

Emotionen und Affekt im Spannungsfeld von Religion und säkularem Gesellschaftsverständnis

von Christian von Scheve

Das nebenstehende Bild erschien am 21. September 2012 in der online-Ausgabe der Berliner Tageszeitung "Der Tagesspiegel". Es zeigt Demonstrantinnen, die in einer nicht näher bezeichneten deutschen Stadt gegen den Kinostart des anti-islamischen Films "Die Unschuld der Muslime" von Nakoula Basseley Nakoula protestieren. Der



© picture alliance/dpa

Film wurde als beleidigend für Muslime angesehen und rief weltweit gewaltsame und friedliche Protestreaktionen hervor. Seine Gegner empfanden, dass der Film sich über ihren Glauben lustig mache, verletzend und entehrend war und forderten unter anderem, dass der Film von der Internetplattform *Youtube* entfernt werden solle. Die Kontroverse wurde noch weiter angeheizt, als einige westliche Kommentatoren äußerten, dass der Film durch das Recht auf freie Meinungsäußerung geschützt sei. Das Plakat auf dem Foto mit der Aussage "Nein zur Beleidigungsfreiheit" zeigt eine Fortentwicklung dieser Auseinandersetzung, da für die Protestierenden das Recht auf freie Meinungsäußerung nicht das Recht zur Kränkung und zur Beleidigung einschließen. Aber was genau haben diese und ähnliche Kontroversen, wie die um die dänischen Mohammed-Karikaturen, Rushdies *Satanische Verse* oder die Karikaturen in *Charlie Hebdo* mit Irritation, Ehrverletzung, Beleidigung, Verletzung und Herabsetzung zu tun? Und lässt sich überhaupt sinnvoll, wie die öffentlichen Debatten und Kontroversen zu diesen Beispielen mitunter nahelegen, von der Besonderheit (der Verletzung) spezifisch *muslimischer* Gefühle sprechen?

Einige Antworten auf diese Fragen lassen sich finden, wenn das Foto im größeren Kontext von Gefühlen, Affekt und Emotion in jenen Kontroversen betrachtet wird, die zwischen religiösen Überzeugungen und Weltanschauungen auf der einen und den Prinzipien und dem Selbstverständnis liberaler bzw. säkularer Gesellschaften auf der anderen Seite geführt werden. Obgleich es in vielen Disziplinen üblich ist, diese Themen aus normativen, juristischen oder politischen Blickwinkeln zu betrachten[1], rückten erst in jüngerer Zeit Empfindungen und Gefühle als wichtige Dimensionen systematischer Analyse ins Blickfeld.[2] Eine solche Perspektive findet sich zum Beispiel in der Literatur zur Blasphemie, da die Herabsetzung und Verhöhnung von Glaubensinhalten üblicherweise mit starken Affekten einhergeht.[3] An dieser Stelle soll jedoch eine eher soziologische Perspektive eingenommen werden, die sich nicht in erster Linie mit der sorgfältigen Ausleuchtung der eigentlichen individuellen Gefühlslage befasst, sondern sich mit der diskursiven und politischen Erzeugung und Konstruktion sowie der potentiellen sozialen Auswirkungen dieser Emotionen auseinandersetzt.

