

„Freude, schöner Götterfunken“

Zum Verständnis und zur Bedeutung religiöser Gefühle

Gefühle sind seit Jahren ein Megatrend der kulturwissenschaftlichen Forschung. Zugleich ist dieses Forschungsfeld in hohem Maße vielschichtig, interdisziplinär und unübersichtlich.¹ Schon die Grundbegrifflichkeit ist strittig: Ist Gefühl der angemessene Oberbegriff einer solchen Debatte? Oder sollte man besser von Emotion reden? Wie verhalten sich diese Begriffe zu dem, was man früher einmal bzw. teilweise heute noch als Leidenschaft, Affekt oder Pathos bezeichnet?²

Ich möchte mich in diesem Aufsatz ganz auf die Bedeutung dieses Forschungstrends für die Theologie konzentrieren.³ Auch in der theologischen Anknüpfung an diese Debatte haben sich unterschiedliche Forschungsperspektiven herausgebildet. Ich möchte an dieser Stelle auf einige Klassiker protestantischen Nachdenkens über Gefühle eingehen und dabei sowohl die Vielfalt als auch die Relevanz dieses Themas verdeutlichen. Als Beispiel werde ich unterschiedliche Thematisierungen des Erlebens von Freude erörtern. Freude ist ein verhältnismäßig unstrittiges wie unkompliziertes Phänomen, bei dem zumindest nicht diskutiert wird, ob es sich überhaupt um ein Gefühl handelt (wie bei Liebe oder Hoffnung). Einführen möchte ich 1. in die Herausforderung des jeweils historischen Kontextes von Gefühlskommunikation, 2. in die Bedeutung der kulturellen Einbettung emotionalen Erlebens, 3. in die soziale und damit normative

¹ Vgl. DÖRING, SABINE A. (Hg.): Philosophie der Gefühle, Frankfurt a. M. 2009; LEWIS, MICHAEL/HAVILAND-JONES, JEANETTE M./FELDMAN BARRETT, LISA (Hg.): Handbook of Emotions, New York/London 2010; GOLDIE, PETER (Hg.): The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion. Oxford Handbooks in Philosophy, Oxford 2010.

² In vielen Wissenschaftszweigen hat sich auch in Deutschland im Zuge der Beteiligung an der internationalen Forschung „Emotion“ als Dachbegriff durchgesetzt. Obwohl der deutsche Schlüsselbegriff des Gefühls um 1800 noch einmal einen ganz anderen Bedeutungsumfang hatte, wird er heute entweder mit Emotion identifiziert oder aber als subjektives Moment persönlichen Erlebens (im Sinne von „feeling“) gefasst. Gerade diese Konnotation ist für stärker phänomenologisch bestimmte Ansätze ein Grund, am Gefühlsbegriff als zentraler Bezeichnung festzuhalten. Vgl. DEMMERLING, CHRISTOPH/LANDWEER, HILGE (Hg.): Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007; DIXON, THOMAS: From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category, Cambridge 2003.

³ Vgl. WEYEL, BIRGIT/CHABONNIER, LARS (Hg.): Religion und Gefühl. Festschrift für Wilhelm Gräß, Göttingen 2013; BARTH, RODERICH/ZARNOW, CHRISTOPHER (Hg.): Theologie der Gefühle, Berlin/Boston 2015; DALFERTH, INGOLF: Selbstlose Leidenschaften. Christlicher Glaube und menschliche Passionen, Tübingen 2013; STOELLGER, PHILIPP: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer „categoria non grata“, Tübingen 2010.

Dimension unterschiedlicher Erlebnisweisen und 4. schließlich in die damit verbundene epistemische Komponente, die Bedeutung von Gefühlen für religiöse Erkenntnisse bzw. Überzeugungen.

I Martin Luther: Affekt und Herz

Das Gefühl der Freude ist in den letzten Jahren auch in einer Reihe von biblisch-exegetischen Untersuchungen erörtert worden.⁴ Dabei erweist es sich als erhebliche Herausforderung, das Gefühlsdenken biblischer Autoren annäherungsweise zu heutigen Kategorien ins Verhältnis zu setzen. Das gilt in vergleichbarer Art und Weise auch für kirchengeschichtliche Quellen. Ansatzweise möchte ich dies am Beispiel Martin Luthers zeigen.

Eine umfassende Untersuchung zur Bedeutung der Affekte für Luthers Theologie steht noch aus.⁵ Luther denkt wie selbstverständlich in der Tradition der scholastischen Affektenlehre, die in einer vielschichtigen Entwicklung die Debatte der antiken Philosophie mit christlichen Akzenten verband. Die Wirkung dieser klassischen Vorstellung von der Ordnung der Affekte lässt sich exemplarisch an Luthers Vorrede zum Psalter zeigen. Einführend schreibt Luther:

„Denn ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meer, welches die Sturmwinde von den vier Orten der Welt treiben. Hier stößt her Furcht und Sorge vor zukünftigem Unfall; dort fährt Grämen her und Traurigkeit von gegenwärtigem Übel. Hier weht Hoffnung und Vermessenheit von zukünftigem Glück; dort bläset her Sicherheit und Freude in gegenwärtigen Gütern.“⁶

Diese anschauliche Schilderung setzt eine Ordnung voraus, wie sie vor allem in der stoischen Tradition vielfach variiert wurde: Affekte werden zunächst einmal im Sinne eines passiven Bewegtwerdens des Menschen verstanden. Dabei lassen sich einige Grundaffekte unterscheiden, die mittels eines griffigen Viererschemas geordnet werden: Affekte sind entweder mit Lust (Freude, Hoffnung) oder Unlust (Trauer, Furcht) verbunden, sie beziehen sich entweder auf die Gegenwart (Freude, Trauer) oder auf die Zukunft (Furcht, Hoffnung).

