



Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie

Herausgegeben von
Lutz Friedrichs, Eberhard Hauschildt, Franz Karl Praßl
und Anne M. Steinmeier

Band 75

Lars Charbonnier / Matthias Mader /
Birgit Weyel (Hg.)

Religion und Gefühl

Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie
der Emotionen

Festschrift für Wilhelm Gräb zum 65. Geburtstag

Vandenhoeck & Ruprecht



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-62428-9

ISBN 978-3-647-62428-0 (E-Book)

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Landeskirchenamts der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover.

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/

Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung	9
----------------------	---

I. Philosophische und systematische Analysen

Roderich Barth Religion und Gefühl. Schleiermacher, Otto und die aktuelle Emotionsdebatte	15
---	----

Sabine Döring / Anja Berninger Was sind religiöse Gefühle? Versuch einer Begriffsklärung	49
---	----

Volker Gerhardt Glauben: Ein Gefühl, das Wissen trägt und Nichtwissen erträglich macht	65
---	----

Hans-Günter Heimbrock Phänomenologie des Gefühls	79
---	----

Dietrich Korsch In sich selbst vergnügt. Ein kleiner Versuch über die Freude in der Logik der Gefühle	97
---	----

Martin Kumlehn »Gedanken über den Werth der Gefühle« in Johann Joachim Spaldings religionstheologischer Anthropologie	111
---	-----

Jörg Metelmann Gefühl als Grund und Performanz. Zum Subjekt der Erregung am Beispiel Schleiermacher, Herder, Rousseau, Sade	125
---	-----

Georg Northoff Religion und Gehirn – Wer beeinflusst wen?	141
--	-----

II. Phänomenologische Zugänge in Kultur und Gesellschaft

Frank Thomas Brinkmann I will always have my feelings. Zur Inszenierung von Gefühlen in (musikalischen) Popkulturen	157
---	-----

Lars Charbonnier Gefühl für das Leben. Religion und Alter	173
--	-----

Andreas Feldtkeller Die Bedeutung des Gefühls für die teilnehmende Beobachtung von Religion	187
---	-----

Jörg Herrmann Zuflucht für die Seele. Über Kino, Gefühl und Religion	203
---	-----

Hubert Knoblauch / Regine Herbrich Emotion, Wissen und Religion	217
--	-----

Matthias Mader Emotionen, radikaler Protest und Religionsdiskurs	233
---	-----

Kristin Merle Virtual and real: Gefühle im Cyberspace	251
--	-----

Rolf Schieder Die Inauguration des Präsidenten. Gefühlsprotokoll eines zivilreligiösen Rituals	267
--	-----

III. Praktisch-theologische Handlungsfelder

Kristian Fechtner Schamgefühle. Zur emotionalen Innenseite der Kasualpraxis	285
--	-----

Elisabeth Gräß-Schmidt Leibhaftiges Fühlen. Zur Ambivalenz der Angst und ihrer Überwindung im Abendmahl	299
---	-----

Albrecht Grözinger	
Predigt und Gefühl. Eine homiletische Erkundungsreise	313
Hans-Martin Gutmann	
Trauer – das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit	327
Annette Haußmann	
Emotionen in der Pflege. Die Rolle von Emotionen im Bewältigungsprozess bei pflegenden Angehörigen. Psychologische und praktisch-theologische Perspektiven	337
Jan Hermelink	
Lust und Unlust im Pfarrberuf. Eine Skizze zur Rolle des Gefühls in der Pastoraltheologie	353
Martina Kumlehn	
»Wut des Nicht-Verstehens« – Anmerkungen zur Hermeneutik der Gefühle bei Demenz	367
Ursula Roth	
Gottesdienstgefühle	383
Thomas Schlag	
Emotion, Entwicklung und Emergenz. Gemeindeentwicklung in der Spannung zwischen individueller Religion und institutioneller Orientierung	397
Friedrich Schweitzer	
Gefühl in der Religion von Kindern und Jugendlichen. Perspektiven einer religionspädagogischen Modellbildung	419
Birgit Weyel	
»...im Himmel gefühlt«. Religiöse Gefühle am Beispiel von Jenseitsvorstellungen und Krankheitsbewältigung	433
Autoren	447

Einleitung

Gefühle haben Konjunktur. Das Thema Gefühl bzw. Emotion ist ein Querschnittsthema, das in vielen Wissenschaften gegenwärtig eine große Rolle spielt. Das gilt auch für die Wahrnehmung und Beschreibung der Religion. Auf dem religiösen Feld gibt es kaum ein Phänomen von gegenwärtig großer Beachtung, das nicht durch eine herausragende Bedeutung der Dimension der Gefühle gekennzeichnet ist. Dem großen Stellenwert, den Gefühle in den Religionen und öffentlichen Debatten über Religion haben, steht auf religionstheoretischer Seite ein Theoriedefizit entgegen. Zwar gibt es einzelne Ansätze, das Gefühlsthema aufzugreifen, aber nach wie vor dominieren Konzepte in der Systematischen und der Praktischen Theologie, die die kognitive Dimension der Religion im Sinne eines individuellen reflexiven Deutungshandelns in den Mittelpunkt stellen. Damit geraten jedoch zentrale Aspekte religiöser Praxis wie die Gefühlsdimension aus dem Blick. Das vorliegende Buch will daher zur Thematisierung des Gefühls in der Praktischen Theologie und darüber hinaus beitragen. Diese Aufsatzsammlung bietet dazu vielfältige Perspektiven auf das Thema Gefühl, die den Stellenwert des Gefühls für die Religionstheorie anschaulich machen und, so hoffen wir, zur Weiterarbeit anregen.

Zentrale Fragen sind, ob ›religiöse Gefühle‹ Gefühle sui generis und damit prinzipiell von anderen Gefühlen zu unterscheiden sind, oder ob Gefühle dann als religiöse zu qualifizieren sind, wenn sie auf Transzendenz bezogen sind bzw. wissenssoziologisch als religiös kommunikativ qualifiziert werden. Es schließen sich damit Fragen zum Begriff und zur Geschichte des Gefühls an. In welchem Verhältnis stehen Konzeptualisierungen von Religion und Gefühl? Wie ist das Verhältnis von Gefühlen und Kognitionen zu bestimmen? In welchem Verhältnis stehen religiöse Inhalte und die, diese begleitenden Gefühle zueinander? Sind die Inhalte den Gefühlen nachgeordnet oder erzeugen die Inhalte spezifische Gefühle? Welche Rolle spielen historische Konstellationen der religiösen Individualisierung und gesellschaftlichen Pluralisierung für die jeweiligen Theoriekonzepte? Ein weiterer Themenkomplex widmet sich der Empirie der Gefühle. Selbstauskünfte über religiöse Gefühle sollen wahrgenommen und beschrieben

werden. Welche kommunikativen Praktiken verbinden sich mit den Selbstauskünften? Welche Emotionsstile werden durch religiöse Zugehörigkeiten vorgezeichnet? Diese Fragen orientieren zum einen den Aufbau des Buches. Zum anderen aber ziehen sie sich auch als roter Faden durch die einzelnen Beiträge.

In einem ersten Teil (philosophische und systematische Analysen) finden sich vorwiegend Beiträge, die grundlegende Ansätze zu einer Theorie der Emotionen bieten. Roderich Barth entfaltet eine Verhältnisbestimmung von Religion und Gefühl, indem er an die Wesensbestimmungen der Religion bei Friedrich Schleiermacher und Rudolf Otto anknüpft, sie historisch rekonstruiert und an die gegenwärtige Emotionsdebatte anschließt. Sabine Döring und Anja Beringer nähern sich der Frage nach dem, was religiöse Gefühle sein können, vor dem Hintergrund der analytischen Philosophie an. Dieser Beitrag versucht einen Brückenschlag zwischen dem philosophischen Emotionsdiskurs und der Religionstheorie. Der Philosoph Volker Gerhardt entwickelt einen Begriff des Glaubens, der diesen wesentlich als Gefühl bestimmt, aber zugleich ins Verhältnis zum Wissen setzt. Günter Heimbrock fächert verschiedene empirische Zugänge zum Gefühl auf und lenkt die Aufmerksamkeit insbesondere auf das Selbst-Gefühl in seinen kulturellen Kontexten als möglichen Ansatzpunkt für eine Theorie des religiösen Gefühls. Dietrich Korsch entfaltet die Bestimmung der Religion als Gefühl nach Friedrich Schleiermacher und akzentuiert im Anschluss an Schleiermacher die Freude als religiöses Grundgefühl. Martin Kumlehn fragt in historischer Perspektive nach der religionstheologischen Bedeutung des Gefühls bei Johann Spalding und dessen Bedeutung für die Anthropologie. Jörg Metelmann rekonstruiert die Subjekttheorien von Schleiermacher, Herder, Rousseau und Sade. Er fragt nach dem Subjekt der Erregung in der Spannung zwischen Selbstgefühl und Objekt-Differenz. Georg Northoff leistet aus neurowissenschaftlicher Perspektive einen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Religion und Gehirn.

