

Im islamischen Protest, der im Februar 2006 gegen die in europäischen Zeitungen abgedruckten «Mohammedkarikaturen» aufbrannte, ist alles anders. Stark ist nun, wer Verletzungen und Kränkungen nicht einfach «wegsteckt» – was als Zeichen von Feigheit und mangelndem Selbstbewußtsein mißdeutet werden könnte –, sondern sie öffentlich macht. Die Intensität der gezeigten Gefühle spiegelt das Ausmaß der zugefügten Verletzung. Sie zeigt, wie hoch für die Betroffenen der eingetretene Schaden ist. Boykottaktionen und Ausschreitungen gegen europäische Botschaften treiben ihn weiter in die Höhe. Zwar wird bald klar, daß es sich hierbei auch um medienwirksame Inszenierungen handelt, die gemäß den Imperativen der Aufmerksamkeitsökonomie primär durch die Skandalisierung eines Ereignisses öffentliche Beachtung suchen.<sup>1</sup> Dennoch ist innerhalb weniger Tage ein Schwellenwert erreicht. Die Demonstration einer Verletzung religiöser Gefühle wird nun selbst in säkularen Kreisen so ernst genommen, daß sie die Reichweite der Pressefreiheit neu ausloten wollen. Gegen ein solches Ansinnen meldet sich wiederum harter Protest. Schließlich stehen ein Grundrecht und eine Errungenschaft der Aufklärung auf dem Spiel. Zudem liefern «islamistische» Gewaltakte offenkundig neue Belege für den Verdacht, welche enormes Aggressionspotenzial in einer «unaufgeklärten» Religiosität steckt. Ihm nicht nachzugeben, ist auch ein Gebot der ethischen Vernunft. Aber wie steht es um die Ehre und Würde islamischer Gläubiger? Daß sie moralisch nicht weniger anerkennungsfähig sind als die Presse- und Meinungsfreiheit, steht auch bei säkularen Medienvertretern außer Frage. Strittig ist jedoch, ob die Bekundung, ein religiöses Gefühl werde verletzt, bereits ausreicht, um religionskritische Äußerungen in Wort und Bild zu unterbinden. Es war ein Akt der Schadensbegrenzung, als die Medien darauf verzichteten, die anstößigen Karikaturen weiter zu verbreiten und diese auch aus dem Internet entfernt wurden. Aber nimmt dabei nicht ihre Freiheit Schaden? Wenn Religion öffentlich antreffbar sein will, muß sie sich dann nicht auch mit der öffentlichen Antreffbarkeit der Religionskritik abfinden?

Nicht allein umsichtiges Krisenmanagement ist in den Auseinandersetzungen um die «Mohammedkarikaturen» von Nöten. Im Hintergrund werden Grundsatzfragen im Überschneidungsbereich von Religion, Moral und Medien deutlich, für deren Beantwortung noch keine präzise ausgearbeitete Kriterienlogik zur Verfügung steht. Auf den ersten Blick ist kaum nachvollziehbar, wieso Gefühle als etwas «höchst Innerliches» für das Außenverhältnis religiöser Subjekte ein Tabu bewirken können. Unter den einschlägigen Antidiskriminierungskriterien Geschlecht, Sprache, Hautfarbe, etc. kommen sie nicht vor. Einzig die «äußere» Zugehörigkeit zu einer Religion wird benannt, nicht jedoch das psycho-physische Phänomen eines Gefühls, auf das sich ein religiöses Subjekt beruft. Zweifellos sind Gefühle für einen humanen Umgang miteinander wichtig. Ihnen kommt eine appellative und sensibilisierende Funktion für die Wahrnehmung elementarer Bedürfnisse zu. Aber reicht das aus, um zugleich eine normative Funktion für sie zu reklamieren? Inwiefern wird bereits die Würde eines Menschen verletzt, wenn er seine Gefühle verletzt sieht? Kommt es hierbei auf eine bestimmte «Klasse» von Gefühlen an, die seine Selbstwertschätzung betreffen? Welche Bedeutung haben hierbei «religiöse Gefühle», und was ist das Religiöse an Gefühlen? Wann ist ihre Verletzung moralisch zu verurteilen?

