein soll. Für Hegel ist es der Bewusstseinsinhalt, der ein Gefühl zu einem religiösen Gefühl macht. In der vierten seiner Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes schreibt er: "Es kommt auf die Bestimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen ist: ... Ist das Gefühl religiöses Gefühl, so ist die Religion seine Bestimmtheit, ist es ein böses, arges Gefühl, so ist das Böse, Arge seine Bestimmtheit. Diese seine Bestimmtheit ist das, was Inhalt [des] Bewusstseins ist, ... Das Gefühl ist die gemeinschaftliche Form für den verschiedenartigsten Inhalt." ⁴

Die Feststellung, dass die Gefühle akzidentelle Anteile des religiösen Erlebens sind, untermauert noch einmal, was bereits gesagt wurde: sie stehen in keiner sachlichen oder logischen Beziehung zum Erlebnisinhalt. Sie bestätigen weder seine Wahrheit bzw. Geltung noch widerlegen sie – als verletzte – die Position des Verletzers. Nochmals Hegel: "Alle Religionen, auch die falschesten und unwürdigsten, sind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre." (a.a.O.)

Allem Anschein nach wurde die Rolle der Gefühle in der (bzw. für die) Religion bisher wenig systematisch reflektiert. Historisch gesehen wurde sie ganz verschieden konzipiert. Der eben zitierte Hegel steht für die intellektualistische Tradition, die – den Wahrheits- oder Moralgehalt der Religion in den Vordergrund stellend – dem Gefühl keinerlei konstitutive Bedeutung beimisst. Auch Kant (1720-1804) und Spinoza (1632-1677) gehören zu dieser Richtung; letzterer als der vermutlich radikalste Intellektualisierer des Glaubens (vgl. seinen "amor Dei intellectualis"). Am anderen Extrem des Spektrums steht die Religion als reine Gefühlssache, mit Schleiermacher (1768-1834) als dem eminenten Vertreter. Gott als "Tatsache des Gefühls" und Glaube als das Gefühl der "völligen Abhängigkeit vom Absoluten": mit diesem Programm hat Schleiermacher aber mehr Ablehnung als Beifall geerntet (u.a. ist das obige letzte Hegelzitat eine Polemik gegen ihn). Dass in solcher inniger Gefühlsseligkeit der Glaube zu einem undifferenzierbaren Einerlei wird, hat schon Goethe (1749-1832), zeitlich vor Schleiermacher, in dem Vers des Mephistopheles persifliert:

"Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
nenn es dann, wie du willst:
nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen dafür, Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut." ⁵

Insgesamt gesehen wird die Rolle von Gefühlen oder "Erlebnissen" (als gefühlsintensiven Bewusstseinszuständen) im religiösen Kontext häufig überschätzt. Ihre Bedeutung für das religiöse Erleben besteht unzweifelhaft; aber

⁴ Hegel, Vierte Vorlesung über die Beweise vom Dasein Gottes.

⁵ Goethe, Faust I, Marthens Garten.

diese ist rein motivationspsychologischer Art ⁶. Sie lässt sich keinesfalls geltend machen für erkenntnismäßige oder orthopraktische Anliegen. Gefühle haben keine Funktion im Hinblick auf die Wahrheit theoretischer Sätze oder die Richtigkeit praktischer Normen. Das wird häufig übersehen, wenn etwa religiöse Erlebnisse (oder "Erfahrungen") gleichsam als verifizierende oder konfirmierende Instanzen genommen werden, um die Wahrheit des Gegläubten zu bestätigen. Dieser Irrtum mag dazu beitragen, dass religiöse Gefühle ein so großes Ansehen genießen und als schützens- oder achtenswert gesehen werden. Doch hat sich daran auch viel Kritik entzündet, zum Beispiel Nietzsche: "Eine Art von Redlichkeit ist allen Religionsstiftern und ihresgleichen fremd gewesen: sie haben sich nie aus ihren Erlebnissen eine Gewissenssache der Erkenntnis gemacht. 'Was habe ich eigentlich erlebt? Was ging damals in mir und um mich vor? War meine Vernunft hell genug? War mein Wille gegen alle Betrügereien der Sinne gewendet und tapfer in seiner Abwehr des Phantastischen?' – So hat keiner von ihnen gefragt ..." ⁷

Fassen wir zusammen: Gefühle sind psychologisch wichtige, aber theologisch akzidentelle Elemente des religiösen Erlebens. Sie stehen mit dem Inhalt des Erlebens in keinem logischen Zusammenhang; d.h. positive Gefühle sind ebenso wenig Bestätigung seiner Wahrheit wie negative Widerlegung. Insofern haben Gefühle keine Erkenntnis- oder Bestätigungsfunktion für den Glauben. Ihre Einbindung in das religiöse Verhalten erfolgt gemäß den Umständen, unter denen eine Glaubenspraxis erfolgt (z.B. als Dankbarkeit, Schuldbewusstsein, Hoffnung, etc.), ohne dass sich ihre Qualität von ihrem Auftreten im profanen Kontext unterscheiden würde.

(3) Was sind verletzte religiöse Gefühle?