Ein erster vielversprechender Schritt um diese Emotionen zu identifizieren ist es, sich anzuschauen, wie sich in diesen Diskursen explizit auf Gefühle bezogen wird. In den Kontroversen über die deutsche *Leitkultur* im Gegensatz zu anderen, insbesondere islamischen Kulturen (1998 und erneut 2015), der Debatte über die Mohammad-Karikaturen (2006) oder den Diskussionen darüber, ob der Islam zu Deutschland gehört (2010), wurden regelmäßig Emotionswörter gebraucht. Vor allem in den Kontroversen über die Mohammed-Karikaturen und über den Film "Die Unschuld der Muslime" zeigt sich deutlich, dass sich die Wortführer dieser Auseinandersetzungen regelmäßig auf Emotionen und ihre potentielle Verletzung beziehen. Darüber hinaus wird die Artikulation dieser Emotionen häufig zu einem essentiellen Teil kollektiver Mobilisierung, was in den vielfältigen Protesten gegen diese Kunstwerke und ihre politischen Aussagen sichtbar wird.[4] Die Emotionen in diesen Debatten werden häufig (kollektiven) religiösen Subjekten (selbst-) zugeschrieben, die (unzulässig) durch die Verletzung "religiöser Gefühle" beeinträchtigt werden und leiden. Ebenso werden in Diskussionen über die Angemessenheit und den rechtlichen Status von bestimmten religiösen Praktiken wie dem Tragen von Kopftüchern, der Schächtung oder der Beschneidung durch die Gegner dieser Praktiken häufig Ausdrücke von Zorn, Empörung und Unmut benutzt, und umgekehrt bei ihren Verteidigern Artikulationen von Zorn und Verletzung. Die sozialen Auswirkungen dieser diskursiven Konstruktion sind vielfältig. Im Folgenden möchte ich zwei herausstellen.

1) Ein Rekurs auf vorgeblich "religiöse" Gefühle erzeugt in gewisser Weise einen neuen Diskurs abseits der

etablierten politischen Sprache und trägt damit zur Errichtung von (symbolischen) Grenzen und kulturellen Identitäten und der Entstehung affektiver Gemeinschaften bei, also solchen Formen gemeinschaftlicher Bindung, die vorwiegend auf ähnlichen Arten des Fühlens und emotional Berührt-Seins angesichts spezifischer Ereignisse und Situationen beruhen. Diskurse über Konflikte zwischen religiösen Glaubensinhalten und einem säkularem Selbstverständnis können somit zur Etablierung bestimmter – und eben vielfach antagonistischer – "Emotions-Regime"[5] und -Repertoires beitragen. Diese Regime umfassen vor allem informelle soziale Normen und Erwartungen hinsichtlich der "richtigen" und "angemessenen" emotionalen Reaktion in einer bestimmten Situation, beispielsweise auf einer Protestdemonstration. Somit fügt sich der Diskurs um verletzte religiöse Gefühle gut in vorhandene Erklärungen zur Entstehung kollektiver Emotionen ein[6], wie Analysen historischer[7] und gegenwärtiger Konflikte um deren Verletzung zeigen.[8]

Bedeutsam ist, dass diese affektiven Rahmungen und Deutungen auch Einblicke geben, wie sich "das Religiöse" und "das Säkulare" innerhalb dieses Diskurses wechselseitig konstituieren. Wie etwa in den Arbeiten von Mahmood (2015) oder Asad (2003) angelegt, zeigt der Diskurs sehr anschaulich, wie das Religiöse in Verbindung und Abgrenzung zum Säkularen gesehen und konstruiert wird. Sofern man davon ausgeht, dass das Säkulare keine religiös oder gar kulturell "neutrale" Ausgangsposition ist, von der aus eine säkulare Öffentlichkeit religiöse Praktiken und Glaubensinhalte beobachtet und bewertet, sondern selbst Ergebnis bestimmter historischer und religiöser Konstellationen ist, die – besonders in der christlichen Welt – zur Idee der Trennung von Staat und Religion beigetragen hat, kann der Diskurs um die Verletzung religiöser Gefühle von mindestens zwei Standpunkten aus sinnvoll interpretiert werden.

Wenn einerseits Sprecherinnen und Sprecher in diesem Diskurs – Repräsentanten von muslimischen Gemeinschaften oder Organisationen ebenso wie die "säkularen" Kritiker von Religion und Islam – "den Muslimen" verletzte Gefühle zuschreiben, so tun sie das in der Regel unter der Annahme des säkularen "Anderen", also Personen oder staatliche Institutionen, die – willentlich oder nicht – als rational, reflektiert und "affektiv neutral" (Parsons) dargestellt werden. Im Gegensatz dazu wird das muslimische Subjekt von Vertretern säkularer Positionen als mit unangemessen starken religiösen Empfindsamkeiten ausgestattet konstruiert. Affekt und Gefühl sind aus dieser Perspektive vorwiegend eine Eigenschaft des religiösen Subjektes und es ist sicherlich kein Zufall, dass eine unangemessen intensive Emotionalität historisch vielfach Frauen im Zustand der Hysterie zugeschrieben wurde. Gleichermäßen wird in der westlichen Welt "das Emotionale" traditionell als Gegensatz zu Vernunft und Rationalität gesehen, wenn nicht sogar durch diesen Gegensatz definiert.