Die folgenden Überlegungen fokussieren diese Fragen auf das Problem, inwieweit die Rede von «religiösen Gefühlen» argumentativ etwas zu dem Bemühen religiöser Gemeinschaften beitragen kann, in einer säkularen Gesellschaft für ihre religiösen Überzeugungen Respekt zu finden. Dabei wird nach einem religionsphilosophischen Blick auf das Verhältnis von Emotionalität und Religiosität zunächst eine Sondierung der handlungs- und erkenntnisleitenden Relevanz von Gefühlen vorgenommen. Von

<sup>1</sup> Vgl. hierzu etwa Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*. München-Wien 1998; Christoph Türcke, *Erregte Gesellschaft*. Philosophie der Sensation. München 2002.

## Verletzte Gefühle

Religion – Moral – Medien

Stark ist, wem es nichts ausmacht, attackiert zu werden. Wer sich verletzt und gekränkt zeigt, gibt seine Verwundbarkeit preis. Hart im Nehmen müssen in unseren Breiten auch die Vertreter religiöser Traditionen sein. In den letzten Jahren ist die Empörung christlicher Kreise gegen «gotteslästerliche» Theaterstücke und Filme im vormals christlichen Europa immer verhaltener geworden. Man hat sich zunehmend daran gewöhnt, daß öffentlich vorgetragene Mißbilligung mit dem Hinweis auf die Kunst-, Meinungs- und Pressefreiheit rasch in die Defensive geriet. Mancher Protest wurde auch wohlkalkuliert unterlassen, um den Provokateuren nicht zusätzliche Publicity zu verschaffen. Viele Christen haben sich damit abgefunden, daß man sich in einer «postreligiösen» Kultur nur noch aus ironischer Halbdistanz mit dem Religiösen beschäftigt. Gegen Schmähungen und Blasphemien mit dem Hinweis auf die Verletzung religiöser Gefühle vorzugehen, zeigt wenig Wirkung. Offensichtlich wird damit nur unterstrichen, was immer schon die Schwäche der Religion schien: Sie ist eine Gefühlsregung, etwas sehr Subjektives, eine Sache der privaten Innerlichkeit – und etwas sehr Diffuses. Gefühle gelten als das «Andere» der Vernunft. Man kann sie zeigen, aber mit ihnen nichts begründen oder einklagen. Gefühle stehen in der Nähe von Affekten. In einem Rechtsstreit wirkt sich eine Affekthandlung allenfalls mildernd auf die Festsetzung von Schuld und Strafmaß aus.

hier aus läßt sich dann deutlich machen, ob in einem religiösen Kontext geäußerte Gefühle «diskursfähig» sind und inwiefern sich daraus bestimmte Formen des moralischen Respekts ergeben.

### «Ergriffenheit»: Religiöse Erfahrung und Gefühl

Wer sich um eine erste Definition des Begriffs «Gefühl» bemüht, erhält als Quersumme der lexikalischen Einträge die Auskunft: Gefühle sind spontane, im Kontext von Interaktionen mit der sachhaften Umwelt und personalen Mitwelt auftretende, Betroffenheit auslösende psycho-physische Erregungen eines Individuums.<sup>2</sup> Gefühle sind zunächst affektive Formen seiner Selbstwahrnehmung, emotionale Weisen seiner Selbsterfahrung. Sie sind gleichsam die Türen der Innenwelt. Durch sie gewinnt man Zugang zum Innersten eines Menschen, und durch sie äußert sich dieses Innerste. Gefühle sind ebenso der Resonanzraum eines Außenbezugs, der sich in Widerfahrnissen manifestiert. In seinen Gefühlen erlebt sich der Mensch von außen angegangen, beansprucht, beglückt, erschreckt, fasziniert, geängstigt. In und mit seinen Gefühlen ist ein Individuum für die Außenwelt geöffnet und zugleich auf sich zurückgeworfen. Sie signalisieren, wie intensiv jemand persönlich in ein Geschehen involviert ist. Gefühle können situativ aufwallen und ebenso eine dauerhafte Befindlichkeit im Umgang mit sich selbst und der Welt zum Ausdruck bringen. Wie jemand «aufgelegt» ist, entscheidet darüber, wie er bei anderen und anderes bei ihm «ankommt». Der Furchtsame wird eher in der Welt etwas entdecken, das zum Fürchten ist, als der Furchtlose. Gefühle tragen zur Gestimmtheit eines Menschen bei. Gefühle und Stimmungen machen nicht nur offenbar, «wie einem ist und wird» (M. Heidegger), sie ermöglichen auch Handeln und Erkennen.<sup>3</sup> Jeder Musiker muß sein Instrument erst «stimmen», bevor er darauf spielen kann und das Instrument zu seiner «Stimme» und der des Komponisten wird. Mit einem verstimmt Instrument kommt auch ein virtuoser Künstler nicht zurecht. Es erzeugt keinen Klang, sondern macht nur Krach. Am Beispiel der Musik wird klar, was auch für viele andere Interaktionen zutrifft: Sich aufeinander abzustimmen und auf ein Geschehen einzustimmen, läßt dieses erst zustandekommen.