So wie der Ausdruck "religiöse Gefühle" leicht in die Irre führt, indem er die Existenz einer Klasse spezieller Gefühle suggeriert, legt auch der Ausdruck "verletzte Gefühle" dem sprachanalytisch Unachtsamen Steine in den Weg. Er deutet eine bildhafte Analogie der Gefühle mit Körperteilen an, deren Integrität durch eine Noxe Schaden genommen hat. Aber diese Analogie besteht nicht. Die als "verletzte Gefühle" bezeichneten Phänomene mögen zwar unangenehme Empfindungen ähnlich dem Schmerz mit sich führen, doch jede weitere Ähnlichkeit zu körperlichen Verletzungen fehlt. Weder lässt sich die Art der Verletzung spezifizieren (eine Stauchung? eine Zerrung? eine Fraktur?) noch lassen sich pathophysiologische Vergleiche herstellen (bluten verletzte Emotionen?) Und während der Ausdruck "verletzte Körperteile" ein Allgemeinbegriff ist, der individuelle Instanzen wie ein verletztes Bein, ein verletztes Auge, eine verletzte Milz, usw. subsumiert, lassen sich verletzte Gefühle nicht solcherart konkretisieren: was wäre verletzte Freude? verletzte Dankbarkeit? verletzte Furcht?

Die Bedeutung der Phrase erhellt sich also nicht aus der Analogie, die sie insinuiert. Das zu sehen ist wichtig, weil die Phrase aus eben dieser Analogie ihre Plausibilität bezieht. Und zwar auf folgende Weise: indem sie eine Parallelität zwischen körperlichen und seelischen Verletzungen herstellt, verleitet sie dazu,

⁶ In diesem Sinn sagt auch Kant (KprV; III. Hauptstück) vom *moralischen* Gefühl: "Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ... dient nicht zur Beurteilung der Handlungen, oder wohl gar zu Gründung des objektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen."

⁷ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Viertes Buch.

die Ablehnung der ersteren (wofür man gute Gründe hat) auf die zweiten zu übertragen. "Es ist verwerflich, einen Menschen zu verletzen" lautet die entscheidende Prämisse bei diesem unbemerkt ablaufenden Gedankengang. Daraus wird die Konklusion gezogen: "Also ist es auch verwerflich, ihn seelisch zu verletzen". Das klingt plausibel und macht uns geneigt, der Phrase zuzustimmen. Aber der Schluss setzt eine weitere Prämisse voraus – nämlich die Parallelität der körperlichen und seelischen Verhältnisse – und die ist falsch. Daher kommt es nicht zu einer Verletzung von Gefühlen, die irgendeine Ähnlichkeit mit der von Körpergliedern hätte.

Um die Bedeutung der Phrase "religiöse Gefühle verletzen" zu erfassen, muss die Situation berücksichtigt werden, in der sie auftritt. Verletzte religiöse Gefühle werden beklagt, wenn Gläubige wahrnehmen, dass religiöse Symbole (Gegenstände, Personen, Ideen, etc.), denen sie einen hohen Status an Würde, Wahrheit oder Geltung zuerkennen, auf eine Weise behandelt werden, die mit diesem Status nicht vereinbar ist. Typischerweise wird die Behandlung als entehrend, respektlos, verfälschend, trivialisierend und insgesamt ihren (subjektiven) Überzeugungen provokativ widersprechend empfunden. Das betrifft z.B. die unorthodoxe Darstellung religiöser Inhalte in der Kunst, die Verwendung religiöser Symbole für außerreligiöse Zwecke (z.B. für kommerzielle Werbung), die emphatische Missachtung religiöser Vorschriften oder Traditionen, oder die offene Verächtlichmachung religiöser Symbole. Das Wahrnehmen der Diskrepanz zwischen zuerkannter Würde, Wahrheit und Geltung einerseits und faktischer Degradierung andererseits erzeugt eine emotionale Reaktion, die sich als Bestürzung, Empörung, Entrüstung zum Ausdruck bringt, aber auch als Ärger, Zorn und aggressive Impulse gegen jene, die diese Degradierung betreiben.

Die gefühlshafte Reaktion zeigt an, dass hier tatsächlich Gefühle getroffen werden – aber nicht im Sinn einer Beschädigung oder Deformierung. Auch nicht jene Gefühle, die im vorigen Abschnitt als religiöse aufgewiesen wurden: die Begleitemotionen des religiösen Verhaltens. Es handelt sich hier um einen anderen Typ von Gefühlen: solche, die beim religiösen Lernen – dem Übernehmen und der personalen Integration religiöser Inhalte – ausgebildet werden.