Luther greift vor allem in seiner Frühzeit immer wieder auf dieses Schema zurück.⁷ Zugleich bindet er sich nicht sklavisches an die scholastischen Distinktionen, die sich im Detail mit vielen Fragen schwer genug taten, etwa mit der Einordnung des Zorns oder mit der Beschreibung der grundlegenden Bedeutung

⁴ Vgl. ABART, CHRISTINE: Lebensfreude und Gottesjubiläum. Studien zu physisch erlebter Freude in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2015; INSELMANN, ANKE: Die Freude im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese, Tübingen 2012.

⁵ Vgl. zuletzt STOLT, BIRGIT: „Lasst uns fröhlich springen.“ Gefühlswelt und Gefühlsnavigation in Luthers Reformationsarbeit, Berlin 2012.

⁶ Nach BORNKAMM, HEINRICH (Hg.): Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen 1989, 67.

⁷ Vgl. z. B. Luthers Dictata super psalterium: WA 55/2, 962, 2045 ff oder WA 55/2, 741-742.

der Liebe. Zunehmend entwickelt Luther einen eigenständigen Umgang mit den Gefühlen, wobei sich eine eindeutige Tendenz ausmachen lässt: die Zentrierung auf das menschliche Herz als Personmitte. Reinhard Schwarz fasste es schon vor Jahrzehnten zusammen: „Grundsätzlich möchte Luther die untrennbare Einheit von Intellekt und Affekt herstellen.“⁸

An Luthers Überarbeitung der in der Scholastik entwickelten Gefühlskonzeptionen kann man sich ein grundlegendes Problem klarmachen. Die Rede von Gefühlen ist vielfach eingebunden in anthropologische Rahmenschemata, die den modernen Lesern nicht immer klar sind. Besonders knifflig wird es dann, wenn die verwendeten Begriffe eine unmittelbare Verstehensmöglichkeit suggerieren, die faktisch nicht vorliegt. So gibt es in unserem Sprachgebrauch seit der Romantik eine eindeutige Tendenz, „Herz“ mit Gefühl zu assoziieren und diese Metapher in Abgrenzung zu Vernunft bzw. Rationalität zu hören.⁹ Diesen Klang hatte „Herz“ für die Lutherzeit jedoch nicht. Hier steht es für die Personmitte und die unteilbare Verwobenheit von Denken, Fühlen und Wollen.

Birgit Stolt macht im Kontext ihrer Untersuchung zum Affektverständnis bei Luther auf eine weitere Bedeutungsverschiebung aufmerksam. Luther verwendet bei vielen biblischen Ausdrücken der Freude die Übersetzung „fröhlich“ bzw. „Fröhlichkeit“. Im heutigen Sprachgebrauch würde darunter eine eher gedämpfte, wohltemperierte positive Stimmung verstanden werden. In Luthers Übersetzung gilt jedoch weithin: „Fröhlich sein“ ist damit eine intensive Form von ‚sich freuen‘.¹⁰

Dies gilt nicht zuletzt auch für den Körperausdruck der Freude. Viele biblische Beschreibungen der Freude zeigen, dass Hüpfen, Händeklatschen oder Jauchzen selbstverständlich waren, nicht nur für Kinder, sondern auch für Erwachsene. Dass es in der Kirchengeschichte immer wieder kritische Stimmen gab, die Applaus in einer Kirche¹¹ als unziemlich empfanden, ist aus dieser Perspektive geradezu grotesk ...

Gefühle haben ihre Geschichte, ihre begrifflichen Bezeichnungen, ihre anthropologische Einordnung im Verhältnis zu Denken und Wollen ebenso wie einen damit verbundenen (kulturell variablen!) Körperausdruck. Wenn wir uns heute diesem Thema stellen, stehen wir vor enormen Herausforderungen. Wir haben in Fragen des Gefühls keine überzeitlichen Begriffe zur Verfügung. Genauso wenig gibt es einfach ein naturwissenschaftliches Menschenbild, das fertig zum Gebrauch bereit steht. In der Theologie bedürfen wir zunächst einmal einer Rekonstruktion sowohl der Gefühlsvorstellungen der biblischen Autoren als auch anderer Klassiker der Theologie wie Augustin, Thomas und Luther im

⁸ SCHWARZ, REINHARD: *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther*, Berlin 1962; vgl. grundsätzlich auch ZUR MÜHLEN, KARL-HEINZ: *Affekt II*, TRE 1 (1978), 599–612.

⁹ Vgl. nur das Lied „Herz über Kopf“ von Joris aus dem Jahr 2015.

¹⁰ STOLT, *Gefühlswelt* 96 (wie Anm. 5).

¹¹ Vgl. POPKES, WIARD: *Beifall in der Alten Kirche*, in: *ThGespr* 28 (2004), 107–110.

Sinne einer Historischen Psychologie.¹² Ansonsten sind dauernde Missverständnisse vorprogrammiert.

2 Friedrich Schleiermacher: Gefühl und Kultur

Haben wir uns am Beispiel Luther nur knapp der Notwendigkeit historischer Rekonstruktion klassischer Ausführungen zum Gefühl versichert, so soll an einem anderen Beispiel nun die Aufgabe deutlich werden, den Zusammenhang des Gefühlslebens mit bestimmten kulturellen Formationen zu begreifen.

Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) kann als der repräsentative Theologe im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gelten. In seinen „Reden über die Religion“¹³ hat Schleiermacher erstmals und epochal eine Reihe von Grundsätzen formuliert, die für seine Verhältnisbestimmung von Religion und Gefühl prägend sind.

1. Jeder Mensch verfügt über eine religiöse Anlage bzw. über einen religiösen Sinn. Religion ist eine anthropologische Konstante. Religion ist für den Menschen nicht äußerlich, sondern sie gehört zur Entfaltung des menschlichen Wesens, ähnlich wie das ästhetische Empfinden oder der moralische Sinn.

2. Religion wird von Schleiermacher vielfältig beschrieben, ohne im strengen Sinne definiert zu werden. Zentral ist allemal ihre gefühlsmäßige Seite: Sie ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Sie besteht nicht im Denken oder Handeln, sondern in einer bestimmten, der Ästhetik verwandten, Inanspruchnahme von Anschauung und Gefühl.