Andererseits ist es ebenso interessant zu beobachten, dass in Fällen, in denen Vertreter religiöser Minderheiten Gesetzesänderungen einfordern, die religiöse Empfindungen unter besonderen Schutz stellen und damit z.B. der Anerkennung von Muslimen dienen sollen, das *säkulare* Subjekt als vorwiegend emotionales Subjekt dargestellt wird. Sowohl Politiker als auch selbsterklärte Verteidiger liberaler Prinzipien neigen dazu, Entrüstung, Empörung und Zorn angesichts dieser Forderungen zu äußern. Dies trifft auch auf Fälle zu, in denen es um die Anerkennung bestimmter religiöser Praktiken geht, denen unterstellt wird, sie seien mit geltenden gesetzlichen Bestimmungen unvereinbar, etwa das Tragen bestimmter Kopfbedeckungen im öffentlichen Dienst oder die Beschneidung. Wenn Vertreter muslimischer Organisationen fordern, diese und andere Praktiken anzuerkennen, rührt dies bei Kritikern nicht selten an Empfindsamkeiten, die wir als "säkulare Affekte" bezeichnen könnten.

2) Diese religiös-säkularen Konstellationen und Konfliktlinien können nicht nur dadurch verstanden werden, wie bestimmte Emotionen im Diskurs artikuliert und attribuiert werden, sondern ebenso mittels der spezifischen *affektiven Arrangements*[9], die Bestandteil solcher Diskurse sind. Sich auf die ausdrücklichen Verweise auf Gefühle und Emotionen im Diskurs zu konzentrieren, ermöglicht Einblicke in das, was Akteure über eben diese Gefühle und Emotionen im Kontext der genannten Konfliktlinien sagen und schreiben. Zwar sagt das zunächst wenig darüber aus, was Individuen im Hinblick auf diese Debatten *tatsächlich* fühlen und erleben. Den Diskurs hinsichtlich seiner symbolischen Inhalte zu analysieren legt jedoch offen, was Sprecher mit Blick auf die Emotionen anderer *meinen* und *wollen*.

Solche Statements und Zuweisungen können zunächst als politische Strategien der Legitimierung oder der De-Legitimierung bestimmter Forderungen interpretiert werden. Das könnte in zweierlei Hinsicht effektiv sein. Erstens können Rezipienten diese Zuschreibungen von Gefühlen als tatsächlich zutreffend auffassen und zu Entscheidungen oder Handlungen auf Grundlage dieser Bewertungen und dieser Weltsicht schreiten. Zweitens können Rezipienten diese Zuschreibungen von Emotionen aufgreifen und sie sich performativ aneignen. In der Emotionsforschung wird dieses "Aufnehmen" von Emotionen in Theorien kollektiver Emotionen[10], kollektiver emotionalen Orientierungen[11] oder von Emotionsregimen[12] verhandelt. Sie weisen auf einen Weg hin, auf dem diskursive Zuschreibungen von Emotionen Auswirkungen auf verschiedene Formen des sozialen Handelns haben, z.B. hinsichtlich der sozialen Integration, der Kooperation, der Zugehörigkeit oder dem kollektiven Handeln sozialer Bewegungen.