In einem zweiten Teil finden sich phänomenbezogene Zugänge zum Gefühl in Kultur und Gesellschaft. Die hier rubrizierten Aufsätze sind vor allem als Beiträge zur Religions- und Kulturhermeneutik mit einem Schwerpunkt auf Ausdruck und Vermittlung von Gefühlen zu verstehen. Frank Thomas Brinkmann widmet sich der Popmusik. Lars Charbonnier widmet sich dem Thema »Gefühl fürs Leben« als Phänomen der Beschreibung von Religion im Alter. Andreas Feldtkeller fragt in methodologischer Perspektive nach einem empirischen Feldzugang zum Gefühl. Jörg Herrmann schreibt über das Gefühl im Kinofilm als Beitrag zur Religionshermeneutik. Hubert Knoblauch und Regine Herbrich nähern sich dem Thema Gefühle in wissenssoziologischer Perspektive an. Sie definieren emotionale Stile als situative Verdichtungen kommunikativer Codierungen des Emotionalen, die der Beobachtung und Analyse zugänglich sind und zeigen deren Analysekraft am Beispiel der Inszenierungsstrategien öffent-

licher Papstauftritte. Matthias Mader analysiert am Beispiel der Anti-Atom-Protestbewegung die Bedeutung des Gefühls für politischen Protest und zeigt Parallelen dieses Forschungsbereichs zum religionstheoretischen Diskurs auf. Der Beitrag von Kristin Merle widmet sich den Ausdrucksformen von Gefühlen im Internet und fragt dem Verhältnis von expressiver Medialität und Gefühl. Rolf Schieder beschreibt die Inszenierung der Gefühle am Beispiel der Amtseinführung des amerikanischen Präsidenten Barack Obama im Jahr 2013 und leistet damit einen Beitrag zum Verständnis von Zivilreligion.

Der dritte Teil ist praktisch-theologischen Handlungsfeldern gewidmet. Hier wird die Bedeutung des Gefühls für klassische Disziplinen und Bereiche der Praktischen Theologie reflektiert: die Gottesdienst- und Kasualtheorie, Seelsorgelehre, Religionspädagogik, Kirchentheorie und Diakonie.

Kristian Fechtner thematisiert den Zusammenhang von Selbstpräsentation und Schamgefühl in der Kasualpraxis. Elisabeth Gräß-Schmidt trägt zum Thema Körperlichkeit und Gefühl am Beispiel der Angstüberwindung im Abendmahl bei. Albrecht Grözinger befragt die Homiletiken von Augustin, Luther und Schleiermacher auf die rhetorisch-homiletische Verortung des Gefühls und formuliert Ansätze zu einem den Gefühlen angemessenen Sprachstil der Predigt. Hans-Martin Gutmann wendet Schleiermachers Religions- bzw. Gefühlsbegriff auf die Trauer an und veranschaulicht diese als ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Annette Haußmann verbindet psychologische und seelsorgerliche Perspektiven in der Frage nach der Bedeutung von Emotionen für die Motivation, die Pflege von Angehörigen zu übernehmen und die damit verbundenen Belastungen zu bewältigen. Jan Hermelink skizziert im Anschluss an eine Analyse Schleiermachers die Bedeutung von Lust und Unlust für die Pastoraltheologie. Martina Kumlehn widmet ihren Beitrag dem Thema Demenz und interpretiert die aufbrechenden Gefühle der Betroffenen als Wut des Nicht-Verstehens. Ursula Roth nimmt den Gottesdienst in den Blick. Sie setzt bei Selbstbeschreibungen des Gottesdienststerbens an und interpretiert den Gottesdienst in Auseinandersetzung mit theaterwissenschaftlichen Theorien im Anschluss an Schleiermacher als Darstellung der religiösen Gefühle der Gottesdienstteilnehmer. Thomas Schlag thematisiert den Konnex von Gefühl, Emergenz und Gemeindeentwicklung in kirchentheoretischer Perspektive. Friedrich Schweitzer fragt nach dem Gefühl in der religiösen Entwicklung von Kindern und Jugendlichen. Birgit Weyel veranschaulicht an zwei Fallbeispielen die Gefühle, die mit unterschiedlichen eschatologischen Konzepten verbunden sind und die auf der Grundlage lebensgeschichtlicher Deutungen im Krankheitsfall gebildet wurden.

Während sich in der Theologie weithin eine Orientierung der Interpretation von Religion im Kontext von Sinn- und Deutungsperspektiven gezeigt hat, ist mit der Thematisierung der Gefühle eine ergänzende Perspektive gewonnen.

Schleiermachers Bestimmung von Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl kann eine auch für die Religionstheorie wichtige Dimension der Emotionen für die Bestimmung der Religion wieder verstärkt ins Licht rücken. Die Entdeckung des Gefühls als Komponente der Religion kann auch für die Qualifizierung von Rationalität in Anschlag gebracht werden. Wenn Gefühle selbst als mentale Prozesse verstanden werden, wie es die neuere Emotionsforschung nahelegt, dann lässt sich untersuchen, wie Religion auf der einen Seite als emotionale Grundhaltung kognitive und praktische Prozesse ausrichtet und wie auf der anderen Seite Religion als spezifische Emotion selbst im Sinne des Transzendenzgefühls zu verstehen ist.

Dieser Band ist Wilhelm Gräß, dem Berliner Praktischen Theologen, aus Anlass seines 65. Geburtstags am 21. August 2013 als Festschrift gewidmet. Er hat in seinem Werk wesentliche Fäden dieser Diskurslagen intensiv verfolgt: die anthropologische Verortung der Religion im Anschluss an Schleiermacher ebenso wie die konstitutive Bedeutung der Gefühle für die gelebte Religion der Individuen, die den religiösen Institutionen und Traditionen vorgeordnet sind. Seine Beiträge zu einer Religionstheorie, zur Religions- und Kulturhermeneutik, zur Wiedergewinnung der Arbeiten Friedrich Schleiermachers können in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Praktische Theologie kaum überschätzt werden. Dies zeigen anschaulich die vielen Verweise auf seine Schriften, die sich auch in den hier versammelten Beiträgen finden lassen. Die Autoren, Autorinnen, die Herausgeber, die Herausgeberin und viele andere fühlen sich Wilhelm Gräß auf je individuelle Weise verbunden: als akademischer Lehrer, als kritischer Gesprächspartner und als ein guter Freund, der seinen Gefühlen auch mal freien Lauf lassen kann.

Wir danken den Autorinnen und Autoren, die diese Geburtstagsgabe möglich gemacht haben. Ihre große Bereitschaft, sich wie selbstverständlich auf die Konzeption des Buches einzulassen, ist sehr zu würdigen. Den Herausgebern und der Herausgeberin der Reihe Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Eberhard Hausschildt, Franz Karl Praßl und Anne Steinmeier, danken wir für die Aufnahme in die Reihe. Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, namentlich Herrn Jörg Persch, sei für die ausgezeichnete Zusammenarbeit gedankt. Ohne die unermüdliche Unterstützung von Herrn Julian-Christopher Marx wäre die Arbeit zur Drucklegung nicht zu leisten gewesen. Für großzügige Druckkostenzuschüsse danken wir schließlich der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers und der Evangelischen Landeskirche in Baden.