3. Diese Anlage kommt nicht von allein zur Entfaltung. Sie bedarf der sozialen Anregung. In religiösen Gefühlen kommt es zu einer Sehnsucht nach dem Unendlichen, zu Ahnung, Dankbarkeit, Liebe und auch Reue angesichts der Erkenntnis, dass das eigene Leben hinter solchen Ahnungen zurückbleibt. Für solche Erfahrungen ist das Erleben von Mitmenschlichkeit unverzichtbar. Religion entsteht nur im Raum sozialer Anregungen.

4. Sind solche Erfahrungen Ansätze eines religiösen Erwachens, so kann Religion nicht verstetigt werden ohne kommunikative Teilhabe an religiöser Tradition. Religion gibt es nicht an sich (als natürliche Religion), sondern nur in

¹² Für das Neue Testament vgl. THEISSEN, GERD: Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007. Für die Philosophie- und teilweise Theologiegeschichte vgl. NEWMARK, CATHERINE: Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant, Hamburg 2008; LANDWEER, HILGE/RENZ, URSULA (Hg.) unter Mitarbeit von BRUNGS, ALEXANDER: Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein, Berlin/New York 2008; HARBSMEIER, MARTIN/MÖCKEL, SEBASTIAN: Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike, Frankfurt a. M. 2009; PERLER, DOMINIK: Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670, Frankfurt a. M. 2011.

¹³ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 2001.

den geschichtlichen Religionen mit ihren Schriften, Symbolen und Ausdrucksmitteln, im Christentum konkret angeregt durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth.

Machen wir uns an einer kleinen Schrift Schleiermachers deutlich, welche Bedeutung das menschliche Gefühlsleben in der Religion gewinnt und wie es nicht zuletzt auch durch kulturell vermittelte Einflussfaktoren bestimmt ist. Schleiermachers Schrift *Die Weihnachtsfeier* (1806) ist eines seiner ersten Werke als Theologieprofessor in Halle.¹⁴ Es ist geprägt von Schleiermachers Erfahrungen mit der Berliner Salonkultur, mehr noch von der frühromantischen Arbeitsgemeinschaft mit Friedrich Schlegel, Novalis, Henriette Herz etc. Dieser Gesprächskultur setzt Schleiermacher in seiner Schrift einmal mehr ein Denkmal.

Eine Reihe von Freunden, Männer wie Frauen und ihre Kinder, unterhalten sich am Weihnachtstag über die Bedeutung dieses Festes. Weihnachten wird ganz mit dem Bereich des privaten Lebens verbunden. Neben der Nähe zur Lebensform der Familie ist ein skeptischer Abstand zur gottesdienstlichen Frömmigkeit ein typisches Kennzeichen dieser Gesprächsrunde. Nicht ohne Biss wird der Kanzeltonfall vieler Geistlicher kritisiert. Religion wird als Privatsache verstanden, die sich kirchlicher wie staatlicher Bevormundung entzieht:

„Du weißt selbst recht gut, dass es gar nichts Förmliches Religiöses in unserm Kreise gibt, kein Gebet zu bestimmten Zeiten, keine eignen Andachtsstunden, sondern Alles nur wenn es uns so zu Mut ist.“¹⁵

Unverkennbar ist hier eine besondere Wertschätzung der Kindheit. Weihnachten „ist recht eigentlich das Kinderfest“.¹⁶ Dabei verdichtet sich das Kindheitsmotiv vor allem am Mädchen Sophie, die uns als Wunderkind vor Augen geführt wird. Sie ist musikalisch, nachdenklich und doch verspielt, künstlerisch tätig und nicht zuletzt fromm. Die Wertschätzung des Kindes ist eine typische Erscheinung der Zeit um 1800. Die Literatur dieser Zeit wird zunehmend von solchen besonderen Kindern bevölkert, man denke nur an Mignon in Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Aber auch bei Novalis und anderen Dichtern der Frühromantik ist das geheimnisvolle Kind geradezu eine Erlöserfigur.

Die Familiarisierung dieser Zeit ging einher mit einer Polarisierung der Geschlechterrollen. Das Gegenüber von Mann und Frau ist für die *Weihnachtsfeier* von großer Bedeutung. Zuerst berichten die drei Frauen von persönlichen Erfahrungen mit der Weihnachtszeit. Ihre Beiträge haben einen privaten, erzählerischen Grundton. Im Zentrum ihrer Erzählungen stehen vor allem die Mutter-Kind-Beziehung und ihre Übertragbarkeit auf die Feier der Weihnacht.

¹⁴ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *Die Weihnachtsfeier*. Ein Gespräch, in: DERS.: *Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe*, hg. von Christian Albrecht, Frankfurt a. M. und Leipzig 2008, 261-317.

¹⁵ A. a. O. 274.

¹⁶ A. a. O. 267.

Sodann äußern sich die Männer, die sich auf einer reflektierenden Ebene um den Sinn des Weihnachtsfestes bemühen. Ihnen geht es stärker um eine sachlich-rationale Einordnung der Bedeutung von Weihnachten in der Gegenwart.

Aus heutiger Sicht machen viele Aussagen der Beteiligten einen ausgesprochen konservativen Eindruck, etwa wenn Agnes sagt: „Die Mutterliebe ist das Ewige in uns, der Grundakkord unseres Wesens.“¹⁷ Auch im Verhältnis zur Religion werden grundsätzliche Unterschiede gemacht. Frauen wird offensichtlich eine besondere Nähe zur Religion zugestanden. Das zeigt sich nicht zuletzt an Weihnachten. Frauen und Mädchen sind die „Seele dieses Festes“.¹⁸

Bei den Frauen, so Schleiermachers auch in seiner Ethik entfaltete Überzeugung, überwiege in der inneren Organisation das Gefühl, bei den Männern der Intellekt. Diese, für die Debatte um 1800 typische, Verknüpfung von Geschlechterdenken und Anthropologie assoziiert Schleiermacher ausdrücklich mit der Religion. In ihrer Entwicklung bleiben die Frauen ungebrochener bei der kindlichen Unmittelbarkeit stehen und sind darum auch gegenüber dem Religiösen aufgeschlossener. In den Erzählungen der Frauen tritt die besondere Note der weiblichen Beziehung zu Weihnachten hervor, ist doch in der mütterlichen Beziehung zu ihrem Kind „jede Mutter eine Maria“.¹⁹