Eine alternative Lesart wäre deutlich stärker auf ein eher Foucaultsches Diskursverständnis gerichtet. Obgleich der Status von Akteuren in diesem Zusammenhang Gegenstand lebhafter Auseinandersetzungen ist, verweist sein Konzept der *Subjektivierung* doch auf die Herausbildung von Subjekten und Subjektivität beiträgt. Dem folgend muss nicht ausschließlich auf ausdrückliche Aussagen über Emotionen, die die Individuen erleben oder nicht erleben, Bezug genommen werden, um die Konflikte um verletzte religiöse Gefühle zu verstehen. Statt dessen lässt sich treffend auf die Konsequenzen abheben, die ein Diskurs für

die Formen des Selbstverständnisses und des Selbstbezugs hat und damit die unterschiedlichen Subjektpositionen hat. In dieser Hinsicht ist es unerlässlich, dass Formen der Subjektivierung immer auch eine körperliche Dimension aufweisen, weshalb es bei der Analyse der genannten Konflikte nicht nur um sprachliche Konzepte und Begriffe und deren propositionalen Gehalt gehen muss, sondern ebenso um die Kraft von Sprache, zu affizieren und jene Resonanzen wie Dissonanzen zu erzeugen, die jenseits der Benennbarkeit konkreter Emotionswörter liegt.[13]

In einer solchen Lesart wird das Konzept des Affekts relevanter als das der Emotion. Obgleich das Konzept des Affekts unterschiedliche Bedeutungen in den verschiedenen Disziplinen hat, kann Affekt hier als ein "Modus des Seins" und eine kontinuierliche körperliche Orientierung auf die Welt, die bedeutende bewertende Eigenschaften hat, verstanden werden.[14] Die Orientierung, die Affekt bietet, erfolgt nicht vordergründig durch eine linguistische Repräsentation und Reflexion, sondern durch die grundlegenden perzeptiven und evaluativen Fähigkeiten des Körpers. Da Affekt omnipräsent und kontinuierlich ist (so wie etwa die sensorische Wahrnehmung), muss er nicht wie Emotionen als etwas Episodisches angesehen werden, sondern eher im Sinne einer ständigen Fluktuation innerhalb der verschiedenen Dimensionen und Handlungsimpulse, anhand derer wir Affekt verstehen können. Diese Fluktuationen wiederum haben ihren Ursprung in anderen Fertigkeiten von Körpern und wirken gleichsam wieder auf sie zurück. Obwohl Fluktuationen des Affekts etwa durch Gedanken, Erinnerungen und andere kognitive Prozesse initiiert werden können, verbleiben sie doch häufig außerhalb der bewussten Wahrnehmung, ohne dabei jedoch ihre Wirkmächtigkeit zu verlieren. Körper nehmen unablässig Informationen der Umwelt durch die sensorische Wahrnehmung auf und verändern daher beständig ihren affektiven Modus. Meist erfolgt dies subtil, ohne dass Akteure diese Veränderungen bewusst wahrnehmen. Trotzdem können – je nach Intensität, Kontext oder Haltung – diese Veränderungen wahrgenommen und ihnen auch bestimmte Ursachen zugeordnet werden. Affekt wirkt sich primär auf die Fähigkeit des Körpers aus, zu affizieren und affiziert zu werden. Dies kann auf unterschiedlichen Wegen erfolgen, bspw. durch Veränderungen in der kognitiven Informationsverarbeitung oder im endokrinen und hormonellen System bis hin zu Aktivitäten des autonomen und peripheren Nervensystems.

Ein affektives Arrangement wiederum kann verstanden werden als eine materiale und diskursive Formation, anhand derer Affekt kanalisiert und moduliert wird. Solche Arrangements verbinden Akteure auf eine dynamische Art und Weise, so dass das wechselseitige Affizieren und Affiziert-Werden ein wesentlicher Teil des Arrangements selbst ist.[15] Diese Annahmen über Affekt und affektive Arrangements könnten daher hilfreich sein für ein alternatives Verständnis der Konfliktlinien zwischen säkular-liberalen Gesellschaftsordnungen und religiösen Positionierungen, die gegenwärtig viele westliche Gesellschaften kennzeichnen, da sie den nicht-sprachlichen und eher körperlichen Dimensionen dieser Konflikte deutlich mehr Beachtung schenken als etwa eine auf Emotionen konzentrierte Analyse. Eine solche Perspektive führt dazu, weniger darauf zu fokussieren, was über Emotionen *gesagt* wurde oder darauf, wie einzelne Emotionen – Zorn, Empörung oder Demütigung dargestellt, geschildert oder im Diskurs artikuliert werden. Sie verweist eher auf das Potential bestimmter Diskurse zu erregen und aufzuwühlen und einzuwirken auf ein *Affectif* [16] oder ein *affektives Arrangement*.