Berlin und Tübingen, im April 2013

Lars Charbonnier, Matthias Mader, Birgit Weyel

I. Philosophische und systematische Analysen

Religion und Gefühl. Schleiermacher, Otto und die aktuelle Emotionsdebatte

Lange Zeit hatte sie sich bei vielen Gelegenheiten den Satz des Novalis vorgesagt: ›Was kann ich also für meine Seele tun, die wie ein unaufgelöstes Rätsel in mir wohnt? Die dem sichtbaren Menschen die größte Willkür läßt, weil sie ihn auf keine Weise beherrschen kann?‹ Aber das flackernde Licht dieses Satzes erlosch, nachdem es sie rasch wie ein Blitzstrahl erhellt hatte, jedesmal wieder im Dunkel, denn sie glaubte nicht an eine Seele, weil ihr das überheblich und auch für ihre Person viel zu bestimmt vorkam. Sie konnte bloß ebensowenig an das Irdische glauben. Will man das recht verstehen, so braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, daß diese Abkehr von der irdischen Ordnung ohne Glauben an eine überirdische etwas zuinnerst Natürliches ist, denn in jedem Kopf macht sich neben dem logischen Denken mit seinen strengen und einfachen Ordnungssinn, der das Spiegelbild der äußeren Verhältnisse ist, ein affektives gelten, dessen Logik, soweit man überhaupt von einer solchen reden darf, den Eigenheiten der Gefühle, Leidenschaften und Stimmungen entspricht, so daß sich die Gesetze dieser beiden ungefähr so zueinander verhalten, wie die eines Holzplatzes, wo Klötze rechteckig behauen und versandbereit aufgestapelt werden, zu den dunkel verschlungenen Gesetzen des Waldes mit ihrem Treiben und Rauschen. Und da die Gegenstände unseres Denkens keineswegs ganz unabhängig von seinen Zuständen sind, vermengen sich nicht nur in jedem Menschen diese beiden Denkweisen, sondern sie können ihm bis zu einem gewissen Grad auch zwei Welten gegenüberstellen, zumindest unmittelbar vor und nach jenem ›ersten geheimnisvollen und unbeschreiblichen Augenblick‹, von dem ein berühmter religiöser Denker behauptet hat, daß er in jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkäme, ehe sich Gefühl und Anschauung voneinander trennten und die Plätze einnahmen, an denen man sie zu finden gewohnt sei: als ein Ding im Raum und ein Sinnen, das nun in den Betrachter eingeschlossen ist.¹

Die weibliche Person, von der hier die Rede ist und die mit einem Novalis-Wort ihre Sehnsucht nach einem anderen Zustand zu begreifen sucht, sich dann aber doch nicht darin wiederfinden kann, ist Agathe, die Schwester des Manns ohne Eigenschaften aus Robert Musils gleichnamigen Roman. Nach der kurzen Beschreibung dieser Szene wechselt Musil auf eine Metaebene und sucht psychologische Gründe für Agathes unerfüllt bleibende Selbstaufklärung anzugeben.

1 Musil, Mann ohne Eigenschaften, 857.

Dabei unterscheidet er zwei Rationalitätsformen und deren Verhältnis zur Intentionalität. Auf der einen Seite steht eine diskursive Logik, die unser empirisches Bewusstsein formt und der eine gegenständliche Dingwelt entspricht – die gehackten und gestapelten Holzklotze. Auf der anderen Seite, die von Gefühlen, Leidenschaften und Stimmungen bestimmt wird, steht nicht etwa blanke Irrationalität, sondern ein affektives Denken. Diese Denkweise ist jedoch weit weniger bestimmt und gegenständlich – dunkel verschlungene Gesetze des Waldes mit ihrem Treiben und Rauschen –, was zum einen erklärt, dass traditionelle Vorstellungen von Seelen und einer überirdischen Ordnung als inadäquat empfunden werden, ohne dass dadurch jedoch das Irdische einen Wert-ersatz bieten könnte. Zum anderen bleiben die intentionalen Korrelate dieser vom Gefühl bestimmten Denkweise, sofern diese sich aus der Mischung mit dem gewöhnlichen Bewusstsein emanzipiert, in eine Innenwelt gebannt. Musil interessiert sich aber vor allem für die Zustände oder Erlebnisprozesse, in denen diese intentionale Ausdifferenzierung nicht erfolgt und das Gefühl dennoch eine nicht nur begleitend-unthematische Rolle einnimmt – wie etwa in einem »überschwänglichen Augenblick« (ebd.).

Es wäre reizvoll, diesen Überlegungen Musils weiter nachzugehen, denn bereits an dieser Stelle bewahrheitet sich Arnold Gehlens treffende Bemerkung zur Interdependenz von Wissenschaft und Kunst: Der moderne Roman vom Schlage Musils habe »eine Reflexionsschärfe, die man manchem Philosophen gönnen möchte«. ² Es kann daher kaum verwundern, dass in der gegenwärtigen Emotionsdebatte immer wieder auch die literarische Verarbeitung der Thematik mit in die philosophische Reflexion einbezogen wird. Man denke etwa an Martha Nussbaum, die ihre Konzeption an Texten von Dante über Klopstock bis Joyce exemplifiziert. ³ Explizit und programmatisch auf Musil Bezug nimmt Peter Goldie in seiner wegweisenden Studie über die Emotionen. ⁴ Und auch Sabine Dörings Zugang zur Philosophie der Gefühle verlief über eine intensive Auseinandersetzung mit der im Nachlassband zum »Mann ohne Eigenschaften« enthaltenen Gefühlspsychologie. ⁵ Die Hoffnung ist also nicht unbegründet,

2 Gehlen, *Urmensch*, 63. Die Erinnerung an dieses Gehlense Bonmot verdanke ich Claus-Dieter Osthövener. Darüber hinaus sind aus vielen Gesprächen über die Autoren und Themen dieses Aufsatzes zahlreiche Anregungen hervorgegangen, die sich vereinzelt schwerlich kennzeichnen lassen. Daher in dieser kollektiven Form mein herzlicher Dank. Des Weiteren gilt mein Dank für die Diskussion von Vorfassungen dieses Vortrages den Teilnehmern von zwei Arbeitstagungen, dem Schleiermachers-Symposium 2010 in Wittenberg unter der Leitung von Ulrich Barth sowie dem Workshop »Religious Feelings« im September 2012 an der Universität Tübingen, in Verantwortung von Sabine Döring, Eva-Maria Düringer, Gundula Reinshagen und Birgit Weyel u. a.

3 Nussbaum, *Upheavals*.

4 Goldie, *Emotions*.

5 Döring, *Ästhetische Erfahrung*; vgl. Dies., *Philosophie der Gefühle*, 9; 15 f.; 37; 228.

dass eine Reminiszenz an Musil als Autoritätsbeweis dafür herhalten kann, sich einmal einigen in der neueren Debatte vollständig unbekanntem Traditionen zuzuwenden. Denn hinter dem ›berühmten religiösen Denker‹, auf den Musil in der zitierten Stelle anspielt, verbirgt sich kein geringerer als Friedrich Schleiermacher. Zweifelsohne bezieht sich Musil nämlich auf eine der schwierigsten Stellen aus der zweiten von Schleiermachers ›Reden über die Religion‹, wo es um eben jenen geheimnisvollen Augenblick einer Einheit zwischen Anschauung und Gefühl geht.⁶ Dass Schleiermachers Gefühlskonzept entgegen seiner Wertschätzung durch Musil in den kulturwissenschaftlich-philosophischen Debatten der Gegenwart keine Resonanz erfährt, liegt neben der Dominanz analytischer Traditionen sicherlich an der dort grundsätzlich anzutreffenden Enthaltensamkeit mit Bezug auf den Bereich religiöser Gefühle. Im Vordergrund stehen vor allem Primärgefühle oder eben Gefühle, die in besagten Traditionen prominent vertreten sind wie etwa das Mitgefühl. Zu diesen Gründen für das Verstummen eines religions- wie gefühlstheoretischen Klassikers kommt verstärkend hinzu, dass man auch in der einschlägigen Fachdisziplin, der akademischen Religionspsychologie, von Schleiermacher und den an ihn anschließenden Denkern nichts mehr wissen will. Diese Traditionen seien unvereinbar mit den Erkenntnissen neuerer, empirisch validierter Forschung auf dem Gebiet religiöser Gefühle – so das mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Urteil. Dieses Schicksal trifft insbesondere auch Rudolf Otto, den wichtigsten Rezipienten und kritischen Fortführer der Schleiermacherschen Theorie des religiösen Gefühls.⁷

Im Folgenden soll es also – ohne jedes museale Motiv – um den Nachweis gehen, dass die genannten Religions- und Gefühlstheorien des Neuprottestantismus für die gegenwärtige Debatte unabgeholte Theorieimpulse enthalten. Aus diesem Grund wird nach einer Würdigung Schleiermachers auch Rudolf Ottos Konzeption zur Sprache kommen, womit ich gleichsam wieder in die Zeit Musils, die Zeit der klassischen Moderne zurückkehre. Denn Ottos Theorie religiöser Gefühle – entfaltet in der Blütezeit experimenteller Psychologie und empirischer Religionspsychologie, zugleich versehen mit direkten Bezügen zur Wertphilosophie und Phänomenologie – bietet viele Schnittstellen zur heutigen Emotionsdebatte. Abschließend werde ich vor dem Hintergrund dieser Debatte

6 Schleiermacher, Über die Religion (im Folgenden abgekürzt als KGA), 221/73 – die nach den Schrägstrich angegebene Seitenzahl bezieht sich auf die Originalpaginierung der Ausgabe von 1799.

7 Zur Kritik von Schleiermacher und Otto vgl. Grom, Religiöses Erleben. Vgl. ferner Ders.; Religionspsychologie, v. a. 398 ff. Unbeschadet davon, dass die Einwände nicht überzeugen, sondern vielmehr eigene Theoriedefizite offenlegen, sind Groms empirisch fundierte Studien und sein beherzter Kampf gegen den »antipsychologischen Theologismus« (a. a. O., 370) nachdrücklich zu würdigen, vgl. dazu: Zarnow, Identität, 288 – 297.

einige Thesen zur Gestalt einer zeitgenössischen Theorie religiöser Gefühle formulieren.