Was ist der Kern von Weihnachten? Immer wieder wird deutlich, dass sich das Besondere in der eigentümlichen Stimmung dieser Tage zeigt, der Weihnachtsstimmung. Worin besteht der „Weihnachtssinn“? In einem „Zurückgehen in das Gefühl der Kindheit“.²⁰ Es gilt,

„dass nur zu dessen Gedächtnis ein Fest gestiftet wird, durch dessen Vorstellung eine gewisse Gemütsstimmung und Gesinnung in den Menschen kann aufgeregt werden; und dass dieses in dem ganzen Gebiet einer solchen Anordnung und in einem lebhaften Grade erfolge, darin besteht eines jeden Festes Vortrefflichkeit. Die Stimmung aber, welches unser Fest hervorbringen soll, ist die Freude“.²¹

Diese Freude hängt nicht nur an den Begleitumständen. So schlägt der Weihnachtsgast Ernst ein Experiment vor: Man gebe den Kindern einfach zu einer anderen Gelegenheit Geschenke, „so werdet ihr nicht den Schatten einer Weihnachtsfreude damit hervorlocken“.²² Die Geburtstagsfreude habe etwa einen ganz anderen Charakter als die Weihnachtsfreude, auch wenn Geschenke und Familienfeierlichkeit aus Kinderperspektive einen ähnlichen Charakter zu haben scheinen. Es seien eben nicht nur die Geschenke, die erfreuen, sondern die Veranlassung durch dieses spezifische Fest.

¹⁷ A. a. O. 283.

¹⁸ A. a. O. 289.

¹⁹ A. a. O. 284.

²⁰ A. a. O. 280.

²¹ A. a. O. 308.

²² Ebd.

Daher kann der besondere Charakter dieser Stimmung nicht allein den Äußerlichkeiten zugeschrieben werden. Etwas Innerliches muss zugrunde liegen. Die Vorstellung der Geburt des göttlichen Kindes und die Bereitschaft der Menschen, sich von so etwas anregen zu lassen, treffen aufeinander. Dabei ist die Stimmung der Menschen klüger als die Gedanken, die sie sich dazu machen: „Das Religiöse ist das Wesen des Festes.“²³ Die Geschichte von der Geburt des Jesuskindes ist die religiöse Mitte der Feier. Und doch lässt sich Weihnachten nicht auf dieses Objektive reduzieren. Die humane Ausgestaltung des Festes trägt wesentlich dazu bei, dass diese Botschaft empfunden und angeeignet werden kann.

Gefühle sind schließlich eng verbunden mit der kulturellen Gestaltung der Feier. Im Laufe des Festes kommt es immer wieder zu musikalischen Darbietungen bzw. Erinnerungen an solche. Die Gespräche werden von musikalischen Untermalungen begleitet oder von kleinen Aufführungen unterbrochen. Immer wieder knüpfen die einzelnen Protagonisten an diese Hörerfahrungen Reflexionen zum grundsätzlichen Verhältnis von Musik und Religion. Im Rahmen ihrer Erzählung sagt Agnes:

„Ich weiß mit Worten nicht zu beschreiben, wie tief und innig ich damals fühlte, dass jede heitere Freude Religion ist, dass Liebe, Lust und Andacht Töne aus einer vollkommenen Harmonie sind, die auf jede Weise einander folgen und zusammenschlagen können.“²⁴

Schleiermachers Würdigung der Musik setzt sich ab von einem Christentum der Wörter, das für viele seine lebensweltliche Plausibilität längst verloren hat. Auf einer solchen versöhnlichen Mittellinie liegt es, wenn Ernst die Geschenkepraxis des Weihnachtsfestes als angemessenen Ausdruck seines religiösen Wesens versteht:

„Was ist die schöne Sitte der Wechselgeschenke anders, als reine Darstellung der religiösen Freude, die sich, wie Freude immer tut, in ungesuchtem Wohlmeinen, Geben und Dienen äußert, und hier noch besonders das große Geschenk, dessen wir uns Alle gleichmäßig erfreuen, durch kleine Gaben abbildet.“²⁵

Lieder und Gedichte, geschmückte Räume, gegenseitige Geschenke: Es ist dieser kulturelle Rahmen, der das Spezifische der Weihnachtsfreude mitgestaltet. Es ist kein Zufall, dass die abschließende, von Joseph vorgetragene Rede noch einmal ganz den Akzent auf die Freude der Weihnacht legt, auf eine Freude, in der sich das christliche Erlösungsbewusstsein verdichtet und die zugleich durchdrungen ist von der spezifisch modernen Weihnachtskultur mit ihrem familiären Fokus auf das Glück eines kindlichen Beschenktwerdens:

„Alle Formen sind mir zu steif, und alles Reden zu kalt und zu langweilig. Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt auch mir eine sprachlose Freude, die meinige

²³ A. a. O. 311.

²⁴ A. a. O. 297.

²⁵ A. a. O. 280.

kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen. Alle Menschen sind mir heute Kinder, und sind mir eben darum so lieb. Die ernsthaften Sorgen stehen ihnen einmal nicht an der Stirn geschrieben, das Auge glänzt und lebt einmal, und es ist eine Ahnung eines schönen und anmutigen Daseins in ihnen. Auch ich selbst bin ganz ein Kind geworden zu meinem Glück. Wie ein Kind den kindischen Schmerz erstickt, und die Seufzer zurückdrängt und die Tränen einsaugt, wenn ihm eine kindische Freude gemacht wird: so ist mir der lange tiefe unvergängliche Schmerz besänftiget, wie noch nie.²⁶

Zuletzt ist diese Schrift Schleiermachers ein Plädoyer für die Versöhnung von privatem und kirchlichem Christentum. Das kirchliche Christentum allein wird eng und rigide, wenn es sich selbst nicht zu relativieren vermag zu Gunsten der freien Aneignung und kreativen Ausgestaltung privater Frömmigkeit. Private Frömmigkeit wird leer und abstrakt ohne den reichen Bilder- und Symbolschatz der christlichen Frömmigkeitstradition. Weder darf die Gemeindefrömmigkeit die Privatfrömmigkeit als Entleerung, noch das private Christentum das kirchliche als Verengung empfinden. Recht verstanden sind beide auf gegenseitige Anregung angewiesen. Dann aber existiert lebendiger Glaube immer in einer Verknüpfung von individuellem Gefühl und kultureller Gestaltung, von persönlicher Betroffenheit und symbolischer Vermittlung.