Das Foto vom Protest gegen den Film "Die Unschuld der Muslime" kann hier als ein Beispiel dienen. Es ist zunächst als Teil eines umfassenderen Diskurses zu verstehen, der andere Bilder, Texte (von Journalisten und politischen Kommentatoren), Reden (von Politikern, Vertretern religiöser Gruppierungen und sozialer Bewegungen), Objekte (z.B. Moscheen, Kopftücher), und verschiedene Symbole (christliche Kreuze, Stern und Halbmond, etc.) einschließt. Solche Elemente und ihre spezifischen Relationen zueinander konturieren die Art und Weise wie Affekt potentiell immer wieder neu gelenkt, geformt und moduliert wird. Sie platzieren verschiedene Akteure innerhalb einer dynamischen Konstellation so, dass ihr wechselseitiges affizieren und affiziert werden ein wesentliches Element dieses affektiven Arrangements wird. Das Foto wird dadurch nicht nur im Hinblick auf seine kommunikative Absicht (die Forderung nach Freiheit von religiöser Beleidigung) wichtig, sondern eben auch hinsichtlich seines visuellen Gehaltes. In Verbindung mit anderen (auch historischen) Elementen dieses Diskurses tragen die auf dem Foto abgebildeten Frauen zur Lenkung und Formung von Affekt bei. Darüber hinaus assoziiert das Bild bestimmte Körper, Objekte und Sprechakte mit bestimmten Arten, affiziert zu sein, und konstituiert somit spezifisch muslimische wie säkulare Subjektivitäten. Diese analytischen Perspektiven haben offenkundig weitreichende Parallelen in der Ästhetik, in der Affekt ein etabliertes Konzept für die Analyse von Kunstwerken ist.[17] Außer durch den geschriebenen Text, der sich auf Verletzung und Beleidigung bezieht, wird auf dem Bild kaum eine bestimmte Emotion dargestellt, nicht zuletzt deshalb, weil kaum Gesichtsausdrücke oder bestimmte Körperhaltungen auszumachen sind, die üblicherweise mit Emotionen in Verbindung gebracht werden. Zugegebenermaßen ist das Analysieren der Rolle der Sprache als Teil eines affektiven Arrangements ein schwieriges Unterfangen, da sich Affekt in gewisser Weise jenseits von Sprache und begrifflichem Denken befindet. Einige Theorien können hierbei jedoch aufschlussreich sein. Die Arbeit von Butler [18] über die Wirkmächtigkeit der Sprache ermöglicht Wege, die Performativität von Sprache auch jenseits ihrer konzeptuellen und strukturellen Aspekte zu verstehen und zu ergründen, wie diese dazu beitragen, auf Körper einzuwirken, sie zu erregen und zu affizieren. Ebenso verweist die Unterscheidung zwischen illokutionärem und perlokutionärem Sprechakt auf den performativen Aspekt von Sprache, bei dem bestimmte Äußerungen genaugenommen *Handlungen* mit sehr bestimmten affektiven Konsequenzen sind.[19] Auch ist die Arbeit von Denise Riley [20] zu Sprache als Affekt an dieser Stelle aufschlussreich.