1. Religion und Gefühl bei Schleiermacher

Vor der Aufgabe stehend, Schleiermacher als Theoretiker des religiösen Gefühls zu würdigen, sieht man sich gewiss zunächst an dessen Glaubenslehre aus den Jahren 1821/22 verwiesen, vor allem in der Fassung der zweiten Auflage von 1830/31.⁸ Denn in deren Einleitung entfaltet Schleiermacher sein berühmtes Verständnis von Religion als ›Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‹. Das hat Schleiermacher nicht nur den Ruf des Gefühlstheologen par excellence eingebracht, sondern in der Folge von Hegels ebenso ätzender wie dümmlicher Lästerei⁹ als einen unter Philosophen bis heute nicht wirklich ernst genommenen Denker diskreditiert – und das, obwohl es seine im Hintergrund stehende, allerdings nur in Vorlesungen entfaltete Transzendentalphilosophie durchaus mit den Systementwürfen seiner idealistischen Weggefährten aufnehmen kann, gerade weil jene es sich im Unterschied zu diesen nicht erlaubt hat, leichtfertig über die polizeilichen Grenzen der Kantschen Vernunftkritik spekulativ hinwegzusegeln.¹⁰

Im Kontrast zum berüchtigten Ruhm dieser Konzeption des religiösen Bewusstseins steht allerdings der Umstand, dass die Interpretation dieses Herzstücks von Schleiermachers Religionstheorie bis zum heutigen Tage umstritten ist. Und dabei sind es mitnichten nur Adiaphora, über die Uneinigkeit besteht, sondern Grundfragen von enormer Reichweite.¹¹ Ich werde mich jedoch hüten, im Folgenden in das Labyrinth dieser Detailexegese der einschlägigen Paragraphen der Glaubenslehre einzusteigen, um am Ende gar noch eine eigene Interpretation zu präsentieren und so die Kakophonie um eine weitere Stimme zu bereichern. Das ist auch insofern gar nicht nötig, als es für meine Zwecke genügt, auf einige eher unstrittige Aspekte der Theorie des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls Bezug zu nehmen. Denn schon von da aus lässt sich der Rekurs zur frühen, also gut drei Jahrzehnte zuvor entfalteten Religionstheorie der Reden motivieren, die zwar prima facie in Fragen des Gefühls weniger

8 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*; im Folgenden werden nach einem Schrägstrich auch die Seitenzahlen der Originalausgabe angegeben.

9 »Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle.« Hegel, Vorwort, XVIIIff.

10 Vgl. dazu U. Barth, *Letztbegründungsgang*.

11 Vgl. z. B. die Debatte zwischen Cramer, Prämissen, U. Barth, Replik und Grove, Deutungen.

einschlägig zu sein scheint, gleichwohl aber zumindest für Rudolf Ottos Überlegungen zum Thema entscheidend war.

Entscheidend für mein Beweisziel ist der § 5 der Einleitung. Hier, also nachdem die Explikation des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit im Grunde genommen bereits abgeschlossen ist, wartet Schleiermacher mit einer These auf, die man in ihrer Sprengkraft leicht übersieht, die jedoch bei Lichte besehen die zuvor entwickelte Konzeption in entscheidender Weise relativiert. Ich rekapituliere kurz den Gang der vorausgehenden Paragraphen: Zunächst (§ 3) hatte Schleiermacher erläutert, was er unter dem von kognitiven und voluntativen Einstellungen unterschiedenen und für eine Bewusstseinsfunktion *sui generis* reservierten Terminus Gefühl verstanden wissen will – wohlgermerkt noch in einem übergreifenden, also nicht nur für das religiöse Gefühl geltenden Sinne. Diese Explikation, deren genaue Lektüre Hegel offensichtlich unterlassen hatte, kreist um den Begriff des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Neben dem konstitutiven Aspekt der Selbstbezüglichkeit ist hierbei entscheidend, dass unter Unmittelbarkeit keine vollständige Reflexionslosigkeit verstanden werden darf, sondern lediglich gemeint ist, dass Gefühle eine nicht-gegenständlich vorstellende Form des Selbstbewusstseins sind. Um es in heutiger Theoriesprache zu formulieren: Gefühl ist nach Schleiermacher ein nichtintentionales Selbstverhältnis bzw. ein Zustandsbewusstsein. Schleiermachers Gefühlsbegriff ähnelt also dem, was man in der gegenwärtigen Debatte unter die Klasse der *feelings* subsumiert, wobei die damit oft verbundene Einschränkung auf *bodily feelings* für ihn nicht vorausgesetzt werden darf. Diese Bestimmung des Gefühlsbegriffs schließt freilich nicht aus, dass Gefühle als Momente des intentionalen Bewusstseins vorkommen können. Eine übergreifende Eigenschaft dieser emotionalen Selbstverhältnisse besteht nach Schleiermacher darin, dass sie ein »Irgendwohergetroffensein« repräsentieren und somit ein Passivitätsmoment in unserem mentalen Leben vertreten.¹²

In einem zweiten Schritt (§ 4) versucht Schleiermacher dann die *differentia specifica* des religiösen Gefühls herauszuarbeiten – und spätestens mit Bezug darauf streiten sich die Gelehrten, was wohl nicht zuletzt daran liegt, dass die entscheidenden Bestimmungen von Schleiermacher mehr oder weniger in einem Halbsatz zusammengedrängt werden.¹³ Setzt man nun beim dritten Beweisschritt in § 5 ein, so könnte man nicht zuletzt auch einen Erklärungsgrund

12 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 34/18.

13 A.a.O., 38/21 f: »Allein eben das unsere gesamte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit eben so von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten.«

für die merkwürdige Einsilbigkeit Schleiermachers bei der Explikation seines Spitzenbegriffs eines Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit ausmachen. Denn in besagtem Paragraphen erfahren wir, dass das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit rein als solches gar nicht im wirklichen Bewusstsein vorkommt. Sein »wirkliches Vorkommen« – so Schleiermacher – ist notwendig an das empirische Selbstbewusstsein gebunden.¹⁴ Der zuvor entfaltete Begriff des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls verdankt sich also einer methodischen Abstraktion.¹⁵ Mit anderen Worten und zugespitzt formuliert: Phänomenal gibt es gar kein *reines* Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Suchte man es etwa auf einer Ebene mit konkreten Gefühlen wie Furcht, Angst, Freude oder Hoffnung, so würde man fehl gehen. Das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ist kein Gefühl im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern bezieht sich vielmehr auf derartige Gefühle.

Ein wesentlicher Grund dafür, dass das sogenannte Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit nur *an* empirischen Gefühlen bzw. nur im »Bezogensein beider aufeinander« wirklich vorkommen kann,¹⁶ liegt in der Distinktheit, die für ein zeitliches Hervortreten im Bewusstseinsleben erforderlich ist. Diese kann aber nach Schleiermacher nur aus der Intentionalität des empirischen Bewusstseins und der damit verbundenen individuellen Bestimmtheit empirischer Gefühle herrühren. Die empirischen Gefühle bestimmen also in irgendeiner Form den Gehalt des religiösen Gefühls. Dies erfolgt jedoch so, dass jene zugleich durch das religiöse Gefühl in einer spezifischen Hinsicht repräsentiert werden. Vermittels des religiösen Gefühls vollzieht sich also eine emotionale Deutung unseres empirischen Zustandsbewusstseins.¹⁷ Dabei wird anders als im empirischen Gefühl gerade nicht unsere konkrete Zuständlichkeit als solche reprä-

14 Vgl. den Leitsatz von § 5, a. a. O., 40 f./24 sowie § 5.3 und 5.4, a. a. O., 45 ff./28 ff.

15 Diese Problematik wird in der Schleiermacherforschung unter der Frage diskutiert, ob es sich bei seiner Bewusstseinstheorie um eine Typen- oder Elemententheorie handelt, vgl. U. Barth, *Christentum und Selbstbewußtsein*, 42 ff. Diese Frage ist jedoch – gerade wenn man Schleiermacher als Elemententheoretiker bezeichnet – noch einmal von der neueren Debatte um die sogenannten »Komponententheorien« der Emotionen zu unterscheiden. Denn im letzteren Falle handelt es sich bereits um phänomenal selbständige Komponenten, was auf transzendente Elemente des Bewusstseins gerade nicht zutrifft.

16 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 46/29.