3 Jonathan Edwards: Gefühl und soziales Leben

In den erwecklichen Traditionen des Christentums spielten intensive Erfahrungen des religiösen Affekts noch einmal eine unmittelbarere Rolle als in den etablierten Staatskirchen. So findet sich im Tagebuch von John Wesley die Schilderung einer solchen Erweckungserfahrung:

„Montag, den 1. Januar 1739: Die Herren Whitefield [...] mein Bruder Charles und andere 60 Brüder waren bei unserem Liebesmahl in Fetter Lane anwesend. Gegen drei Uhr morgens, während wir beteten, kam die Kraft Gottes plötzlich mit solcher Macht über uns, dass viele vor Freude laut weinten und andere zu Boden fielen.“²⁷

Solche Erfahrungen waren nicht alltäglich. Aber sie sind für erweckliche Durchbruchserfahrungen typisch, sowohl für ihre Anhänger wie für ihre Gegner. Niemand hat die grundlegende Bedeutung affektiver Erfahrung für den christlichen Glauben so umfassend reflektiert wie der neuenglische Erweckungstheologe Jonathan Edwards.²⁸ Edwards zitiert in einer Schrift in anonymisierter Form eine Erfahrung seiner Frau:

²⁶ A. a. O. 316.

²⁷ Das Tagebuch John Wesleys. Zusammengestellt von Percy Livingstone Parker, Frankfurt a. M. o. J., 67.

²⁸ Einen guten Überblick zur aktuellen Forschung vermittelt: McClymond, Michael/McDermott, Gerald: *The Theology of Jonathan Edwards*, Oxford 2012. Für die deutsche Rezeption von Edwards siehe: Schröder, Caroline: *Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Jo-*

„Die ganze Nacht über stand mir klar und lebendig vor Augen, wie groß die himmlische Kostbarkeit der alles überragenden Liebe Christi zu mir war. Mir wurde bewusst, dass ich ihm teuer bin, wobei ich eine unaussprechlich wunderbare Stille der Seele empfand, die in völliger Ruhe in ihm begründet war [...] Es schien, als flösse aus Christi Herzen beständig Welle auf Welle himmlischer und göttlicher Liebe in mein Herz. Meine Seele verharnte in einer Art himmlischen Elysium.“²⁹

Derartige Erfahrungen einer alles überragenden Freude wurden in Zeugnissen bekannt und ausgetauscht und als eindruckliche Gnadenerfahrungen mit dem Wirken des lebendigen Gottes begriffen.

Solche Berichte blieben nicht unumstritten. Über die Bedeutung und die Legitimität von Erlebnissen dieser Art wurde auch kritisch gerungen. Charles Chauncy (1705-1787),³⁰ der Bostoner Führer der Erweckungskritiker dieser Zeit, übte in seinem Werk *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* (1743) entschiedene Kritik an dem, was ihm als „disorders and greater Extravagances“³¹ erschien. Es gab eine Reihe von Äußerlichkeiten, die Chauncy kritisierte, wie die Missachtung der Parochiegrenzen durch Reiseprediger, Spaltungen in Gemeinden, die öffentlichen Auftritte von Frauen, Jugendlichen und Schwarzen, die Vernachlässigung der klassischen Lehre und der öffentlichen Moral. Vor allem aber nahm er Anstoß am emotionalen Überschwang und der starken Betonung des religiösen Erlebnisses. Grundsätzlich skizziert er die von Gott gewollte, dabei verletzte Ordnung so: „Satan works upon the Reason by the Passion; the Ghost works upon the Passion by Reason.“³² Wahrer Glaube beglaubigt sich in moralischem Lebenswandel, im Respekt der gesellschaftlichen und kirchlichen Ordnung. Überschwängliche Erfahrungen können demgegenüber als Selbsttäuschung, wenn nicht als satanische Versuchung abgewehrt werden.

Jonathan Edwards vertritt demgegenüber ein grundlegend anderes anthropologisches Verständnis von Emotion bzw. in seiner Sprache: *affection*. Auch Edwards unterscheidet zwischen Verstandesvermögen und Wille/Affekt. Er fordert dabei aber nicht die Dominanz der einen Instanz über die andere, sondern die Konsonanz der beiden Seelenvermögen, von klaren Gedanken und starken Gefühlen. Nicht die Unordnung, sondern die Einseitigkeit mentaler Weltzugän-

nathan Edwards' *theologia experimentalis*, Göttingen 1998; ZEINDLER, MATTHIAS: Jonathan Edwards: Calvin in der Neuen Welt, in: *Calvins Erbe. Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, hg. von Marco Hofheinz [u. a.], Göttingen 2011, 280–307; DIETZ, THORSTEN: *Religiöse Gefühle. Jonathan Edwards und Friedrich Schleiermacher*, Habil. theol. [masch.], Marburg 2014.

²⁹ Eigene deutsche Übersetzung einer Passage aus: EDWARDS, JONATHAN: *Some Thoughts concerning the Revival*, in: DERS.: *The Great Awakening*, hg. von Clarence C. Goen, in: *The Works of Jonathan Edwards*. Bd. 4, New Haven/London 1972, 289–530, 332.

³⁰ CHAUNCY, CHARLES: *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New-England*, Boston 1743. Zu Chauncy siehe vor allem: CORRIGAN, JOHN: *The Hidden Balance. Religion and the Social Theories of Charles Chauncy and Jonathan Mayhew*, ND Cambridge 2006.