Religiöse Inhalte werden bekanntlich nicht als rein sachliche erlernt (wie z.B. mathematische oder physikalische), sondern in einer emotionalen Einbettung. Hört ein Kind seine gläubigen Eltern zu einem religiösen Thema reden, so schwingt in ihrer Rede – neben dem Sachinhalt – emotionale Information mit, die das Kind heraushört und gemeinsam mit dem Sachinhalt aufnimmt. Ebenso ist die Predigt eines Geistlichen durchflochten mit emotionalen Mitteilungen, die seine Zuhörer mit dem Predigtinhalt übernehmen. Die emotionalen Gehalte erwecken in ihnen analoge Emotionen, die dann mit dem Inhalt verknüpft werden. Dieser Mechanismus des "kombinierten" Erlernens von Inhalten und Emotionen spielt nicht nur im religiösen Bereich eine Rolle; er liegt auch dem Erwerb sozialer Einstellungen, Werthaltungen oder weltanschaulicher und politischer Überzeugungen zugrunde (und wird z.B. als "Propaganda" intensiv genutzt). Typischerweise läuft er unbewusst ab, kann aber von einem sensibilisierten Beobachter introspektiv wahrgenommen werden. Sein Effekt besteht darin, dass der Inhalt, wenn er wieder ins Bewusstsein tritt, zugleich eine emotionale Beziehung zu sich herstellt: Zustimmung, Wertschätzung, Ehrfurcht – oder aber

Ablehnung, Missbilligung, Verachtung, etc. Religiöse Überzeugungen sind insofern immer ein Amalgam aus sachlichen und emotionalen Komponenten.

Die Amalgierung von Inhalt und Emotion hat mehrere Konsequenzen. Erstens werden die Inhalte dadurch bewertet bzw. für uns subjektiv bedeutsam. Inhalte, zu denen wir keine emotionale Beziehung herstellen, bleiben für uns bedeutungslos. Erst durch die emotionale Bindung an unsere Persönlichkeit gewinnen sie für uns Relevanz und Geltung. Wir akzeptieren und praktizieren sie in der Folge aus "tiefer Überzeugung" bzw. "innerer Zustimmung." Das Ausmaß ihrer subjektiven Relevanz hängt von der Intensität der Gefühlsbindung ab: je intensiver, umso bedeutender, näher, wichtiger. – Zweitens determinieren die verknüpften Emotionen Verhaltenserwartungen: d.h. sie regulieren nicht nur unser eigenes Verhalten, sondern legen auch unsere Erwartungen fest, wie sich andere dem Inhalt gegenüber zu verhalten haben. Was wir schätzen oder achten, das sollen auch die anderen achten; was wir ablehnen oder missbilligen, sollen auch die anderen unterlassen. Geschieht das nicht bzw. wird gegen unsere Erwartungen verstoßen, tritt eine emotionale Reaktion auf: Enttäuschung, Entrüstung, Bestürzung, Ärger, oder ähnliches. – Eine dritte Funktion der Gefühlseinbettung religiöser Inhalte besteht darin, dass sie deren Wahrheit, Würde, Geltung, etc. bestätigt und bestärkt. Das Gefühl der Ehrfurcht, das der Gläubige mit der Idee Gottes verknüpft, verbietet ihm nicht nur, über Gott auf triviale oder abfällige Weise zu reden; es gibt ihm zugleich einen (gefühlsmäßigen) Eindruck von seiner Realität und Autorität. Es bestätigt ihm – gleichsam als Ersatz für logische und sachliche Gründe – die Wahrheit dieser Idee und die Geltung ihrer Ansprüche. In Gegenwart dieses Gefühls kommt dem Gläubigen nicht in den Sinn, an der Existenz oder Autorität Gottes zu zweifeln. Erst wenn die gefühlsmäßige Einbindung verloren geht (oder von Faches wegen aufgehoben ist, wie bei Theologen oder Philosophen), wird deren Plausibilität nach logischen Gründen beurteilt. Der "einfache" Gläubige hingegen erhält die Wahrheit dessen, was er glaubt und befolgt, über seine Gefühle bestätigt. Man kann in dieser Hinsicht von "affirmativen Gefühlen" sprechen.

Das zuletzt Erörterte hat für religiöse Überzeugungen besondere Bedeutung. Religiöse Ideen sind oft mit sehr starken affirmativen Gefühlen ausgestattet, die ihnen eine quasi unantastbare Geltung und Achtung verleihen. Entsprechend stark sind die daran geknüpften Verhaltenserwartungen bzw. die emotionalen Reaktionen, wenn dagegen verstoßen wird. – Wie gesagt: ideelle Inhalte ohne affirmative Gefühle sind für uns subjektiv bedeutungslos. Die trigonometrische Formel $a^2 + b^2 = c^2$ repräsentiert einen typisch gefühlsneutralen Inhalt; niemand knüpft daran eine emotionale Wertung. Folglich fühlt sich niemand persönlich getroffen, wenn die Formel verlacht oder geschmäht wird oder wenn jemand gegen ihre Rechenvorschrift verstößt. Ähnlich regt die Verspottung von Personen, zu denen keine persönliche Beziehung besteht, nicht auf. Selbst die Karikatur eines bereits untergegangenen Gottes, etwa Zeus' oder Thors, kränkt niemanden. Werden aber Mohammed oder Allah zum Objekt der Karikatur, dann gehen die Emotionen vieler Moslems hoch: eine solche Darstellung verstößt gegen ihre – gefühlsmäßig determinierte – Erwartung, wie Allah bzw. sein Prophet behandelt werden müssen. Ihre Gefühle werden dabei aber nicht *verletzt* (im Sinn von verwundet, deformiert), sondern es werden reaktive Emotionen ausgelöst.