Nimmt man eine religionsphänomenologische Überblendung dieser Sondierungen vor, gewinnt auch die Rede von einem «religiösen Gefühl» Konturen: Als elementare Bestimmung bietet sich die Kategorie der «Ergriffenheit» an.<sup>4</sup> Von einem «religiösen Gefühl» kann man sprechen, wenn eine Person sich als «ergriffen» erlebt von einer Wirklichkeit, über die sie selbst nicht verfügen kann.<sup>5</sup> Sie erfährt sich «berührt» von dem, an das sie selbst nicht Hand anlegen kann. «Diesseits» der Vernunft wird der Mensch dessen gewahr und gewiß, was «jenseits» der Vernunft und ihrer Vermögen des logischen Ableitens und technischen Werkstellens waltet. Ergriffenheit gibt es nur als Ergriffensein; selbst greifen kann der Mensch nur nach dem, was seinerseits schon ihn ergreift. Im Wissen darum muß das solchermaßen «Unbegreifbare» daher auch dort, wo es dem Menschen ganz nahekommt, in seiner Unverfügbarkeit anerkannt und in diesem Sinne unantastbar bleiben.<sup>6</sup> Zur (Selbst)Transzendenz erheben kann nur das je Größere, das über alles Welthafte erhaben bleibt. Seine Be-

deutung ist nicht mit anderen Größen verrechenbar. Darum hält es der religiöse Mensch «heilig». Diese Beziehung zum Erhabenen kann unterschiedliche Ausdrucksformen annehmen, die sich auch durch ihre Emotionalität voneinander unterscheiden: von der enthusiastischen Schwärmerei bis zur skrupulösen Scheu.<sup>7</sup> Durchgängig findet sich jedoch eine hohe Sensibilität für Rang, Wert und Würde des Heiligen und dafür, sich dessen für würdig zu erachten. In allen Angriffen auf sein Bemühen, dieses Heilige in seinem Leben zu (ver)ehren, sieht der religiöse Mensch daher Versuche, seine Erhabenheit und Würde zu relativieren. Werden seine Gebete, Riten und Traditionen verächtlich gemacht, bedeutet das eine Verachtung dessen, was für ihn über alle Zweifel erhaben ist. Diese Verachtung erlebt er an sich als das Verächtlichmachen seiner Person und religiösen Praxis um so intensiver, je mehr die Beziehung zum Heiligen für ihn sinn- und identitätsstiftend ist und eine Quelle seiner Selbstwertschätzung bildet. Auch hier ist die Bandbreite möglicher emotionaler Reaktionsmuster beträchtlich. Sie reicht von verschämter Duldsamkeit bis hin zur gewalttätigen Revanche für die erlittene Kränkung.

Diese kurze Charakterisierung erscheint auf den ersten Blick wenig ergiebig für die Frage, ob bereits die Berufung auf die eigene Ergriffenheit einen bestimmten Umgang mit der Person begründen kann, welche dieses Ergriffensein bezeugt. Gerade die Vielfalt seiner emotionalen Ausdrucksformen erschwert die Wahrnehmung eines Geltungsanspruchs, der allgemein anerkannt werden kann. Dies setzt voraus, daß auch religiöse Gefühle nicht allein durch ihren expressiven Charakter, sondern auch durch eine kognitive Komponente ausgezeichnet sind.

