

## Religiöse Gefühle und ihre Medien

Für Benedikt Hämmerl

Ein kulturhermeneutischer Blick auf die Theorie der Emotionen bezieht sich auf die Unterscheidung von physischer Präsenz (Gefühle) und diskursiver Präsenz (Emotionen). Das bloße Insistieren auf Gefühle, die scheinbar einem religiösen Ausdrucksbedürfnis Authentizität verleihen, entspricht einer Neigung zur Moral, die an anderer Stelle erörtert wurde.<sup>1</sup> Die diskursive Präsenz besitzt methodisch Vorrang vor der Lagerung von Emotionen in sozialen Formen, weil die kommunikativen Bedingungen, unter denen sich Religion ereignet, jedenfalls im Kontext des Christentums als vorrangig gegenüber den sozialen Formationen angesehen werden (nicht gegenüber Sozialität überhaupt). Wenn aber soziale Formen mit der Funktion der Repetition und Variation Alteritäten, Kommunikationen und Handlungen geregelt aufführen, so haben Emotionen darin zunächst die Bedeutung von Statusmarkern. Eine Analyse von Frömmigkeitstypen, die sich in der Geschichte des Protestantismus etablieren konnten, würde die Diskursformationen und die sozialen Funktionen von Emotionen erschließen können. Demgegenüber bescheiden sich die folgenden Überlegungen damit, Neutralisierung und Devianz zu beobachten, ohne auf Milieuanalysen einzugehen.

### 1. KULTUR

Unter der Voraussetzung, dass soziale Formen bestimmte diskursive Verfahren, in denen Emotionen artikuliert werden, bevorzugen und andere zurückdrängen, sind sie als Notationsort zuverlässiger als kulturtheoretische Erwägungen, die stets auf die Diffusion von Kulturbegriffen zurückverwiesen sind. Die semantische Unbestimmtheit, die Dirk Baecker historisch und kategorial präzise rekonstruiert<sup>2</sup>, macht indes nicht das Wort »Kultur« obso-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Beitrag »Nichts unbestimmt lassen« im vorliegenden Band.

<sup>2</sup> Im Einzelnen unterscheidet Baecker die Phasen von Antike, Moderne 1 und Moderne 2 mit den Basisunterscheidungen *paideia/polis*, Vergleich/Zivilisation, Code/ Technik. Die kategorialen Zuordnungen fächern auf der Grundlage von Ort/Stelle/Territorium die Zuschreibungen fremd/vertraut, richtig/falsch, Erinnern/Vergessen auf. Formal ist zu unterschei-

let. Auf das Problem emotionaler Codierung von Religion bezogen, sind die Kategorien sozialer Formen abzubilden auf diskursive Verfahren. So erzielen Emotionen derartige Markierungen für eine bestimmte soziale Formen gemäß Thema, Referenz, Situation, Prozess, Organisation und Systemunterscheidung, die unter der Voraussetzung der basalen Schranke des Selbst<sup>3</sup> gewöhnliche Kommunikationen ermöglichen. Das Außerordentliche der Religion wird also wiederholbar und damit normalisiert, auch die Ekstase.

Im Einzelnen konstruieren thematische Sequenzen wie Wiedergeburt – Rechtfertigung – Heiligung emotionale Zuschreibungen, Zerknirschungserwartungen, Gewissensbisse und Teilnahme Freude. Dabei ist zu unterscheiden, wie die Referenz auf Lebenssituationen oder Textsituationen mit einer emotionalen Codierung (Lob, Dank, Klage usw.) korreliert oder wie sich soziale Situationen (Bußrituale, Abendmahlsfeier) auf eine eigene semantische Codierung hin entwickeln, die Zugehörigkeiten und Teilnahmebedürfnisse ermöglichen. Mimesis wirkt als Vereinfachung der Lebenswirklichkeit, und schon die didaktische Grundanlage bestimmter Textmuster (der Gleichnisse zumal) verstärkt sich in Imitationstraditionen, die die vermeintlich geteilte Emotionalität von Textsituation (also Textgemeinde, Textjesus) und Standardsituation gelebter Religiosität parallel schalten.