17 Peter Grove, *Deutungen des Subjekts* (s. o. Anm. 11), 580 ff., kommt in seiner Rekonstruktion zu dem Ergebnis, dass die Beziehung zwischen sinnlichem und religiösen Selbstbewusstsein nach der Glaubenslehre »eine rein gefühlsmäßige frei von Deutungen« (582) sei. Damit ist offenbar gemeint, dass im Unterschied zu den »Reden« die intentionale Beziehung auf die Welt bzw. auf etwas in der Welt hier einen abgeleiteten Modus darstellt. Die Beschreibung der Struktur als »Selbstdeutung« (581) lässt er aber gelten. Auf die schwierigen Detailfragen seiner minutiös werkgeschichtlich durchgeführten, daher mit Bezug auf die Glaubenslehre stark an der ersten Auflage orientierten Interpretation kann hier nicht weiter eingegangen werden.

sentiert, sondern vielmehr eine Ganzheitsperspektive eingenommen: Das religiöse Gefühl bezieht sich auf einen Zustand »nicht von uns als jetzt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einzelner endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensezen, vielmehr hierin aller Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben ist.«¹⁸ Das religiöse Gefühl repräsentiert somit nicht nur »unser ganzes Dasein«,¹⁹ sondern lässt auch jegliche Abgrenzung gegenüber der Welt verschwinden.²⁰ Die schwierige Frage, wie sich diese Ganzheitsperspektive als spezifische Leistung der vorgegenständlich-unbestimmten Vorstellungsweise des Gefühls erklären lässt, bleibt dabei unausgeführt. Die Zuständlichkeit jedenfalls, die durch die religiös-emotionale Deutungsperspektive am empirischen Bewusstsein hervorgehoben wird, ist die der generellen Begrenztheit weltlicher Freiheit.²¹ Das religiöse Gefühl der Abhängigkeit ist also etwa keineswegs deswegen *schlechthinnig*, weil es jegliches Freiheitsgefühl ausschliesse.²² Vielmehr entsteht es gerade am individuellen Freiheitsbewusstsein, indem es dessen prinzipielle Angewiesenheit auf anderes, dessen »von anderwärtsher« (38/22), repräsentiert. Würde sich dieses Abhängigkeitsgefühl jedoch auf einen konkreten Zustand des individuellen Selbst als solchen beziehen, so wäre es noch kein absolutes, sondern nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl, das bloß von anderem in der Welt abhängig wäre. Daher ist ihm – wie bereits angeführt – die Transzendierung aller innerweltlichen Gegensätze eigentümlich: Nicht wir als ›so und nicht anders seiendes Einzelnes‹, sondern die Welt als Ganze wird in ihrer prinzipiellen Endlichkeit bewusst. Im religiösen Gefühl vertritt also »unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im allgemeinen« – wie Schleiermacher im materialen Teil seiner Glaubenslehre präzisieren kann.²³ Daher lässt sich

18 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 43/26 (§ 5.1).

19 A.a.O., 38/22 (§ 4.3).

20 A.a.O., 67/49 (§ 8.2): »so sind wir uns unserer, insofern wir [...] Bestandtheile der Welt sind, also insofern wir diese ganz in unser Selbstbewußtsein aufnehmen [...], als schlechthin abhängig bewußt.« Der Umfang des vom religiösen Gefühl repräsentierten ähnelt also dem Bewusstsein, das Schleiermacher in § 4.2 in einem Gedankenexperiment entwirft und als »Gesamtselbstbewußtsein« (35/19) oder »Bewußtsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt« (36/19) bezeichnet. Dieses Gedankenexperiment hat zunächst die Funktion sowohl ein Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit als auch ebensolcher Freiheit auszuschließen, bevor dann in § 4.3 aus der Negation letzterer dann das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl gefolgert wird, vgl. dazu das Zitat in Anm. 13.

21 Der Zugang zum religiösen Abhängigkeitsgefühl erfolgt über die Negation eines schlechthinnigen Freiheitsgefühls, d. h. der Erfahrung der Angewiesenheit unserer Freiheit auf Vorgegebenes. Vgl. dazu das Zitat aus Anm. 12 sowie den gesamten § 4.3.

22 38/22: »Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.«

23 A.a.O., 205/187 (§ 33); vgl. 66/48 (§ 8.2), demzufolge »der Fromme sich selbst als einen Bestandtheil der Welt und mit dieser zugleich als abhängig setzt«. Vgl. die korrespondierenden Bestimmungen in § 4.3, A.a.O., 38/21: »Wenn nun unser Saz demohngeachtet auf der

das in den sprachlichen Schöpfungssymbolen auslegende religiöse Bewusstsein förmlich als intentionale Konkretion des religiösen Grundgefühls verstehen.

Mit dem letztgenannten Hinweis ist ein mit Bezug auf die neuere Debatte, aber auch auf die Rezeption durch Rudolf Otto entscheidender Punkt angesprochen. Intentionalität im Sinne einer Bezogenheit auf etwas gegenständlich Vorgestelltes schließen Gefühle nach Schleiermacher per definitionem aus – also auch das religiöse Gefühl. Intentionalität setzt nach Schleiermacher vielmehr eine zusätzliche, sprachlich vermittelte Reflexionsleistung voraus, die sich freilich auch auf den Gehalt des religiösen Gefühls beziehen kann und diesen gleichsam vergegenständlicht. In diesem Sinne ist das Gottesbewusstsein die »unmittelbarste Reflexion« oder »Vorstellung« (39/23) des im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ›mitgesetzten Woher‹ unseres Daseins. Ihm korrelieren Selbst- und Weltvorstellungen, woraus eine Trias resultiert, die als Strukturprinzip der gesamten Glaubenslehre fungiert.²⁴ Mit der in § 5 entfalteten Korrelation von empirischem und religiösem Gefühl ist aber noch eine weitere Näherbestimmung verbunden, die für unsere Würdigung entscheidend ist. Denn mit der Dimension der Gefühle tritt eine affektive Wertungsdifferenz in das religiöse Bewusstsein ein. Bereits unser empirisches Bewusstsein steht immer unter der dem affektiven Gegensatz von Lust und Unlust. Diese Wertungen werden nun zwar nicht einfach auf das religiöse Gefühl übertragen, aber die Differenz wiederholt sich hier gleichsam auf höherer Ebene, wobei sich dabei die Wertung nachgerade umkehren kann: Was empirisch Unlust bereitet, kann Basis für religiöse Freude werden und umgekehrt.²⁵ Aber auch diese Binnendifferenzierung des religiösen Gefühls erfolgt allein aus seiner Verschränkung mit dem empirischen Bewusstsein, insofern dieses nämlich in seiner jeweiligen Bestimmtheit das Auftreten des religiösen Gefühls entweder zu fördern oder zu hemmen vermag.²⁶

anderen Seite ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl fordert: so kann dies [...] auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung statt finden, und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen.«

24 Vgl. a. a. O., 193 ff./176 ff. (§ 30).

25 Vgl. schon den Leitsatz von § 5: »Das beschriebene bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist, und durch die Verbindung mit derselben zur Einheit des Moments auch Antheil bekommt an dem Gegensatz des angenehmen und unangenehmen« (a. a. O., 40 f./24); vgl. dann v. a. 49/32: »Keineswegs also als ob das schon in dem sinnlichen Gefühl gesetzte angenehme und unangenehme nun auch dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl denselben Charakter mittheilte. Vielmehr zeigt sich oft mit einander verbunden in einem und demselben Moment [...] ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höheren Selbstbewußtsein, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden ist das Vertrauen auf Gott.«

26 A. a. O., 49/32: »[D]ieser Gegensatz haftet dem höheren Selbstbewußtsein an vermöge seiner

Mit dem Aspekt der Lust-Unlust-Dichotomie ist nun aber ein Punkt genannt, der eine gewisse Einschränkung der späten Gefühlskonzeption mit sich bringt und daher Anlass geben kann, das Augenmerk auf die frühe Religionstheorie zu richten, die offenbar auch für Musil der in psychologischer Hinsicht interessantere Text zu sein schien. Denn mit dieser Übernahme eines Schemas rationalistischer Psychologie, das affektive Wertungen auf die Differenz von Lebenshemmung- und Förderung zurückführt,²⁷ geht eine nicht unerhebliche Reduktion der Phänomene einher. Empirische Gefühle begegnen in der Glaubenslehre eigentlich nur noch unter dieser abstrakten Perspektive der Lust-Unlust-Differenz. Aber auch das religiöse Gefühl selbst wird ihr unterworfen, wobei hier die soteriologischen Schemata der traditionellen Dogmatik zur Näherbestimmung dienen, dabei aber zugleich religionspsychologisch umgeformt werden: Die christliche Vorstellung von der Sünde wird verstanden als Hemmung des religiösen Gefühls.²⁸ Ihr korreliert das christologisch vermittelte »Bewußtsein der Gnade« unter der allgemeinen Bestimmung der »Kräftigkeit des Gottesbewußtseins«.²⁹ Selbst wenn man die am Leitfaden des *ordo salutis* vollzogene Ausdifferenzierung des Erlösungsbewusstseins in Rechnung stellt, so muss man doch sagen, dass die Glaubenslehre mit Blick auf eine konkrete Phänomenologie des religiösen Gefühls erstaunlich arm ist. Denn auch in diesem Lehrstück bilden nicht eigentlich konkrete Gefühle den Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern deren hochstufige Rationalisierung durch das System der orthodoxen Dogmatik.³⁰