### Die Vernunft der Gefühle

Gefühle sind keineswegs etwas bloß Subjektives oder Irrationales. In ihnen drücken sich Einstellungen und Wertungen aus, über die man durchaus rational streiten kann.<sup>8</sup> Sie sind mentale «Gestimmtheiten» und Sensibilitäten, die sich intentional auf mögliche Ereignisse und Widerfahrnisse richten bzw. diese als real repräsentieren und bewerten. Wer sich vor dem frei herumlaufenden Kampfhund eines Nachbarn ängstigt, zeigt mit seinem Gefühl der Angst, daß er diesen Hund für gefährlich hält. Diese Angst kann schwinden, wenn sich mit guten Gründen zeigen läßt, daß von dem Hund keine Gefahr ausgeht. Dann wird auch klar, ob die Wut auf den Hundehalter berechtigt war. Das Gefühl der Wut beruht auf der Annahme, daß eine widerfahrene Geringschätzung nicht gerechtfertigt ist. Hier ist das Bewußtsein einer moralischen Norm im Spiel, die anscheinend verletzt wurde. Ein fahrlässiger Hundehalter mißachtet die berechtigten Sicherheitsbedürfnisse seiner Zeitgenossen und bringt darin zum Ausdruck, daß er sie auch als Träger dieser Rechte nicht ernst nimmt.

Gefühle sind also gleichsam die Vorstufe von Werturteilen und Bewertungen; sie sind gewissermaßen ihr emotionaler Aggregatzustand. Das gilt auch für religiöse Gefühle. Auch sie weisen intentionale und kognitive Bezüge auf: Wer etwas verehrt, zeigt mit seiner «Ehrfurcht», daß dieses verehrungswürdig ist und anderes nicht. Für diese Unterscheidung und die darin ausgesprochene Präferenz erhebt er einen Geltungsanspruch. Er tritt dafür ein, daß auch andere diese Präferenz übernehmen. Auf die

wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, ... ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.»

<sup>2</sup>Vgl. etwa Heiner Hastedt, *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*. Stuttgart 2005, 11-25.

<sup>3</sup>Vgl. auch Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt/M. 1963.

<sup>4</sup>Eine reiche Phänomenologie entsprechender Beispiele zusammen mit philosophischen und sozialpsychologischen Überlegungen über den Charakter dieses «aktiven Passivs» findet sich bei Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/M. 1997; Ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg-Basel-Wien 2004, 11-31.

<sup>5</sup>Zu Konkretisierung dieser Definition im Blick auf das Christentum vgl. Friedrich David Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830/31). Berlin 1999, Leitsätze §§ 3.4.: «Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit,

<sup>7</sup>Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen und Zeugnissen William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (1902), Frankfurt/M. 1997.

<sup>8</sup>Zur aktuellen philosophischen Diskussion um die kognitive und intentionale Bedeutung von Gefühlen vgl. Sabine A. Döring, *Die Renaissance des Gefühls in der Gegenwartsphilosophie*, in: *Information Philosophie* 33 (2005) Heft 4, 14-27. Vgl. ferner dies., Verena Mayer, Hrsg., *Die Moralität der Gefühle*. Berlin 2002; Hinrich Fink-Eitel, Georg Lohmann, Hrsg., *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt/M. 1993. Zu einer instruktiven Erstinformation über klassische Positionen (v.a. zu Aristoteles und A. Smith) siehe Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*. Stuttgart-Berlin-Köln <sup>3</sup>1998, 147-155.

Anerkennung dieser Präferenz muß es ihm ankommen, wenn er es ernst meint mit seiner «Ehrfurcht». Es bedeutet daher auch keinen Anschlag auf die Ehre eines religiösen Menschen, wenn man ihn fragt, welche Gründe es für seine Wertschätzung des Verehrten gibt. Nicht sein Ehrgefühl wird dabei in Frage gestellt, sondern der von ihm erhobene Geltungsanspruch. In der Folge wird dann nicht mehr über Gefühle, sondern über die Triftigkeit von Gründen debattiert. Hierbei gilt ein Grund als triftig, wenn man bei dem Versuch, ihn nicht anzuerkennen, in Widersprüche gerät. In diesem Prozeß verhindert gerade der Austausch von Argumenten eine Verletzung von Gefühlen. Mit jemandem zu argumentieren heißt, ihn ernst zu nehmen als ein gleichrangiges Gegenüber für Rede und Gegenrede. Unter dieser Rücksicht ist der Dialog der Religionen über das, worin sie sich unterscheiden, kein geringeres Zeichen gegenseitiger Wertschätzung als die Anerkennung dessen, was ihnen gemeinsam ist.<sup>9</sup>