³¹ A. a. O. 3.

³² A. a. O. 111.

ge ist defizitär. Reiner Rationalismus ohne leidenschaftliche Anteilnahme oder purer Gefühlsaufschwung ohne rechte Gotteserkenntnis führen den Menschen in die Irre.

Offensichtlich sind es Gegensätze der Anthropologie, genauer der Vermögenspsychologie, die zu unterschiedlichen theologischen Beurteilungen führen.³³

Edwards ist sich bewusst, dass die Kommunikation religiöser Erfahrung weitere Erfahrungsmöglichkeiten erschließt wie auch normiert. „There is no one thing that I know of, that God has made such a means of promoting his work amongst us, as the news of other's conversion.“³⁴ Darum bedarf es eines vorsichtigen theologischen Umgangs mit solchen Zeugnissen. In der theologischen Reflexion vermeidet Edwards gleichermaßen jeden Lehr- und Erfahrungsabsolutismus. Religiöse Gefühle sind vielmehr in ihrem mehrdeutigen Zeichencharakter ernst zu nehmen:

„I am far from undertaking to give such signs of gracious affections, as shall be sufficient to enable any certainly to distinguish true affections from false in others; or to determine positively which of their neighbours are true professors, and which are hypocrites.“³⁵

In gewisser Hinsicht gibt Edwards den Kritikern der Erweckung Recht: Die starke Intensität des Gefühls, konkrete leibliche Ausdrucksformen des Erlebens, ein bestimmtes religiöses Kommunikationsverhalten (Zeugnis, Lobpreis) oder bestimmtes Gefühlsempfinden (Gewissheit, Freude) haben allein keine Bewahrheitungskraft für die Echtheit der religiösen Erfahrung. Entscheidend ist vielmehr der Gegenstandsbezug der religiösen Freude. Wahre religiöse Freude ist einer ästhetischen Erfahrung analog, die sich in quasi interesselosem Wohlgefallen ganz auf die erschlossene Schönheit und Exzellenz ihres Gegenstandes hin öffnet. Religiöse Erfahrung, in deren Zentrum Gott und sein Heilswerk stehen, kann nicht einfach abgelehnt werden, weil ihre Intensität oder ihr Ausdrucksverhalten ungewöhnlich ist. Vielmehr ist es für Durchbruchserfahrungen durchaus angemessen, dass sie mit starken Gefühlserfahrungen einhergehen.

Mit der Zeit wächst allerdings auch bei Edwards eine gewisse Skepsis gegenüber der Rhetorik der Erweckten. Mehr und mehr betont er die zentrale Bedeutung einer solchen Transformation der menschlichen Person, in der die tätige Liebe Vorrang erhält vor den Erfahrungsgestalten religiöser Ergriffenheit. Dabei erweist sich der Wahrheitsgehalt religiöser Freude in der ethischen Transformation der menschlichen Person: „A cheerful practice of our duty and doing the will of God, is the proper evidence of a truly holy joy.“³⁶

³³ Vgl. EDWARDS, JONATHAN: *Religious Affections*, in: *The Works of Jonathan Edwards*. Bd. 2, hg. von John E. Smith, New Haven 1959, 93–124.

³⁴ EDWARDS, JONATHAN: *A Faithful Narrative*, in: *The Works of Jonathan Edwards*. Bd. 4, hg. von Clarence C. Goen, New Haven/London 1972, 97–211, 176.

³⁵ EDWARDS, *Affections* 193 (wie Anm. 33).

³⁶ A. a. O. 449.

Diese klassische Auseinandersetzung um die Echtheit und Aussagekraft religiöser Erfahrungen ist lehrreich. Sie zeigt, dass im sozialen Raum Gefühle immer auch bewertet werden, dass sie Vorbildcharakter zugesprochen bekommen oder dass sie durch Verhaltensanweisungen tabuisiert werden. Religiöse Kommunikation hat immer auch zu tun mit der Beschreibung, Deutung und Bewertung von religiösen Gefühlen. Theologie ist die Reflexion dieser (oft impliziten) Deutungs- und Bewertungsleistungen. Insofern ist Theologie die ausdrückliche Arbeit an „Feeling Rules“³⁷, an sozialen Idealen, Regeln oder Tabus, die als angemessen oder unangemessen, zu weit oder zu eng diskutiert werden. Viele vermeintlich theologische Unterschiede zwischen religiösen Gruppen haben vor allem zu tun mit den impliziten Codes für erstrebenswerte oder vermeidungswürdige Gefühlserfahrungen. In dieser Hinsicht lässt sich so mancher klassischer wie gegenwärtiger Konflikt unter religiösen Gruppen noch deutlich präziser beschreiben, als es eine auf Inhalte fixierte theologische Analyse könnte.

4 C. S. Lewis: Gefühl und Erkenntnis

Die Wort-Gottes-Theologen Bultmann, Barth oder Brunner teilten wie selbstverständlich ein Objektivitätsideal theologischer Wahrheit, bei dem Gefühle, Erlebnisse oder Erfahrungen wenn überhaupt, dann überwiegend negativ angesprochen wurden. Kann man daraus schließen, dass solche Theologen gefühlsvergessen waren? Nun, es ist ja eine erstaunliche Ironie, dass Eberhard Busch seine Darstellung der Theologie Karl Barths mit dem Titel „Die große Leidenschaft“ versah.³⁸ Die klassische Theologie des 20. Jahrhunderts hat wohl, von Ausnahmen wie Rudolf Otto abgesehen, die Bedeutung von religiösen Gefühlen bzw. Emotionen als gering eingeschätzt. Das gilt vor allem auf der konzeptionellen Ebene ihrer theologischen Ansätze, schließt aber nicht aus, dass sich in den materialen Ausführungen der Genannten teils sehr erhellende Beobachtungen finden lassen.