Art zeitlich zu werden und zur Erscheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere [sc. das empirische Bewusstsein] ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieses höheren Selbstbewußtseins Lebenserhöhung ist: so ist das jedesmalige leichte Hervortreten desselben [...] ein leichter Verlauf [...] und trägt [...] das Gepräge der Freude. Und wie das Verschwinden des höheren Bewußtseins [...] Lebensverringerung wäre: so ist das schwierige Hervortreten desselben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höheren Lebens empfunden werden.«

- 27 A.a.O., 48/31: »so daß also jedes von beiden [sc. Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl] sowol Lust sein kann als Unlust, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt.« Zum Hintergrund dieses Schema in der Aufklärungspsychologie vgl. Dessoir, *Geschichte*, v. a. 386 ff.; 432–438.
- 28 A.a.O., 405 f./396 (§ 66): »Kommt es nun zunächst darauf an das charakteristische in dem Bewußtsein der Sündlichkeit aufzufassen, so dürfen wir dasselbe in dem Gebiet der christlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältnisses zum Gottesbewußtsein suchen; und so bleibt nur übrig, daß wir alles als Sünde sezen, was die freie Entwicklung des Gottesbewußtseins *gehemmt* hat« (Hvh. R.B.).
- 29 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 13 ff./1 ff. (§§ 86 ff.).
- 30 Gemeint ist das gegenüber dem traditionellen *ordo salutis* freilich auch deutlich ausgedünnte Schema von Wiedergeburt und Heiligung, von dem wiederum vor allem die Lehre von der Wiedergeburt noch einmal ausdifferenziert wird (Bekehrung als Buße, d. h. Reue und Sinnesänderung, und Glauben auf der einen, Rechtfertigung als Aufnahme in das von Christus ausgehende Gesamtleben auf der anderen); vgl. a.a.O., 164–228/176–251 (§§ 106–112).

Wenden wir uns daher der frühen Religionstheorie der Reden zu. Auf sie hat sich nicht nur Musil mit seinen Reflexionen über die Intentionalität der Gefühle bezogen, sondern sie war – wie bereits angedeutet – auch der Referenztext für Rudolf Otto. Gegen den Trend des 19. Jahrhunderts, allein die letzten, zunehmend durch die spätere Konzeption überformten Ausgaben der Reden zu lesen, hat er 1899 zum Jubiläum des einhundertjährigen Erscheinens die Erstauflage herausgegeben und damit eine bis zum heutigen Tage anhaltende rezeptionsgeschichtliche Wende begründet.³¹ Dass nun in diesem Dokument der Frühromantik ein anderer Geist weht, wird schon deutlich, wenn man einige Spitzenformeln gegenüberstellt: Auf der einen Seite Religion als ›Sinn und Geschmack fürs Unendliche‹, der in freier Geselligkeit kommuniziert werden soll, um sich in individuellen Ausdrucksgestalten darzustellen – auf der anderen Seite das bleierne Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als Basis kirchlicher Gemeinschaft. Und auch die Gefühlsdimension betreffend zeigt sich ein anderer Befund: Von der ersten bis zur letzten Seite begegnen Gefühle, und zwar eine Vielzahl konkreter Gefühle – von der »heiligen Scheu« (196/17) bis zur »heilige [n] Wehmuth« (320/299). Es wäre ein gegenüber der Rekonstruktion der allgemeinen Gefühlstheorie, die Schleiermacher über die religionstheoretischen Anwendungen hinaus in seinen Vorlesungen über die philosophische Ethik, Ästhetik, Psychologie und Dialektik entfaltet hat, methodisch ganz eigener und sicherlich lohnender Zugang zum Thema, einmal diese deskriptive Fülle der Reden auszuwerten. Eine weitere Quelle dafür böten seine Predigten. Doch ich werde mich im Folgenden mit Rücksicht auf den Vergleich mit der Konzeption der Glaubenslehre auf der einen, der Gefühlstheorie Ottos auf der anderen Seite auf den theoretischen Kern seiner Konzeption des religiösen Gefühls in den Reden konzentrieren.

Auch in Sachen Religionstheorie springt der Gegensatz zur Glaubenslehre auf den ersten Blick ins Auge: »Ihr Wesen« – so Schleiermacher – »ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl« (211/50). Ist die Abgrenzung der Religion gegenüber theoretischen und praktischen Einstellungen samt ihrer Verortung in einer »eigne[n] Provinz im Gemüte« (204/37), wie die Reden so schön formulieren, noch als eine Gemeinsamkeit mit der Glaubenslehre zu bewerten, so liegt die Differenz darin, dass diese Provinz nicht durch eine einzige psychologische Funktion bestimmt wird, sondern sich aus zwei Elementen zusammensetzt: Anschauung und Gefühl. Das Gefühl ist zufolge dieser Eingangsbestimmung der Reden also ein notwendiges Aufbaumoment des religiösen Bewusstseins. Aber es ist eben auch nur ein Teilmoment desselben, auch

31 Schleiermacher, Über die Religion, hg. u. kommentiert v. R. Otto. Im Folgenden wird nach KGA I, 2, 185–326, zitiert. Die Seitenzahlen sowie nach Schrägstrich die der Originalpaginierung werden im Haupttext den Zitaten in Klammern nachgestellt.

wenn Schleiermacher mitunter vereinfachende Formeln wie »Gefühl des Unendlichen« (217/65) für die Religion insgesamt gebrauchen kann.

Fragt man in einem zweiten Schritt nach dem Verhältnis des Gefühls zum ersten Aufbaumoment, der Anschauung, ist vorläufig sicherlich nicht zu viel behauptet, wenn man ihr eine gegenüber dem Gefühl vorgeordnete Funktion innerhalb des religiösen Bewusstseins zuweist. Da hier vornehmlich das Gefühlskonzept von Interesse ist, thematisiere ich den Anschauungsbegriff nur aus dieser Perspektive. Sowohl hinsichtlich der Anschauung als auch hinsichtlich des Gefühls geht Schleiermacher je von einem allgemeinen Begriff aus, der dem Theoriekontext der empirischen Erkenntnis entnommen ist. Vor diesem Hintergrund wird dann erst in einem zweiten Schritt der spezifisch religiöse Sinn beider Funktionen erläutert. Dieser Methode gemäß haben also Gefühl und Anschauung als Momente des *religiösen* Bewusstseins jeweils eine übertragene Bedeutung. Anders formuliert: Religiöse und andere Gefühle sind nur partiell miteinander vergleichbar. Es besteht eine Analogie zwischen sinnlicher Anschauung und religiöser Anschauung, sinnlichem Gefühl und religiösem Gefühl – aber keine Identität.

Was nun zunächst die Grundlinien des Anschauungsbegriffs betrifft, so kann Religion förmlich als »Anschauen des Universums« bestimmt werden (213/55). Mit dieser Fassung des intentionalen Korrelats des religiösen Bewusstseins reagiert Schleiermacher auf die zeitgenössische Krise des Theismus. Religion ist demzufolge nicht notwendig an personale Gottesvorstellungen gebunden. Daher verwendet Schleiermacher den spinozistischen Begriff des Universums, spricht aber auch von Weltgeist (223/78; 224/80), dem Unendlichen (193/10; 197/19; 200/26: »staunendes Anschauen des Unendlichen«), göttlichem Leben (223/77) oder der Gottheit (223/78, 228/88 f.; 243 ff./124 ff.). Personale Gottesvorstellungen sind dagegen als ein sekundäres Produkt unserer Phantasie bzw. Einbildungskraft zu werten.³² Das religiöse Bewusstsein besitzt also eine Intentionalität, die aber gerade nicht als einfache Beziehung auf die Vorstellung eines Einzelgegenstandes zu denken ist, sondern bei der vielmehr eine Totalitätsvorstellung involviert ist.