Auf der Basis des Gesagten lässt sich die Bedeutung der Phrase "verletzte religiöse Gefühle" folgendermaßen präzisieren: sie bezeichnet die emotionale Reaktion eines Gläubigen auf eine (wahrgenommene) Missachtung seiner Verhaltenserwartungen, die in affirmativen Gefühlen gegründet sind. Die Reaktion ist naturgemäß negativ: Enttäuschung, Ärger, Bestürzung, Empörung, Zorn, oder ähnliches. Welche Komponenten im einzelnen auftreten und wie intensiv, ist eine empirische Frage, die nur durch derartige Untersuchungen beantwortet werden kann.

Unabhängig von den empirischen Details lässt sich aber ein weiteres beobachten: die emotionale Reaktion auf die Missachtung religiöser Verhaltenserwartungen ist im allgemeinen intensiver, nachhaltiger, leidenschaftlicher als die auf Verstöße gegen nicht-religiöse Verhaltenserwartungen. Zum Beispiel erregt das Übertreten einer Verkehrsregel, an einem anderen beobachtet, nur kurz Empörung, selbst wenn daraus eine sehr gefährliche Situation resultierte. Berichte über Politiker, die ihr Amt missbraucht oder öffentliche Gelder verschwendet haben, provozieren wohl verärgerte Kommentare, aber selten rabiate Straßentumulte. Karikaturen von Allah aber erzeugen massive Wutausbrüche, die angesichts des lächerlichen Charakters solcher Darstellungen völlig unangemessen sind. Wie erklärt sich die überhöhte Intensität? Zum Teil durch soziale Verstärkung (z.B. Hetze). Aber diese könnte kaum solche Erfolge erzielen, wäre da nicht eine Besonderheit der religiösen Gefühle, auf die näher einzugehen ist.

Zunächst sei angemerkt, dass in der Bedeutung von "verletzte religiöse Gefühle" etwas mitschwingt, das in der Wendung "sich verletzt fühlen" zum Ausdruck kommt: nämlich gekränkt oder beleidigt sein. Das ist kein Zufall. Letzteres ist die emotionale Reaktion auf die Bedrohung des Selbstwertgefühls bzw. (objektivierend) der Ehre. Die ungebührliche Behandlung der Religion wird von vielen Gläubigen als Verstoß gegen die Ehre der Religion empfunden, also als Beleidigung. "Was heißt überhaupt Einen beleidigen?" fragt Schopenhauer (1788–1860) und analysiert: "Es heißt: ihn an der hohen Meinung, die er von sich selber hat, irre machen."⁸ Auf die Religion angewendet bedeutet das: die Gläubigen besitzen eine hohe Meinung von religiösen Ideen oder Personen, mit entsprechend ausgeprägten Verhaltenserwartungen. Der Verstoß gegen diese Erwartungen irritiert sie. Da ihre hohe Meinung in enger Beziehung zu ihrer Persönlichkeit steht (die Identifizierung mit Werten ist die Grundlage für das Selbstwertgefühl), wird diese Irritierung auch als Bedrohung des Selbstwertgefühls erlebt. Dieser Zusammenhang macht verständlich, warum die emotionale Reaktion (die sog. verletzten Gefühle) zugleich Merkmale des Beleidigtseins (Verbitterung, Rachsucht) wie auch Abwehrcharakter (Aggression) aufweist.

(4) Darf man religiöse Gefühle verletzen?

Nach den erfolgten Klärungen muss die Frage so formuliert werden: darf man gegen (allgemeine) Verhaltenserwartungen verstoßen, die in affirmativen Gefühlen für religiöse Inhalte begründet sind?

Bei der Beantwortung können wir auf Überlegungen zurückgreifen, die bereits J. St. Mill in diesem Zusammenhang angestellt hat: Gefühle begründen keinen Geltungsanspruch für Normen und öffentliche Verhaltensvorschriften. Gefühle

⁸ Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit, § 4: Von dem, was einer vorstellt.

sind Regulative des privaten Verhaltens und als solche für niemanden maßgeblich als für das fühlende Individuum. Das gilt auch für den Fall, dass viele Individuen in ihren Gefühlen übereinstimmen und (z.B. als demokratische Mehrheit) verfügen, dass eine von ihnen emotional verpönte Handlung nicht gesetzt werden darf. Dagegen ist festzuhalten, dass Gefühle niemals einen Rechtfertigungsgrund für eine allgemeine Vorschrift abgeben; auch nicht, wenn eine Mehrheit (oder sogar die Gesamtheit) das Gleiche fühlt. So wenig wie die private Rachsucht für z.B. eine erlittene Kränkung die Rache rechtmäßig macht, so wenig sanktioniert ein allgemeines Rachegehlüst derartige Akte. Da Gefühle blind sind für den Irrtum wie für die Wahrheit, für Recht wie für Unrecht, für Gut wie für Böse, haben sie im Begründungskontext von Normen, Vorschriften oder Gesetzen nichts zu suchen. Die Gültigkeit einer Norm wird – wie die Wahrheit eines Satzes – ausschließlich durch logische Instanzen (Gründe, Argumente) erwiesen. Ein Beschluss, an ihrer Statt gefühlshafte Impulse oder Empfindungen zur Rechtfertigung des Verhaltens zuzulassen, würde die Preisgabe des rationalen Charakters menschlichen Handelns bedeuten.⁹ Damit wäre zugleich sein moralischer Charakter zerstört (sofern Moral mit rationaler Rechtfertigung des Handelns zu tun hat).