Aber auch am Anfang wie in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts gab es immer wieder Ansätze, in denen die emotionale Seite der Religion eindrückliche Würdigung erfuhr. Ein gutes Beispiel ist dafür der englische Schriftsteller, christliche Apologet und nicht zuletzt Literaturwissenschaftler C. S. Lewis. In seiner Autobiographie *Überrascht von Freude* („Surprised by Joy“, 1955) erzählt Lewis die Geschichte seiner Bekehrung. Schon im Vorwort macht er deutlich, dass es auch die Geschichte eines Gefühls ist.

³⁷ So lautet die zentrale Kategorie, die von William Reddy in seiner grundlegenden Studie entwickelt worden ist, vgl. REDDY, WILLIAM: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.

³⁸ BUSCH, EBERHARD: *Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998.

„Inwieweit diese Geschichte irgendjemandem außer mir selbst etwas zu sagen hat, hängt davon ab, in welchem Maße andere das erlebt haben, was ich ‚Freude‘ nenne. Falls dieses Erlebnis auch nur einigermaßen verbreitet sein sollte, so wäre es sicherlich von Nutzen, sich etwas eingehender damit zu befassen, als es meines Wissens bisher versucht wurde.“³⁹

Gleich zu Beginn räumt Lewis ein, dass auch er selbst lange Zeit eher zu einer intellektuellen Vernachlässigung der Gefühlswelt neigte, was offenkundig mit einer kulturell verbreiteten Einschätzung zusammenhing, die Lewis auch teilte: „ein gewisses Misstrauen oder eine Abneigung gegen Emotionen als etwas Unangenehmes, Peinliches, ja Gefährliches“.⁴⁰ Rückblickend ist es aber gerade eine bestimmte emotionale Dimension seiner Gottessuche, die er als besonders aufschlussreich einschätzt.

Lewis erzählt aus seiner Jugend mit ihren Höhepunkten, ihren Sehnsuchts- und ihren Schreckenserfahrungen. Bei seiner direkten Beschäftigung mit Glaubensfragen im engeren Sinn macht er anschaulich, dass es immer wieder Momente freudiger Erregung gab, seien es Erlebnisse in der Natur, seien es Erfahrungen mit Märchen und Sagen.⁴¹

Lewis erzählt von der Freude, wenn drückende Schulzeit in die Ferien mündete. Er berichtet auch von der Erleichterung, als er seinen Kinderglauben aufgab, ebenso wie die Entwicklung genießerischer Freude im Umgang mit weltlichen Vergnügungen. Seine Entdeckung der nordischen Mythologie ist ein neuer Einschnitt auf seinem Lebensweg. Lewis schildert sie als eine so intensive Erfahrung,

„dass es mir fast das Herz brach, die Erinnerung an die Freude selbst, das Wissen, daß ich einmal etwas besessen hatte, das mir nun schon seit Jahren fehlte, dass ich nun endlich aus meinem Wüstenexil in mein eigenes Land zurückkehrte“.⁴²

Lewis öffnet sich dem Kosmos romantischer Empfindungen, der in Mythos, Literatur und Musik, vor allem in den klassischen Opern Richard Wagners, seinen eigenen Kanon empfindsamer Erregungskunst ausgebildet hatte. Gefühle sind der rote Faden seiner Geschichte. Sie erweisen sich dabei als vielschichtige Gebilde. Es sind zutiefst persönliche Empfindungen, die zugleich immer der Anregung durch Äußeres bedürftig sind. Mehr noch, zunehmend erkennt Lewis seine Gefühlswelt als eine bedeutsame Sphäre, die nicht nur seine individuelle Reaktion auf äußere Anregungen betrifft. Gefühle sind mehr, sie verweisen auf etwas. Lewis bezeichnet sie als „Erinnerungszeichen“.⁴³ Grundsätzlich betont er: „Alle Freude erinnert an etwas.“⁴⁴

³⁹ LEWIS, CLIVE STAPLES: Überrascht von Freude, Gießen/Basel 1992, 9.

⁴⁰ A. a. O. 12.

⁴¹ A. a. O. 71.

⁴² A. a. O. 91.

⁴³ A. a. O. 96.

⁴⁴ Ebd.

Das gilt natürlich nicht für jedes emotionale Erlebnis. In seiner Erzählung unterscheidet Lewis zwischen Vergnügungen, die im Rückblick hohl und schal erscheinen, und solche, die auch im christlichen Rückblick bedeutsam sind, denen er eine gewisse Vorbedeutung zuspricht. Es handelt sich um eine Reihe aus „aufblitzenden Momenten“ bzw. „goldenen Sekunden, die sich über Monate der Öde verteilen“.⁴⁵

Es gibt offenbar qualitative Unterschiede zwischen den positiven Affekten, die nur ansatzweise durch unterschiedliche Bezeichnungen zum Ausdruck kommen. Daneben differenziert Lewis noch einmal kategorial. Mehr und mehr entdeckt er, dass die Stoffe, die ihn besonders fesseln, eine religiöse, ja vielfach christliche Komponente haben. Die Romane von George MacDonald, die Gespräche mit J. R. Tolkien, das essayistische Werk von Keith Chesterton, immer wieder ist es eine christliche Grundlage, aus der heraus sich die Autoren und Denker, die Lewis auf seinem Weg besonders ansprechen, selbst verstehen.

Sodann macht Lewis in seiner „Geschichte der Freude“⁴⁶ eine bemerkenswerte Entdeckung. Die Erfahrung der Freude ließ sich nicht nur nicht festhalten. Sie ließ sich auch nicht verlässlich reproduzieren, auch dann nicht, wenn er die Beschäftigung mit solchen Themen intensivierte, die vermeintlich Entdeckungsort der Freude waren. Der Antrieb, den Stich der Freude wieder zu spüren, erwies sich zunehmend als kontraproduktiv. Schon im Umgang mit ästhetischen Erregungsquellen entdeckte Lewis: Die Freude „ist ein Nebenprodukt. Allein ihr Vorhandensein setzt voraus, dass man sie nicht selbst begehrt, sondern etwas anderes, Äußeres“.⁴⁷ Freude lässt sich nicht einfach haben, sie ist eher ein Begehren als ein Besitzen, eine Sehnsucht, die durch jeden Moment der Erfüllung eher verstärkt denn gestillt wird.