Warum aber Anschauung? Ein Grund für die Verwendung des Anschauungsbegriffs dürfte, gerade wenn man von der Analogie zur sinnlichen Anschauung ausgeht, das Rezeptivitätsmoment sein: Da ist ein ›Handeln auf Uns‹ (241/56), das wir in der Anschauung hinnehmen – sowohl in der sinnlichen wie in der religiösen. Und so kann Schleiermacher formulieren: »das Universum ist

32 »[O]b er [sc. ein Mensch] zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Fantasie« (245/128 f.); »Wenn Ihr nun nicht läugnen könnt, daß sich die Idee von Gott zu jeder Anschauung des Universums bequemt, so müßt Ihr auch zugeben, daß eine Religion ohne Gott beßer sein kann, als eine andre mit Gott« (244/126).

in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick« (a. a. O.). Aber dieser Passus darf keineswegs – wie mancherorts zu lesen – im Sinne radikaler Passivität oder eines schlichten Offenbarungsrealismus verstanden werden. Denn die Anschauung nimmt nach Schleiermacher nicht nur hin, sondern sie ›fasst auch zusammen‹ und ›begreift‹ (214/55). Und was diese konstruktiven Aspekte der Anschauung betrifft, kann sich Schleiermacher durchaus nachträglich von der modernen Wahrnehmungspsychologie bestätigt sehen. Insbesondere aber im Fall der religiösen Anschauung ist dieses Tätigkeitsmoment zu beachten, denn ihr Gegenstand besteht ja gerade nicht in einem empirischen Einzelding, das mechanisch auf unsere Sinnesorgane wirkt, sondern in einer transempirischen Totalität. Sie ist nur dadurch zu erfassen, dass wir »alles Einzelne *als* einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte *als* eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen« (214/56, Hvh. R.B.). Anschauung des Universums ist also, das macht die hermeneutische Partikel *als* kenntlich, so etwas wie eine *Deutung* oder *Interpretation* von Einzelfnem als Zeichen für eine umfassende Totalität. Diese Deutung oder Interpretation vollzieht sich freilich nicht im Medium diskursiver Verstandesbegriffe, sondern scheint vielmehr eine intuitive Erkenntnis zu sein. Im Hintergrund von Schleiermachers Begriff religiöser Anschauung steht hier vor allem Spinozas Konzept einer *scientia intuitiva* – Anschauung des Universums ist das intuitive Erfassen einer Wechselwirkung von individueller Bestimmtheit und universaler Totalität.³³

Wenden wir uns vor diesem Hintergrund nun dem Gefühlskonzept zu. Schleiermachers einführende ›Erinnerung‹ (218/66) an den Zusammenhang von Anschauung und Gefühl im Bereich der sinnlichen Erkenntnis, macht zweierlei deutlich: Das Gefühl setzt diesem Modell zufolge Anschauung voraus und es steht für ein mit ›jeder Anschauung‹ verbundenes Selbstverhältnis. Schleiermacher denkt sich diesen seiner Meinung nach unter seinen gebildeten Zeitgenossen unstrittigen Zusammenhang näherhin so: Die Affektion der Sinnlichkeit begründet vermöge der Erregung der Organe nicht nur eine intentionale Beziehung auf denselben, sondern ruft immer auch eine »Veränderung« im »inneren Bewußtsein« (a. a. O.) hervor oder – wie es dann in der Anwendung auf das religiöse Gefühl heißt – eine Veränderung des ›Gemüts‹ oder des eigenen ›Zustands‹ (218/67). Genau damit ist die allgemeine Grundbedeutung des Gefühlsbegriffs ausgesagt: Gefühl ist eine durch Anschauung bzw. durch die dieser zugrundeliegenden Affektion hervorgerufene Veränderung des inneren Zustands. Gefühl ist – ganz im Sinne der Kantischen Rezeption der Aufklärungspsychologie – auf einen subjektiven Zustand bezogen.³⁴

33 Zur Spinozarezeption des jungen Schleiermacher vgl. Ellsiepen, *Anschauung*.

34 »Wir verstehen aber in der objektiven Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen, mißgedeutet zu werden,

Hinsichtlich der Frage, inwieweit diese Zustandsveränderung dabei notwendig auch *als solche* bewusst wird, macht Schleiermacher eine erste Differenz zwischen empirischem und religiösem Gefühl deutlich: Während im ersteren Falle der innere Zustand einerseits »kaum« merklich (»gewahr werden«) bleiben, andererseits aber auch so hervortreten kann, dass gar kein gegenständliches Bewusstsein mehr zustande kommt, so soll im Falle des religiösen Bewusstseins ein »anderes und festeres Verhältniß zwischen Anschauung und Gefühl« (218/67) stattfinden. Zur Plausibilisierung wird eine Analogie zum Gesichtssinn gewählt, den Schleiermacher in seiner Psychologie-Vorlesung gerade als den Sinn auszeichnen wird, der in besonderer Weise das objektive Bewusstsein fördert, das subjektive Gefühl hingegen eher zurücktreten lässt.³⁵ Der religiöse Gegenstand, das Universum, entspricht in seinen Handlungen auf das Gemüt den Wirkungen der Sonne auf den Gesichtssinn. Auch hier sei nämlich der subjektive Zustand, das Geblendetsein, unvermeidlich – selbst für den objektiven Gesichtssinn. Im Vergleich zur empirischen Anschauung wird also das Gefühl in seiner Bedeutung für das religiöse Bewusstsein aufgewertet: keine religiöse Anschauung ohne Wahrnehmung des inneren Zustands.

Innerhalb dieser festen Korrelation von Anschauung und Gefühl ist letzteres jedoch für eine Ausdifferenzierung des religiösen Bewusstseins hinsichtlich der Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit, Stetigkeit, Ausbreitung, Erregbarkeit und Dominanz (219/68) verantwortlich. Angesichts dieser Näherbestimmung sieht sich Schleiermacher schließlich genötigt, die programmatische Abgrenzung gegenüber der praktischen Einstellung zu präzisieren. Hatte die Exposition des Anschauungsbegriffs Anlass zur Abgrenzung gegenüber dem diskursiven Wissen gegeben, so nötigt offenbar die große Tradition rationalistischer Affektenlehren ebenso wie die Philosophie des *moral sense*, auf die Schleiermacher ja mit dem Begriff des »religiösen Sinnes« (221/72; 222/76; 225/82) anspielt, zur Grenzziehung gegenüber der moralischen Praxis. Hier macht sich Schleiermacher die von Kant mit aller Konsequenz entfaltete Autonomie der praktischen Vernunft gegenüber religiöser Heteronomie zu eigen: Insbesondere religiöse Gefühle – so die These – sind keine moralisch tragfähigen Handlungsmotivationen (219 f./68–71)! Gerade vor dem Hintergrund aktueller Erklärungen von Gewalt durch angeblich religiöse Gefühle sollte man diese Differenzierung zumindest nicht vorschnell zugunsten einer Neubewertung der Moralität der Gefühle von der Hand weisen.³⁶ Freilich gilt Schleiermachers Interesse an der Autonomie der Moral zugleich der Autonomie der Religion.

wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen«, Kant, Kritik der Urteilskraft, 51 f. (= AA V 206).

35 Schleiermacher, Psychologie, v. a. 76 ff.; 82 f.; 96 ff.

36 Vgl. zu dieser Debatte: Döring/Mayer (Hg.), Moralität.

Zu einer tieferen Begründung der Selbständigkeit der Religion führt dann ein weiterer Gedankengang. Mit der Eigenart des intentionalen Korrelats der religiösen Anschauung, dem Universum, hängt nämlich noch eine weitere grundlegende Differenz zwischen empirischem und religiösem Gefühl zusammen. Bei den Wirkungen auf das Gemüt handelt es sich im Falle der Religion nicht um physiologisch vermittelte Vorgänge: Die »ewige Welt [wirkt] auf die Organe unseres Geistes« (219/67 Hvh. R.B.) – so stellt Schleiermacher klipp und klar fest. Mit diesem grundsätzlich geistigen Charakter des religiösen Bewusstseins ist nun aber zum einen die Innerlichkeit und zum anderen die Spontaneität der religiösen Gefühle verbunden. Was zunächst das letztere betrifft, so kann Schleiermacher förmlich der Rezeptivitätssemantik des empirischen Modells entgegen von den Gefühlen als dem ›Selbsttätigen in der Religion‹ (238/112) sprechen. Wie für die Anschauung so gilt also auch für Gefühle das Ineinander von Widerfahrnischarakter und Spontaneität.³⁷