So gesehen ergibt ein Gefühl – egal, ob primär oder reaktiv – keine Instanz, um eine Handlung allgemeingültig zu qualifizieren, zu verbieten oder zu fordern. Das gilt auch für den religiösen Bereich. Dass hier Gefühle einen Sonderstatus hätten, kann anhand des im Abschnitt (2) Gesagten ausgeschlossen werden: religiöse Gefühle sind nichts anderes als profane Gefühle in einem religiösen Kontext. Sie mögen durch diesen Kontext als geheiligt erscheinen (vgl. den "heiligen Zorn"), aber das autorisiert sie nicht als Kriterien der moralischen, pragmatischen, etc. Verhaltensbeurteilung. Wie jedes andere Verhalten muss auch das religiöse durch objektivierbare Gründe gerechtfertigt werden. Werden bloß Gefühle namhaft gemacht, dass eine gewisse Handlung nicht erfolgen darf, dann ist die Handlung nur für jene verboten, die diese Gefühle teilen – aber nicht aufgrund einer objektiven Geltung des Verbots, sondern als Summe ihrer individuellen privaten Verhaltensdirektiven.

Wenn also Gläubige gewisse Handlungen ablehnen, bleibt ihnen nicht erspart, die Ablehnung argumentativ zu begründen – und nicht bloß durch den Verweis, dass ihre Gefühle verletzt würden (d.h. negative Gefühlsreaktionen ausgelöst würden). Dies gilt auch für die pauschale Forderung, religiöse Gefühle nicht zu verletzen. Wer sie erhebt, den kann man mit der Gegenforderung konfrontieren: Gründe für ihre Gültigkeit vorzubringen. Die Frage ist: warum sind Handlungen verboten, die von Gläubigen gefühlsmäßig als Verunglimpfungen ihrer religiösen Überzeugungen missbilligt werden?

Solche Gründe zu suchen und zu prüfen erscheint als ein reizvolles Unternehmen. Allerdings sind die Umstände, unter denen verletzte religiöse Gefühle beklagt werden, ziemlich vielfältig. Daher ist es notwendig, sich auf ein Beispiel zu beschränken. Im folgenden wird eine Gruppe von Verhaltensweisen in Betracht

⁹ Dem widerspricht nicht, dass Gefühle im alltäglichen Verhalten eine wichtige Rolle spielen. Für das private Verhalten ist das kein Problem: jeder darf tun, wozu ihn seine Gefühle drängen – solange er nicht in Konflikt mit anderen kommt, insbesondere mit dem moralisch oder gesetzlich geregelten Verhalten. Ab hier findet die Berufung auf bloße Gefühle ihr Ende, auf individueller wie öffentlicher Seite.

gezogen, denen typischerweise vorgeworfen wird, die Gefühle von Gläubigen zu verletzen: die Verzerrung religiöser Inhalte in Form von Satire, Spott, Karikatur, Witz, Persiflage, o.ä. Diese Akte werden (quasi-objektivierend) als *Herabwürdigung religiöser Inhalte* qualifiziert und finden unter dieser Terminologie auch Eingang in die Strafgesetzgebung vieler Länder.¹⁰ Die Frage lautet also: aus welchem Grund (aus welchen Gründen) dürfen religiöse Inhalte nicht herabgewürdigt werden?

Die Suche danach erfordert zwei Vorabklärungen. Zuerst ist die unbedingte Priorität der Vernunft vor der Religion zu konstatieren. Das heißt, dass religiöse Argumente (z.B. "Gott hat verboten, dass...") keine stärkere Geltung besitzen, als ihnen nach Prüfung durch die Vernunft zukommt; keinesfalls eine von dieser unabhängige. Die Priorität der Ratio über die Religion wird zwar im westlich-aufgeklärten Denken anerkannt, allerdings nur hier. Unaufgeklärte Religionen bestehen auf dem umgekehrten Verhältnis und der Oberhoheit der Offenbarung. Dass aber religiöse Urteile dem "Gerichtshof der Vernunft" unterstehen, ist eine *conditio sine qua non* ihres Anspruchs, rational zu sein. Eine Religion, die das für sich ablehnt, ist irrational, wenn nicht totalitär. Die prekäre Konsequenz, die sie sich damit einhandelt, hat Kant eindrucksvoll in einem Argument veranschaulicht, in dem er zeigt, dass die rationale Prüfung religiöser Lehren eine Voraussetzung ist, um ihnen überhaupt zustimmen zu dürfen: "Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muss er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal [von der Gottheit] zusammen halten, um zu urteilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff [Gottes] vorher in seiner Reinigkeit, als Proberstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben, und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein."¹¹

Eine zweite Vorabklärung betrifft die Bedeutung von "Herabwürdigung", insbesondere ihre Abgrenzung von legitimen Arten der Konfrontation mit der Religion: namentlich der Kritik. Letztere wird häufig unter Ersteres subsumiert, nicht nur von Fundamentalisten. Die Unterscheidung ist nicht immer einfach, da eindeutige Kriterien fehlen und die Kritik nicht selten verzerrende Stilmittel wie Satire oder Karikatur einsetzt, um Aussagekraft und Publikumseffekt zu erhöhen. Der Unterschied liegt primär in der Intention: Kritik bezweckt das Aufzeigen von Missständen, Verfehlungen, Irrtümern, Unzulänglichkeiten, etc., die Herabwürdigung dagegen das Verächtlichmachen des Gegenstands. Kritik beruht demnach auf sachlichen Gründen und kann argumentativ vorgetragen werden.¹² Ob dabei eine verzerrende, die Religion ins Lächerliche ziehende Darstellung zulässig ist – das ist nun zu klären.