Nun sind aber religiöse Prozesse soziale Prozesse, und der organisatorische Aufwand, Emotionen diskursiv wiederholbar zu gestalten, rechnet sich nur gemessen an der Ökonomie, die Emotionen dort auch erwarten zu dürfen, wo sie gesucht werden. Analog gilt dies für die Erwartung, dass im Religionsystem spezifische Emotionen artikuliert werden, die anderswo nicht artikuliert werden oder werden dürfen.

## 2. HERMENEUTIK

Es wäre interessant zu untersuchen, ob die in Religionen zu artikulierenden Emotionen dabei kompensatorisch auf organisatorische Gestalten anderer Systeme reagieren, indem sie Erfolgsmethoden und Basisunterscheidungen betreffen<sup>4</sup>, oder ob sie im Medium des Selbst auftreten. Luhmanns Aufmerksamkeit auf die Seelen-Semantik vereinfacht an dieser Stelle etwas, was im Medium einer Unterscheidungslogik ohnehin schwierig zu bezeichnen ist. Denn es ist ja nicht nur die Konkurrenz auf Systemebene, die das Religionsystem zu kritischen Formationen nötigt, dass etwa das Lebensglück im

---

den zwischen Imitation (Mimesis) und Variation, die als Störung (agon) begriffen wird. D. BAECKER, *Die Form der Kultur, Risse im System 2*, Berlin 2006.

<sup>3</sup> Vgl. P. FUCHS, *Das System SELBST*. Weilerswist 2010, 163–167.

<sup>4</sup> N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/ Main 1997, 202–205.

Machtgebrauch, ökonomischen Zugewinn oder einem Erziehungsideal gesucht wird. Weit eher wird wohl eine graduelle Partizipation anzunehmen sein, die sozialen Formen eine begrenzte Berechtigung einräumt. Dabei handelt es sich nicht nur um die Partizipation von Akteuren, sondern auch von Formen in Formen, sodass das dialektische Moment von Zugehörigkeitskonkurrenzen intensional verschränkt ist.

Für die Lokalisierbarkeit emotionaler Beschreibungen folgt daraus, dass sie als diskursive Muster eine Verstehensofferte für Intensitäten in sozialen Formen darstellen, die nicht über semantische Oppositionen eingeholt werden können. Die in der theologischen Theorietradition üblichen Ausweichstrategien in die Richtung der Metaphorik verunklaren, dass zum Zweck des (sozialen) Verstehens auf diskursive Muster zurückgekommen werden muss und dass damit Wiederholbarkeit logisch anders konstruiert, aber eben nicht unlogisch gearbeitet wird. Dabei muss nicht die Kontinuität organischer Prozesse, also des Fühlens, behauptet werden, sondern lediglich die Referenz auf das Fühlen als Artikulationsort für das Verstehen von Intensitäten.

### 3. GROSSER KOMMUNIKATIONSRAUM

Der klassische Ort, wo Gefühle beobachtet werden, ist der große Kommunikationsraum: das Restaurant, das Großraumbüro, die Bahnhofshalle, nicht aber das gesellschaftstheoretische Versuchslabor, in dem scheinbar homogene soziale Situationen gebildet werden. Die Parallelität von Emotionsdiskursen fällt zwar operational auseinander in diskrete Beschreibungen. Sie wird aber nicht aufgehoben in die Homologie.

In Botho Strauß' »Der Narr und seine Frau heute abend in Pancomedia« hält eine scheinbar alleinerziehende Mutter dem Zögling vor, was sie alles für ihn getan habe. Der antwortet: »Was ist das schon!«<sup>5</sup> Ablehnung, Ignoranz, Gleichgültigkeit, Ego manie, die als Illokutionen hier angeschlossen werden können, sind auch in Räumen möglich, wo Zustimmung erwartet wird, wenngleich unter der liturgischen Macht die emotionale Verfasstheit der sozialen Situation ins Selbst, die Wahrnehmung, verlagert ist. Denn was die Mutter ihm Gutes getan hat, muss ja nicht verstanden und beachtet werden (Ps 103). Der Schluss des Präfationsgebets