Gefühle sind die stärksten Antriebskräfte menschlichen Verhaltens. Aber sie sind ungeeignet für die Begründung moralischer Normen. Sie können moralisches Handeln auslösen, aber kein alleiniger Geltungsgrund von Handlungsnormen sein. Das gilt auch für Situationen, die emotional hoch aufgeladen sind. Mitleid empfinden wir mit einem Menschen wegen eines Leides, das ihn unverschuldet trifft. Wir sehen das Unglück, das ihn heimgesucht hat. Es ist das objektive Unglück und nicht das Jammern, Zetern und Klagen des Unglücklichen, das unser Mitleid rechtfertigt. Es mag von seinen Tränen ausgelöst werden, aber diese können keinen Anspruch auf konkrete Hilfeleistung begründen. Wer an Liebeskummer leidet, wird sein Trostbedürfnis nicht so ausweiten, daß der ihn Tröstende ihm gegenüber Liebesgefühle aufzubringen hat. Gleichwohl bedarf es seitens des Hilfestellers einer emotionalen Sensibilität, eines «Gestimmtheits», das ihn erst ansprechbar macht für die Not des anderen. Wer jemanden in Not sieht, wird (hoffentlich) zu Hilfe eilen und sich nicht umständlich nach den Ursachen der Notlage erkundigen. Die spontane Tat geht aus der (auch emotionalen) Disposition der Hilfsbereitschaft hervor. Im Gefühl des Mitleids «regt» sich diese Disposition. Der Rekurs auf eine Gefühlsregung genügt jedoch nicht, um eine generelle Verhaltensnorm zu begründen. Dazu bedarf es der Angabe von Vernunftgründen. Wer bei geringsten Negativerfahrungen in größtmögliches Selbstmitleid zerfließt, weckt in seinem Gegenüber nach anfänglicher Sympathie auf Dauer eher Fluchttendenzen als Solidarität. Die Rationalität oder Irrationalität eines Gefühls läßt sich anhand der Verhältnismäßigkeit von Auslöser und Wirkung bestimmen. Diese Bestimmung aber ist nicht wiederum Gefühlssache, sondern eine Angelegenheit der Vernunft.

Ähnlich verhält es sich in der Begegnung mit einem Menschen, der beleidigt wurde und dessen ganzer Zorn sich gegen den Beleidiger richtet. Wer als unbeteiligter Dritter in ihre Auseinandersetzung gerät, wird vielleicht zunächst von dem Wutausbruch des Zornigen negativ beeindruckt sein und wenig Sympathie für ihn empfinden. Erst wenn er weiß, was den Wutausbruch provoziert hat, kann er beurteilen, ob diese Reaktion berechtigt war und sich auf dessen Seite schlagen. Ohne selbst ein Gefühl und Gespür dafür zu besitzen, was es heißt, beleidigt zu werden, käme eine Abwägung über Recht und Unrecht des Zorns vielleicht gar nicht in Gang. Aber diese besteht anschließend in einem fortschreitenden «Rationalisierungsprozeß»: Zu fragen ist nach der Ursache der Wut und der Verhältnismäßigkeit der gezeigten Erregung. Ebenso ist die Wirkung des Wutausbruchs in den Blick zu nehmen. Zielt er darauf, den Beleidiger zu schädigen oder Aufmerksamkeit für die erlittene Kränkung zu erzielen, damit diese von Dritten als Unrecht erkannt und geahndet wird?