Was das erstere, also die Innerlichkeit betrifft, so sind hier Schleiermachers vorwiegend metaphorische Andeutungen über die Genese der Religion einschlägig, die uns bereits in dem eingangs angeführten Musil-Zitat begegnet waren. Auch hier hält Schleiermacher zunächst die Analogie mit der sinnlichen Anschauung aufrecht. Schon für die sinnliche Wahrnehmung gelte eine ursprüngliche Ungeschiedenheit von subjektiver und objektiver Bestimmtheit, bevor diese beiden Aspekte reflexiv auseinander träten. Entsprechend wird auch für die geistige Genese der Religion eine »innere Handlung des Gemüths« (220/72) oder ein »innerste[s] Schaffen des religiösen Sinnes« (221/72) vorausgesetzt, in dem Anschauung und Gefühl »ursprünglich Eins und ungetrennt sind« (221/73). Von Innerlichkeit kann man also insofern sprechen, als vor diesem Hintergrund sowohl intentionale Anschauung als auch subjektives Gefühl schon als mentale Verarbeitungen oder Interpretationen zu verstehen sind, die sich auf eine vorgängige Größe beziehen. Es geht nach Schleiermacher hier wie dort um ein »mittheilen« (220 f./72 f.) oder zumindest um ein »zur Oberfläche herauf-fördern« (221/73) dessen, was nach seiner ursprünglichen Ein- oder wohl präziser Ungeschiedenheit als »Leben« (223/77) beschrieben werden kann – bezeichnender Weise näherbestimmt sowohl als ›inneres‹ wie als ›göttliches Leben‹ (a. a. O.). Dass es sich bei dieser zugrundeliegenden Einheit des geistigen Lebens nicht um eine vollständige Indifferenz handelt, deutet Schleiermachers Beschreibung dieses produktiven, ja ›triebhaften‹ Zentrums als »Fülle des inneren Lebens« (a. a. O.) an. Fragt man nach einem modernen Rekonstruktionstermi-

37 Seit Descartes kann dies als ein Kennzeichen neuzeitlicher Affektenlehren angesehen werden: Affekte bzw. Gefühle haben phänomenal Widerfahrnischarakter, sind aber als Elemente des mentalen Lebens zugleich durch dessen Tätigkeitscharakter bestimmt: Das Schema aktiv/passiv bildet also keinen exklusiven Gegensatz, vgl. Descartes, *Leidenschaften*, 2 ff.; 34 f. (Art. 1 u. 19).

nus, so böte sich der erst im Ausgang des 19. Jahrhunderts profilierte Begriff des Erlebens an.³⁸ Erleben wäre das basale Vorkommnis, das sich sowohl in intentionale Bewusstseinszustände als auch in ein subjektives Zustandsbewusstsein ausdifferenzieren kann.

Die ursprüngliche Einheit kommt jedenfalls als solche nicht zu Bewusstsein, da alles Bewusstwerden – so kann Schleiermacher im Anschluss an die Bewusstseinsphilosophie seiner Zeit sagen – bereits ein ›Trennen‹ oder ›Scheiden‹, also ›Reflexion‹ voraussetzt. Mit anderen Worten: Sowohl Anschauung als auch Gefühl sind bereits Thematisierungen oder Ausdrucksgestalten einer vorreflexiven Tätigkeit des mentalen Lebens. *Anschauung* resultiert aus der Synthese bzw. Bildung eines intentionalen Objekts, während das *Gefühl* als Resultat einer Konzentration auf den »Mittelpunkt unseres Wesens« (221/72) entsteht. Wie diese Ableitung näherhin vorzustellen ist, wird von Schleiermacher höchstens angedeutet. Jedenfalls besteht hier eine systematische Schnittstelle für die Dimension des Unter- oder besser Vorbewussten. Sprachliche oder gedankliche Mitteilungen, wie »Dogmen und Lehrsätze« (239/115 f.), wiederum stehen bereits auf einer nachgeordneten Ebene des Ausdrucks, die sich zwar ebenfalls einer ›Reflexion‹ verdankt, aber auf eine vorgängige Ausdrucksgestalt bezogen ist. Den Stoff für diskursive Ausdrucksformen bilden die Anschauungen und Gefühle als ursprüngliche Ausdrucksgestalten des religiösen Erlebens.

Entscheidend für Schleiermacher ist jedoch vor allem die wechselseitige Irreduzibilität von Anschauung und Gefühl, die aus jener bewusstseinstheoretischen Genese folgt. In ihr liegt sowohl ein Kriterium für die Authentizität als auch für die Vollständigkeit hinsichtlich der Explikation des religiösen Bewusstseins. Daher werden auch Schleiermachers religionsgeschichtlich fundierte Konkretionen des religiösen Bewusstseins von dieser Duplizität bestimmt. Ein Überblick über diese Konkretionen soll also die Würdigung der Gefühlskonzeption der ›Reden‹ abschließen, wobei ich nur eine mittlere Konkretionsebene berücksichtigen kann und die deskriptive Gefühlsphänomenologie der ganzen Reden – wie einleitend gesagt – aussparen muss.

Gemäß der Zuordnung von Anschauung und Gefühl stehen auch bei den Konkretionen die Anschauungen am Anfang. Schleiermacher unterscheidet zwei grundsätzliche Typen der Anschauung des Universums: Die Anschauung des Universums in der Natur auf der einen, in der Menschheit auf der anderen Seite.³⁹ Auch auf die differenzierte religionsgeschichtliche Entwicklung kann ich hier nicht eingehen. In ihrer reifsten Gestalt beschreibt Schleiermacher jedenfalls den ersten Typus als Betrachtung alles Lebendigen in der Natur als Darstellung »ewige[r] Gesetze« der Selbstorganisation (227/86). Für den anderen Typ

38 Vgl. Cramer, Art. Erleben.

39 Vgl. a. a. O., 223/78 – 227/87 (Natur); 227/87 – 236/108 (Menschheit).

wird der Individualitätsgedanke fruchtbar gemacht: In der Individualität der Menschen bzw. geschichtlich gewendet (232 ff./99 ff.), in der Individualität jeder Geschichtsepoche kommt die Universalität der Menschheit zur Darstellung und so kann der religiöse Sinn hier in jedem Einzelnen das Universum erblicken. Freilich – das wird für die korrelativen Gefühle wichtig – wird hier auch ein Negativitätsmoment eingeführt, insofern das einzelne Individuum gegenüber der universalen Menschheit und ihrer Geschichte auch als beschränkte Partikularität betrachtet werden kann.

Was die Anschauungstypen betrifft, so könnte man eine gewisse Ähnlichkeit mit dem dogmatischen Dreierschema der Glaubenslehre, also Schöpfung, Sünde und Erlösung erblicken. Auf der korrelativen Gefühlsebene hingegen erfolgt dann jedoch eine stärkere Ausdifferenzierung. Denn jedem Anschauungstypus korrelieren noch einmal jeweils zwei Grundgefühle, wobei es sich hierbei um konkrete Gefühle handelt. Diese Verdopplung resultiert aus der Umkehr der anschaulichen Intentionalität. Nicht nur die intentionale Richtung auf das Universum ist möglich, sondern auch ein »zurücksehen auf unser Ich« (236/108). Die Selbstbezüglichkeit ist also nicht nur für das Gefühl reserviert, sondern kann auch mittels der Anschauungsintentionalität vollzogen werden, der dann ebenfalls noch einmal ein subjektives Zustandsgefühl korreliert. So entspricht dem Gewahren des Selbstorganisationsprinzips in der lebendigen Natur in der objektiven Richtung ein inniges *Ehrfurchtsgefühl*, nach der subjektiven dagegen eine »ungekünstelte *Demut*« (236/108 f.). Hinsichtlich der Anschauung der Individualität als Offenbarung der Menschheit entsteht intentione recta das Gefühl der *Liebe* oder Zuneigung, in intentio obliqua, also mit Blick auf den Beitrag der sich in der Individualität anderer offenbarenden Menschheit für unseren eigenen Bildungsprozess, die *Dankbarkeit* (236 f./109). Und schließlich erzeugt der Blick auf Schmerz und Leiden, also die Endlichkeit und Partikularität des Einzelnen angesichts der unendlichen Möglichkeiten der Menschheit das »herzlichste *Mitleid*« (237/110), während dessen subjektive Wendung in uns »das sehnlichste Verlangen« erzeugt, »umzukehren und uns mit allem was uns angehört in jenes heilige Gebiet [sc. der Menschheit] zu retten« (a. a. O.) – kurz: eine *Ewigkeitssehnsucht*.

Um es noch einmal zu sagen: Diese Typologie religiöser Gefühle bildet lediglich ein Grundschema, das sich in der konkreten Deskription des religiösen Erlebens noch einmal in vielerlei Hinsicht variiert und ausdifferenziert. Aber auch eine emotionale Synthesegestalt der Vielfalt religiöser Erfahrung ist nach Schleiermacher denkbar und in religionswissenschaftlicher Sicht sogar entscheidend. Dies zeigt sich vor allem in der fünfte Rede, wo es um die Wesensbestimmung historischer Religionen geht. Historische Religionen – so Schleiermachers These – zeichnen sich durch eine Grundanschauung aus, die alles Einzelne in ihr bestimmen, gleichsam das Organisationsprinzip der religiösen