»Wir stimmen ein in ihren ewigen Lobgesang und bekennen anbetend ohne Ende:«

<sup>5</sup> B. STRAUSS, *Der Narr und seine Frau heute abend in Pancomedia*. München 2001, 118: »Die Mutter: Ich habe dir viele Dinge geschenkt, die dir Freude bereiteten. KONSTANTIN: Was ist das schon?« Die Floskel wird viermal wiederholt.

referiert auf eine Überforderung der Sprecher, nämlich auf die Ökonomie der Gefühle, zu der es gehört, Gefühle zu teilen, und darauf, Gefühle von Abwesenden zu teilen.

#### 4. EWIGE FREUDE, GETEILTE GEFÜHLE

Dasselbe gilt für die »Ewige Freude«, eine transzendente Emotion. Recht basal wirkt dagegen die Aufforderung, einer sozialen Situation durch adäquate Kommunikation über Gefühle gerecht zu werden. Die Untertanen teilen die Gefühle, sofern es sich für Untertanen gehört.<sup>6</sup>

Da die Ausdrucksmuster zum Glückwunsch und zur Beileidsbekundung als Scripts richtige Befolgungen ermöglichen und demnach Handlungssequenzen kalkulierbar machen, entfällt die Semantik der Störung, die Theophanieerzählungen begleitet, für die Alltagssemantik der Religion. Diese Unterscheidung fällt auf *Beobachtung*, nicht auf das ohnehin noch nicht mögliche *Fühlen* der »ewigen Freude« zurück. Solange sich die Ewigkeit in Grenzen hält<sup>7</sup>, wird sie in sozialen Räumen Referenzpunkt von Homologien, genauer: von emotionalen Homologien.

#### 5. GEMISCHTE GEFÜHLE

Nun darf es nicht verwundern, dass auf der Ebene der Selbstwahrnehmung Entscheidungskonflikte auch als Emotionskonflikte repräsentiert werden. In sozialen Formen ist dagegen die ungeordnete Mischung die Regel, weil die Festlegung diskursiver Muster in bestimmten sozialen Formen nicht außerordentliche semantische Zuordnungen verhindert. Wenn soziale Formen Wiederholungen über die Wiederholung ihrer Semantik erzielen, so wiederholen sie ihre epistemische Vagheit auch über Devianzen. Bezogen auf die Artikulation von Emotionen in religiösen Kontexten gilt es festzuhalten, dass die Überlieferung von Diskursformationen<sup>8</sup> nicht mit der wissenschaftlichen Bemühung um Trennschärfe einhergeht, sondern dass die Emotionsmuster gleichzeitig und unverstanden Verwendung finden.

Unter der Voraussetzung, dass Gebete die Behandlung Gottes als Person präferieren, sind jegliche Interaktionen zwischen Personen prinzipiell auf Gott übertragbar. Da es auf dem Hintergrund einer Geschichte der Zweier-

---

<sup>6</sup> G. BÜCHNER, Leonce und Lena. Werke und Briefe, hrsg. v. K. PÖRNBACHER u.a. München 1988, 184: »PRÄSIDENT: Wir teilen sämtlich die Gefühle Eurer Majestät, so weit es für Untertanen möglich und schicklich ist.«

<sup>7</sup> P. CELAN, Schneepart. Frankfurt/ Main 1971. V 11.

<sup>8</sup> M. FOUCAULT, Archäologie des Wissens. Frankfurt/ Main <sup>5</sup>1992, 48–60.

beziehung vielfältige Artikulationsmöglichkeiten gibt, sind Prädikationen, wie sie im Jargon der Alltagspsychologie seit den 70er Jahren gängig sind, ebenso und gleichzeitig erwartbar wie Wiederholungen der Barock-Anthropologie oder des existentialistischen Entschlossenheitspathos. Die Kontrolle über diese Artikulationsgewohnheiten hat niemand, weil die Emotionsdiskurse in den seltensten Fällen Erfindung sind; und selbst dort, wo Erfindungen gegeben waren, erzeugen Wiederholungen Gleichgültigkeit gegenüber dem Akt und der Initiative des Erfindens.