Andere Beispiele von Kontroversen zwischen religiösen Überzeugungen und den Prinzipien liberal-

säkularer Gesellschaften wären die Mohammed-Karikaturen oder die künstlerische Verspottung des Papstes während des Kölner Karnevals. Darüber, ob solche Akte tatsächlich bestimmte (religiöse) Gefühle hervorrufen, lässt sich trefflich streiten und muss letztlich der empirischen Forschung überlassen werden. Dass diese Darstellungen jedoch Körper auf bestimmte Art affizieren, kann wohl kaum in Frage gestellt werden. Sicherlich sind unterschiedliche Körper auf verschiedene Arten affizierbar, wie auch Wetherell (2012) und Seyfert (2011) annehmen.[21] So "erlernen" Körper im Zuge von Enkulturations- und Sozialisierungsprozessen, auf bestimmte Arten zu affizieren und affiziert zu werden. Diese Arten, verstanden als Dimension der Subjektivierung, bilden den Hintergrund für jeden politischen oder strategischen Versuch, kollektive (religiöse) Emotionen wie im vorangestellten Beispiel gezeigt, hervorzurufen. Sie sind unabdingbare Elemente für ein umfassendes Verständnis von politischen Auseinandersetzungen wie derjenigen zum Verhältnis von Staat, Religion und Gesellschaft.

[1] Z.B. Talal Asad, *Formations of the Secular* (Stanford: Stanford University Press, 2003); Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Martha Nussbaum, *The New Religious Intolerance* (Cambridge: Harvard University Press, 2012).

[2] Z.B. Saba Mahmood, "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?" *Critical Inquiry* 35, no. 4 (2009): 836-862.

[3] Austin Dacey, *Future of Blasphemy: Speaking of the Sacred in an Age of Human Rights* (London: Continuum, 2012); Rebecca Ross, "Blasphemy and the Modern, 'Secular' State," *Appeal* 17 (2012):3-19.

[4] Z.B. Amélie Blom, "The 2006 Anti-'Danish Cartoons' Riot in Lahore: Outrage and the Emotional Landscape of Pakistani Politics," *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* 2 (2008).
<http://samaj.revues.org/1652>

[5] William Reddy, *The Navigation of Feeling* (New York: Cambridge University Press, 2001).

[6] Christian von Scheve und Sven Ismer, "Towards a Theory of Collective Emotions," *Emotion Review* 5, no. 4 (2013): 406-413.

[7] Julia Stephens, "The Politics of Muslim Rage: Secular Law and Religious Sentiment in Late Colonial India," *History Workshop Journal* 77 (2014): 45-64.

[8] Cherian George, *Hate Spin. The Manufacture of Religious Offense and Its Threat to Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2016).

[9] Jan Slaby et al., "Affective Arrangements," *Emotion Review* (2017, in press).

[10] Scheve, Ismer, "Towards a Theory".

[11] Daniel Bar-Tal, "Why Does Fear Override Hope in Societies Engulfed by Intractable Conflict, as It Does in the Israeli Society?" *Political Psychology* 22, no. 3 (2001): 601-627.

[12] Reddy, *Navigation*.

[13] Vgl. Christian von Scheve, "A Social Relational Account of Affect," *European Journal of Social Theory* (2017), ePub ahead of print, DOI: 10.1177/1368431017690007; Jens Slaby, "Relational Affect," *Working Paper SFB 1171 Affective Societies*, 02/2016. http://edocs.fu-berlin.de/docs/receive/FUDOCSS_series_000000000562

[14] Vgl. von Scheve, "Social Relational Account".

[15] Slaby et al, "Affective Arrangements," 7.

[16] Robert Seyfert, "Atmosphären - Transmissionen - Interaktionen: Zu einer Theorie sozialer Affekte," *Soziale Systeme* 17, no. 1 (2011): 73-96.

[17] Z.B. Simon O'Sullivan, "The Aesthetics of Affect. Thinking Art Beyond Representation," *Angelaki* 6 (2001): 125-135.

[18] Judith Butler, *Excitable Speech* (New York: Routledge, 1997).

[19] John L. Austin, *How to Do Things With Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

[20] Denise Riley, *Impersonal Passion* (Durham: Duke University Press, 2005).

[21] Margaret Wetherell, *Affect and Emotion* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2012); Seyfert, "Atmosphären".

Zitierweise

Christian von Scheve. "Emotionen und Affekt im Spannungsfeld von Religion und säkularem
Gesellschaftsverständnis", in *Geschichte der Gefühle - Einblicke in die Forschung*, Oktober 2017, DOI:
10.14280/08241.57