¹⁰ In Österreich §188 StGB.

¹¹ Kant, Religion, Viertes Stück, 2. Teil, §1 (Das Zitat findet sich erst ab der 2. Auflage 1794).

¹² Kritik ist ein Geschäft der Vernunft und besitzt, wie oben gezeigt, die Oberhoheit über die Religion. Das Dilemma, in dem sich die religiöse Kritik befindet, ist: dass religiöse Inhalte in affirmativen Gefühlen verankert sind, deren Touchierung – fast notwendig – negative Emotionen auslöst, die sie als Herabwürdigung erleben lassen. Dieser Umstand trägt zur Erklärung bei, warum seitens religiöser Institutionen oft versucht wird, Kritik zu unterbinden. Jedoch: wo Kritik an religiösen Überzeugungen oder Praktiken geübt wird, besitzt niemand die Befugnis, sie aus religiösen Motiven zu verbieten.

Wir sind damit zurückgekehrt zur Frage: welche Gründe gibt es, um zu verbieten, dass religiöse Inhalte herabgewürdigt werden? Bei einigem Nachdenken lassen sich folgende Argumente für diesen Standpunkt finden:

- (a) Die Religion ist ein Träger von Werten, die für eine Gesellschaft wichtig sind. Ein Verlust der Ehrfurcht vor der Religion gefährdet die allgemeine Akzeptanz dieser Werte und damit den Bestand der Gesellschaft.
- (b) Die Religion ist so erhaben (ernst, heilig), dass man sie keinesfalls herabwürdigen darf.
- (c) Es ist Sünde, die Religion herabzuwürdigen.
- (d) Es ist unmoralisch, die Religion herabzuwürdigen.
- (e) Man muss Rücksicht nehmen auf die Menschen, denen die Religion viel bedeutet.

Was ist zu dazu zu sagen?

zu (a) Das Argument verlangt eine respektvolle Einstellung zur Religion, weil sie eine tragende Rolle als Wertequelle der Gesellschaft spielt. Zu seiner Stützung kann dieses Argument vorbringen, dass eine respektvolle Haltung auch gegenüber anderen politisch oder gesellschaftlich wichtigen Institutionen (Ämtern oder Symbolen) gefordert wird, und Verstöße dagegen geahndet werden. Gesehen, die Rolle der Religion ist damit vergleichbar – als eines Integrationsmoments des gesellschaftlichen oder staatlichen Verbands –, dann besitzt das Argument durchaus Gültigkeit; und zwar politisch-pragmatischer Natur. Die Frage ist aber: spielt die Religion diese Rolle auch in einer säkularen Umgebung? Offenbar nicht, und demnach büßt das Argument mit dem Grad der Säkularisierung einer Gesellschaft an Kraft ein. – Umgekehrt kann an eine religiöse Gesellschaft die Frage gerichtet werden: ist die Religion hier nicht eine politische Ideologie, wenn sie als Stabilisator einer konkreten sozialen und politischen Ordnung fungiert? In diesem Fall entsteht nämlich das Problem, dass politischer oder sozialer Protest – selbst Nonkonformismus – zum Konflikt mit der Religion führen. Vom Standpunkt der politischen Opposition aus wäre es dann zulässig (wenn nicht gar ehrenhaft), die Religion herabzuwürdigen: als der Bundesgenossin der gegnerischen politischen Partei.

zu (b): Der Kern dieses Arguments, das verschiedene Formulierungen zulässt, besteht darin, dass der Religion eine besondere Erhabenheit oder Würde zuerkannt wird, die es verbietet, über sie zu lachen, zu spotten oder ungebührlich zu reden. Daran knüpft sich die Frage: worin gründet diese Würde? Nennt man einen religiösen Grund (z.B. "in ihrem Ursprung von Gott"), dann hat das Argument für Atheisten und Agnostiker keine Gültigkeit. Wie aber anders lässt sie sich begründen? – Allen derartigen Versuchen ist vorweg folgendes Bedenken entgegenzusetzen: die Behauptung einer besonderen Würde, die den Inhaber vor Verunglimpfung schützt, ist ein geläufiges politisches Instrument zu dem Zweck, Kritik oder Opposition zu unterbinden. Folgerichtig wird sie nicht nur von Religionen, sondern auch von politischen Institutionen beansprucht. Die hohe Würde lässt dann nicht zu, dass ausgesprochen wird, was dem Würdenträger unliebsam ist, etwa Vorwürfe des Irrtums, des Versagens, der Ungerechtigkeit, oder gar von Vergehen oder Verbrechen. Allzu offensichtlich dient diese Würde als Schutzschild gegen unangenehme Wahrheiten. Es ist nicht unbemerkt geblieben, dass auch Religionen diese Strategie häufig anwenden, um zu verhindern, dass ihre Verfehlungen oder Vergehen aufgezeigt werden. Schopenhauer goutierte dies mit dem ätzenden Kommentar: "Was für schlechtes