Lewis' Überlegungen zum Wesen der Freude werden von ihm ausgedehnt auf Emotionen insgesamt: Er erkennt, „dass eine wesentliche Eigenschaft von Liebe, Haß, Furcht oder Begehren die auf deren Objekt gerichtete Aufmerksamkeit war“.⁴⁸ Dann aber lässt sich ein Gefühl nicht selbst anstreben oder genießen. Nicht die Freude ist das Wesentliche, das wäre ein Missverständnis, sondern das unendliche wie unverfügbare Objekt, das ihr immer neue Nahrung gibt. Umgekehrt muss auch gesagt werden: Dieses Gegenüber erschließt sich nicht einfach affektfrei. Die Freude ist der „Hinweis auf etwas anderes“.⁴⁹ Das Gefühl ist nicht die Sache selbst, um die es geht. Es hat aber eine Art platonische Zeichenfunktion inne, es verweist auf etwas anderes, mit dem es nicht verwechselt werden darf. Zugleich ist es allerdings ein Erkennungszeichen dieser anderen Sache, die ohne diesen affektiven Eindruck nicht erschlossen werden kann.

⁴⁵ A. a. O. 146.

⁴⁶ A. a. O. 201.

⁴⁷ A. a. O. 204.

⁴⁸ A. a. O. 261.

⁴⁹ A. a. O. 284.

Auf seinem weiteren Weg zum Christentum sind es zunehmend intellektuelle Anregungen, die ihn weitertreiben und ihn schließlich zu einer idealistischen Weltbetrachtung führen. Erst ergibt sich Lewis einem philosophischen Theismus, bis ihm schließlich die Wahrheit des Christentums gewiss wird. Was er im Umgang mit Freude gelernt hatte, lässt ihn die Struktur des christlichen Gottesbewusstseins plausibel finden. Auch hier geht es um die eine unstillbare Sehnsucht, deren Gegenstand sich nur in selbstloser Hingabe erschloss. Christentum ist nicht einfach die Erfüllung der Sehnsucht nach Freude. Es ist eine umfassende Sichtweise, in der die durch immer neue Erfahrungen der Freude ausgelöste Sehnsucht nach umfassender Erfüllung Sinn macht.

Die Wahrheitserkenntnis des Christentums ist ohne diese Gefühlsseite unvollkommen. Auch als Apologet ist Lewis ohne diesen Aspekt seines Denkweges nicht zu verstehen. Es gibt eine Reihe von Texten, in denen Lewis rationale Argumente für die Wahrheit des Christentums vorträgt oder entwickelt. Sein Gesamtwerk läuft zugleich auf eine immer stärkere Betonung dieser imaginativen, narrativen Plausibilisierung des christlichen Glaubens im Medium von Romanen und Geschichten zu.

Solche Fragen sind in der jüngeren Debatte zur Bedeutung der Gefühle für die Religion vielfältig erwogen worden.⁵⁰ Gefühle sind nicht einfach subjektiv und damit für Wahrheitserkenntnis bedeutungslos. Gefühle sind mindestens eine Art Erschließungszusammenhang religiöser Einsicht. Die klassische Gegensatzbildung von objektiver Erkenntnis und subjektivem Gefühl sind letztlich ungenau. Die Wechselwirkungen rationaler und emotionaler Weltzugänge sind zu komplex für einfache Über- und Unterordnungen.

5 Heutige Herausforderungen

Gefühle sind zu Recht wieder ein großes Thema der neueren Forschung. In der aktuellen theologischen Aufmerksamkeit für Gefühle geht es nicht um eine Ersetzung der Inhalte durch Stimmungen, wie manche vielleicht argwöhnen. Eine solche Skepsis beruht auf anthropologischer Unterschätzung der Gefühlswelt für die menschliche Person. Weder lässt sich Religion auf Gefühl reduzieren, noch sollte diese Dimension humaner Daseinserschlossenheit bagatellisiert werden.

In der gegenwärtigen Renaissance der theoretischen Aufmerksamkeit für Gefühle ist nicht zu verkennen, dass Gefühle in unterschiedlichen theoretischen Traditionen reflektiert wurden und werden. Analytische, phänomenologische und transzendente Denktraditionen stehen vielfach noch unverbunden nebeneinander. Sowohl in den klassischen Quellen der Theologie als auch in

⁵⁰ Vgl. als Einführung vor allem WYNN, MARK: *Emotional Experience and Religious Understanding. Integrating Perception, Conception and Feeling*, Cambridge 2005.

modernen Forschungsansätzen ist auf Dauer mit einer Mehrsprachigkeit des Gefühlsdiskurses zu rechnen. Theologie dürfte gut beraten sein, dies erst einmal als hermeneutische Aufgabe ernst zu nehmen, der sie sich stellen muss. Lohnend ist diese Herausforderung allemal. In religiösen Gefühlen ist die individuelle Betroffenheit von Menschen mit theologischen Vorstellungen und kultischen Symbolen verbunden. Persönliches Angerührtsein, individuelle Artikulation, symbolischer Ausdruck und soziale Interaktion mit ihren jeweiligen Normen bzw. Ritualisierungen sind das Feld, in dem Religion erlebt und gelebt wird. Nur im Gewebe solcher Deutungs- und Praxisformen tritt Religion in Erscheinung.

Summary

Religious emotions from various traditions are investigated theologically with reference to their context. Martin Luther is rooted in the scholastic teaching on affects, but develops his own approach in which the heart forms the centre of the person. Friedrich Schleiermacher attributes to the natural religious tendency, which every human being possesses, a central emotional element, whose manifestation he understands as culturally conditioned. Jonathan Edwards understands reason and passion as being significant in the theology of revival, but – while taking passion very seriously – gives priority to reason. C. S. Lewis, who himself approaches questions of faith in an intellectual manner, sees in joy a way of spiritual knowledge, which stands in a complex interaction with reason.

Prof. Dr. Thorsten Dietz, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,
35039 Marburg; E-Mail: thorsten-dietz@eh-tabor.de