Auch an diesem Beispiel wird klar, daß «moralische Gefühle» (z.B. Mitleid) zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für moralisch richtiges Handeln sind. Ebenso können sie

<sup>9</sup>Vgl. hierzu ausführlicher Hans-Joachim Höhn, *Eins in allem: ganz – und doch anders?! Skizze zu einer «transversalen» Theologie der Religionen*, in: G. Gäde, Hrsg., *Hören – Glauben – Denken*. (FS P. Knauer), Münster 2005, 115-130.

ausgenutzt und mißbraucht werden. Das gilt auch für religiöse Gefühle und deren mögliche Verletzung. Die bloße Behauptung eines religiösen Gefühls bzw. seiner Verletzung kann keine berechtigten Tabuwirkungen erzeugen. Ebenso wenig ist dies ein hinreichender Grund, sich als religiös «unmusikalischer» Zeitgenosse davon zu dispensieren, entsprechende Äußerungen ernst zu nehmen. Man kann einem Menschen nicht näher kommen, als daß man seine Gefühle berührt. Wer ihn in seinen Gefühlen anrührt, trifft ihn im Innersten. Es gibt keine größere Macht, die Menschen übereinander ausüben können, als die Macht über ihre Gefühle.

### Die Macht der Bilder

Auch Bilder haben Macht. Sie können entlarven und bloßstellen, aufrütteln und schockieren. Wer Macht über Bilder hat, die Macht über Menschen haben, steht in besonderer Verantwortung. Das Recht bietet hierfür nur einen allgemeinen Rahmen. Rechtlich geschützt ist die Freiheit zum Gebrauch von Bildern als Medien der Meinungsäußerung, aber ebenso das Recht des Einzelnen, keine ehrverletzenden oder herabwürdigenden Darstellungen von sich selbst dulden zu müssen. Die im Konfliktfall notwendigen Abwägungen haben neben juristischen und ethischen Kriterien auch ästhetische Aspekte zu berücksichtigen.<sup>10</sup> Eine besondere Bedeutung kommt dabei der genretypischen Ästhetik zu. Das gilt vor allem für politische Karikaturen. Hier steht die Bildsprache in einem engen Verhältnis zur Intention des Autors und zum Geltungsanspruch, den er vertritt. Karikaturen ironisieren oft die Arroganz der Mächtigen und «outen» ihre unfreiwillige Komik. Sie verdeutlichen nicht nur Mißstände und Fehlhaltungen, indem sie diese buchstäblich überzeichnen. Sie zeigen nicht Skandale auf, sondern präsentieren auch einen bisweilen skandalösen Blick auf das Skandalöse. Sie zeigen auf, wie man die Welt auch und anders sehen kann. Es würde viel zur Versachlichung beitragen, wenn bei aller Aufregung um als skandalös empfundene Karikaturen die kritisierten Journalisten verdeutlichen könnten, daß die anstößige Ästhetik mit den Geltungsansprüchen dieses Genres korrespondiert. In der Folge müßte dann nicht über die emotionale Wirkung einer Bildästhetik debattiert werden, sondern könnte über die Berechtigung der ins Bild gesetzten Kritik gestritten werden.

### Religionen im Kampf um Anerkennung

In den Auseinandersetzungen um die «Mohammedkarikaturen» hat sich kein Konflikt angedeutet, der Religionen zu Konfliktparteien macht. Liberale und aufgeklärte Gesellschaften stehen auch nicht vor der Alternative: Medienfreiheit – ja oder nein? Wenn Religionen um den Respekt ihrer Traditionen und die öffentliche Bekräftigung dieses Respekts ringen, kann dies in einer weltanschaulich und religiös pluralen Gesellschaft nicht um den Preis der Einschränkung von Grundrechten geschehen. In einer «postsäkularen» Zeit, in der man sich auf das Fortbestehen und Wiedererstarken religiöser Traditionen einerseits, gegenüber sich fortwährend säkularisierenden Traditionen andererseits einstellen muß, ist mehr und anderes verlangt. Die Anerkennung bestimmter Rechte ist beschränkt auf die gleichrangige Zuerkennung von verallgemeinerbaren Ansprüchen auf Teilhabe am öffentlichen Leben. Man wird sich dabei an Kriterien orientieren müssen, die von allen Menschen gleichermaßen erfüllt werden können. Davon zu unterscheiden ist eine mögliche Form der Anerkennung und des Respekts von Eigenschaften, durch die Menschen in ihrer persönlichen Unterschiedenheit bzw. in ihrer Individualität charakterisiert sind. Medium dieser Anerkennung aber kann nicht das Recht sein. Denn dieses bezieht sich auf solche Eigenschaften und Merkmale einer Person, wodurch sie sich nicht von anderen Personen unterscheidet.<sup>11</sup> Stattdessen kommt