Gewissen die Religionen haben, ersieht man daran, dass es bei so hohen Strafen verboten ist, über sie zu spotten!"¹³ Will heißen: wer ein reines Gewissen hat, fürchtet keinen Spott. Eine wahrhaft würdige Institution wird ohnehin nicht verspottet (und wenn, dann ohne Resonanz). Hingegen zeigt das Spottverbot an, dass die Würde brüchig ist. So gesehen ist die Behauptung einer besonderen Würde, die Spott oder Schmähung verbietet, eine in sich widersprüchliche Strategie. – Letztendlich besteht Würde nicht anders, als dass sie von den Menschen zuerkannt wird. Sie schützt den Inhaber wohl vor Spott oder Schmähung, aber nur bis zu einem gewissen Grad. Denn zugleich verpflichtet sie ihn zu "würdevollem" Verhalten, und wenn er dagegen verstößt, liegt es in der Hand der Menschen – als der Quelle der Würde –, ihm diese wieder zu entziehen. Wo aber keine Würde zuerkannt wird, kann auch nicht herabgewürdigt werden.

zu (c): Auch dieses Argument kennt mehrere analoge Formulierungen wie: "Gott verbietet, die Religion herabzuwürdigen" oder "In der Offenbarung steht usw.". Seine Quintessenz besteht darin, dass eine religiöse normgebende Instanz namhaft gemacht wird, die das Verbot in Kraft gesetzt hat. Aber damit bindet es nur die, die diese Instanz anerkennen. Religiös begründete Normen sind Binnennormen, d.h. sie gelten nur für die Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft, während sie Agnostiker, Atheisten und Angehörige anderer Religionen nicht tangieren.

zu (d): Sind Karikatur, Satire, Zynismus, Witze oder Spott unmoralisch? Um die Frage für unsere Zwecke zu beantworten, muss man nicht Moralphilosoph sein. Man kann empirisch vorgehen: werden sie in der Öffentlichkeit als unmoralisch gewertet? Tatsache ist, dass Satire, Witz und Karikatur – wenigstens bei uns – gang und gäbe sind, in den Medien wie bei öffentlichen Veranstaltungen (Kabarett). Moralischer Anstoß wird daran nicht genommen – es sei denn, dass der Spott übertrieben wird (aber selbst das gilt eher als Verstoß gegen den "Geschmack" als gegen die Moral). Das Argument, dass es unmoralisch sei, die Religion herabzuwürdigen, steht somit isoliert da. Entweder gesteht man zu, dass die Religion bis zu dem Grad karikiert werden darf, der in einer Gesellschaft allgemein toleriert wird – oder man beansprucht für die Religion einen moralischen Sonderstatus. Nur dann lässt sich begründen, dass zwar politische, weltanschauliche, wissenschaftliche, etc. Gegenstände zum Objekt von Witz und Hohn werden dürfen, nicht aber religiöse. Jedoch: um einen solchen Sonderstatus zu begründen, muss man auf Argumente zurückgreifen, wie sie unter (a) bis (c) erörtert wurden. Deren Schwäche oder begrenzte Geltung wurde bereits dargelegt.

zu (e): Im Gegensatz zum Argument (a), das auf die öffentliche Rolle der Religion setzt, setzt (e) auf ihre Bedeutung im privaten Bereich. Das hat den Vorteil, dass ihre Schutzwürdigkeit nicht von einer politischen oder gesellschaftlichen Funktion abhängt. Sie ist hier vielmehr ein Teil des Privatlebens, der – wie andere auch – einen Anspruch auf respektvolle Behandlung in der Öffentlichkeit besitzt. Der Anspruch bestünde selbst dann, wenn nur wenige Menschen religiös wären – ein entscheidender Vorteil gegenüber dem Argument (a), dem ja in einer säkularen Gesellschaft die Luft dünn wird. Die Schwäche des Arguments (e) liegt darin, dass es weniger eine Begründung als mehr ein Appell ist. Denn der vorgebliche Grund – dass den Menschen die Religion viel bedeutet – gibt bloß das Motiv an, warum man Rücksicht nehmen soll, nicht die Rechtfertigung, weshalb die

¹³ Schopenhauer, Über Religion, §181: Rationalismus

Religion nicht herabgewürdigt werden darf. Den Menschen ist bekanntlich vieles wichtig, ohne dass daraus ein allgemeines Schutzrecht vor Herabwürdigung erwächst. Der Ruf nach Rücksichtnahme ist insofern nur ein Appell an eine soziale Kompetenz, der jedoch keine Verpflichtung schafft.

Die Analyse der Argumente (a) bis (e) zeigt, dass sich darunter kein wirklich starker Grund findet, warum religiöse Inhalte nicht zum Gegenstand von Karikatur, Witz, Spott oder Satire werden dürfen. Wahrscheinlich hat Argument (e) die besten Chancen auf allgemeine Anerkennung, weil es keine vertrackte Rechtfertigung verlangt, sondern den Respekt vor der Religion in das Geflecht der gegenseitigen Rücksichtnahme innerhalb des sozialen Zusammenlebens einbindet. Doch begründet ein Appell zur Rücksichtnahme keine Verbindlichkeit und schafft auch keine Voraussetzungen für ein allgemeines Verbot. – Umgekehrt könnte jenes Argument, das der Religion den stärksten Schutz bietet – nämlich (a) – für sie unerwünschte Konsequenzen haben. Denn wo die Religion mit einem politischen System oder einer sozialen Ordnung liiert ist, droht ihr, wenn System oder Ordnung sich ändern, dass sie in Abseits gerät. Ihre vormals hohe Bedeutung könnte sich dann in eine bloß historische verkehren, und ihre vorübergehend hohe Würde langfristig in einen Verlust an Glaubwürdigkeit und gesellschaftlicher Relevanz münden. – Den übrigen Argumenten (b) bis (d) kann man insgesamt keine große bzw. allgemeine Überzeugungskraft attestieren.

Damit kommt unsere Untersuchung zu dem Ergebnis, dass die Frage: "Dürfen religiöse Gefühle verletzt werden?" mit der Gegenfrage beantwortet werden muss: "Warum nicht?" Ein triftiger Grund, der das für unzulässig erklärt, war nicht zu finden. Aber vielleicht gibt es andere Argumente, die hier nicht zur Rede kamen und die eine transparente und objektive Begründung liefern.

Eine Untersuchung der Frage, ob religiöse Inhalte herabgewürdigt werden dürfen, sollte eigentlich damit beginnen, dem Ausdruck "herabwürdigen" eine objektive Bedeutung zu geben (wenn das möglich ist). Wir haben stillschweigend vorausgesetzt, dass die Ansicht richtig ist, wonach Karikatur und Satire eine Herabwürdigung der Religion darstellen, und haben daher die Fragestellung an diesem Beispiel erörtert. Aber ob das stimmt, ist zweifelhaft. Zumal aufgeklärte Gläubige diese Ansicht nicht teilen und eine spöttische oder satirische Verzeichnung religiöser Überzeugungen oder Praktiken nicht unbedingt als anstößig empfinden. Dies umso weniger, als ja manche Gläubige – namentlich die fundamentalistischen – selber dazu Anlass geben. Wer etwa beobachtet, wie sie ihre naiven Ansichten zum Goldstandard der Wahrheit erheben, oder ihre geistige Enge zum Richtmaß des Erlaubten; oder wie sie fest überzeugt sind, dass ihre eigene primitive Meinung mit der des höchsten und weisesten Weltenlenkers identisch ist – der muss schon des Öfteren mit Juvenal sagen: *difficile est satiram non scribere*.

Und doch sind es gerade die fundamentalistischen Gläubigen, die sich als erste über verletzte Gefühle empören, wenn das Licht der Kritik oder des Spotts auf sie fällt. Man darf vermuten, dass ihre Empörung im Grunde eine Abwehrmaßnahme ist, die das Eingeständnis der eigenen Lächerlichkeit verhindern soll. Den psychologischen Mechanismus hat schon Lichtenberg (1742-1799) in einem ähnlichen Zusammenhang treffend beschrieben: "Die hitzigsten Verteidiger einer Wissenschaft, die nicht den geringsten scheelen Seitenblick auf dieselbe vertragen

können, sind gemeinlich solche Personen, die es nicht sehr weit in derselben gebracht haben und sich dieses Mangels heimlich bewusst sind." ¹⁴

Literatur

Goethe, Johann Wolfgang. Faust. Erster und Zweiter Teil (8. Aufl.), München 1986 (dtv Klassik Bd. 2074)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. In: Hegel, Werke Bd. 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Frankfurt/M. 1969 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft Bd. 617)

Höfler, Alois. Psychologie (2. Aufl., hrsg. und mit Anmerkungen versehen von Aloys Wenzl). Wien / Leipzig 1930 (Verlag Hölder-Pichler-Tempsky)

Kant, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kant, Werkausgabe Bd. VIII (3. Aufl., hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt/M. 1979 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 190)

Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft. In: Kant, Werkausgabe Bd. VII (3. Aufl., hrsg. von Wilhelm Weischedel). Frankfurt/M. 1979 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 56)

Lichtenberg, Georg Christoph. Schriften und Briefe – Bd. 1: Sudelbücher, Fragmente, Fabeln, Verse (hrsg. von Franz H. Mautner). Frankfurt/M. 1983 (Insel-Verlag)

Mill, John Stuart. On Liberty (ed. Gertrude Himmelfarb), Harmondsworth 1984 (Penguin)

Nietzsche, Friedrich. Die fröhliche Wissenschaft. In: Werke in vier Bänden, Bd IV. Wien 1980 (Cäsar Verlag)

Schopenhauer, Arthur. Über Religion. In: Parerga und Paralipomena II/II. Zürich 1977 (Diogenes Verlag)

Schopenhauer, Arthur. Aphorismen zur Lebensweisheit. In: Parerga und Paralipomena I/II. Zürich 1977 (Diogenes Verlag)

¹⁴ Lichtenberg, Sudelbücher, F50.