<sup>10</sup>Zu den wenigen Publikationen, die an diese Fragen herantreten, siehe Günter Frankenberg, Peter Niesen, Hrsg., *Bilderverbot. Recht, Ethik und Ästhetik der öffentlichen Darstellung*. Münster 2004.

für die mögliche Anerkennung partikularer religiöser Traditionen (z.B. eines «Bilderverbotes») allein eine Wertschätzung in Frage, deren Ort die «Zivilgesellschaft» und deren Bezugsgröße die ethisch-politische Selbstverständigung von Bürgern eines demokratischen Staates ist. Dies aber setzt voraus, daß die Vertreter religiöser Traditionen nicht auf den Bestand von «Parallelgesellschaften» kalkulieren, in denen allein ihre religiösen Normen gelten, sondern sich als Akteure einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit verstehen und deutlich machen, daß sie deren Angebot der Beteiligungsgerechtigkeit und deren Forderung der Pluralitätsfähigkeit ernst nehmen.

Nachdem die Karikaturen verschwunden sind, muß die Debatte um die wechselseitigen Zumutungen weitergehen, denen das Religiöse und das Säkulare ausgesetzt sind. Es geht um eine Neujustierung der Umgangsformen gläubiger und ungläubiger Bürger miteinander. Religiösen Bürgern ist zuzumuten, ihren Anspruch auf den Respekt ihrer religiösen Überzeugungen und Gefühle in die säkulare Sprache der Argumentation zu übersetzen. Der säkularen Seite ist mehr abzuverlangen als eine oberflächliche Toleranz, unter der sich Gleichgültigkeit, ironische Distanz oder zynische Überheblichkeit verbergen. Sie muß Sensibilität für religiöse Symbole aufbringen, in denen sich etwas Unantastbares ar-

tikuliert.<sup>12</sup> Dem säkularen Denken ist dieser Begriff zunehmend fremd geworden. Es ist geprägt vom Wissen um die Kontingenz, Vorläufigkeit und Relativität all dessen, was der Mensch als etwas Absolutes, Definitives und Unverfügbares ausgegeben hat. Allein der Gedanke der Unantastbarkeit menschlicher Würde ist ihm geblieben. In religiösen Traditionen begegnet ihm die Überzeugung, daß dieser Gedanke auf einen «vopolitischen» Bereich verweist, aus dem sich das moralische Bewußtsein und die Solidarität von Bürgern speist. Es wäre bereits viel gewonnen, wenn ein säkulares Denken diese Überzeugung zum Anlaß nehmen würde, selbstkritisch über die Grenzen und die Dialektik der Säkularisierung nachzudenken.<sup>13</sup> Dann könnte ein Grundzug der Religion vielleicht auch rehabilitiert werden, der darin besteht, das Relativieren zu relativieren. Religion sucht nach dem Unverrechenbaren, Indisponiblen und Unabdingbaren, von dessen Anerkennung ein menschenwürdiges Dasein lebt.<sup>14</sup> Säkulares Denken steht in der Versuchung, dies für fundamentalistisch zu halten. Diesen Verdacht können Vertreter religiösen Denkens nur ausräumen, wenn sie dabei von der Vernunft Gebrauch machen – und nicht von ihren Emotionen. Denn Gefühle sind nicht bloß verletzlich, sie können auch selbst tiefe Wunden schlagen.

*Hans-Joachim Höhn, Köln*

<sup>11</sup> Zu dieser Unterscheidung siehe ausführlicher Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M. 2003.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt/M. 2005, bes. 143-154.

<sup>13</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg-Basel-Wien 2005.

<sup>14</sup> Zur Suche nach dem genuinen Beitrag des Christentums vgl. Johann Reikerstorfer, *Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung* bei J. Habermas und J. B. Metz, in: *Orientierung* 70 (2006) 31-34.