Die Reduktion tritt nicht auf begrifflicher Ebene ein, sondern durch die Referenz auf die Bezeichnung eines Gefühls, die indes nur anzeigt, was bei Metaphern die Katachrese wäre, den Begriffsmüll. Das gebetsmühlenartige Beten »Wir bringen vor dich X« ersetzt Personen, Ereignisse und Situationen durch das Emotionswort und produziert damit aber die Gleichgültigkeit des Fühlens gegenüber und mit dem kommunikativen Akt.

## 6. ENDE DES FÜHLENS

Ob damit ein Ende des Fühlens, Langeweile oder Gleichgültigkeit eintreten, lässt sich selbstbezogen bedenken oder öffentlich artikulieren. In jedem Fall leiden Emotionsdiskurse unter Verschleiß, wenn sie repressiv zur Produktion von Emotionen anleiten wollen. Alternativ lässt sich die diskursive Stabilität aufrechterhalten bei mitlaufendem Ausfall der Partizipation, ob sie nun Anwesenheit, kognitive und emotionale Präsenz betrifft. Das Ende des Fühlens, obgleich schwer zu beobachten, signalisiert als Erfahrungsarmut in sozialer Perspektive, was in gängiger Technik dem »Subjekt« anzulasten wäre. Die Regelung der Emotionen im Modus sozialer Formen misslingt dann, wenn sie organisiert werden soll bzw. wenn der Prozess und die Strategie des Organisierens durchsichtig werden. Nun mag es zwar plausibel sein, Akteuren nicht grundsätzlich Neutralität zu unterstellen, und so die Vermutung anzubringen, dass evaluierende Prozesse in Wahrnehmungen stets mitlaufen. Wenn sich aber gemäß den unter (1) notierten Kategorien Beschreibungen und Beobachtungen ausfallen, wird Indifferenz im wörtlichen Sinn erkennbar. Während sich die Aggression gegen etablierte Gefühlswelten noch im Affekt gegen tradierte Verstehensformen ausdrücken lässt, verdeutlicht die Erwartbarkeit gängiger Deutung, dass sowohl notorische Anschlussfähigkeit als auch Isolation eines (sozialen) emotionalen Formats beschwiegen und gelöscht werden können. Dem begehren Unverzichtbarkeitserklärungen:

## 7. WIEDERBRINGUNG DER EMPFINDUNG

Als die religiöse Empfindung schon fast durch den belehrenden Gestus der Aufklärung überwältigt ist, bricht sie sich in ästhetischen Verhältnissen Bahn. Nach Schleiermachers Neujustierung der Unendlichkeitsbeziehung in der anthropologisch noch unklaren Sphäre zwischen Moral und Metaphysik<sup>9</sup> und den romantischen Versuchen in neuer Mythologie und Kunstreligion eröffnet Kleist die Deutungsalternative von Heiligenwunder oder Gewalt durch Musik. Die »Heilige Cäcilie«<sup>10</sup> wird als Verursacherin in Anspruch genommen, wenn es um die Verhinderung eines Bildersturms in einem Nonnenkloster geht.<sup>11</sup> Die gottesdienstliche Musik, die nicht von einer todkranken Nonne, sondern nur ihrer Erscheinung geleitet worden sein kann, bringt die gewaltbereiten Protestanten dazu, in Anbetung überzugehen.<sup>12</sup> Die wundersamen Umstände oder die übrigens an der Musikästhetik der Kleist-Zeit orientierte Wirkung der gottesdienstlichen Musik werden als zwei Interaktionsordnungen aufgeboten, während die Verdammnis zum Gesang und Gebet dazu dient, die zwanghafte Ausübung der tradierten

<sup>9</sup> F.D.E. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. StA, hrsg. v. G. MECKENSTOCK, Berlin/ New York 1998.

<sup>10</sup> H. v. KLEIST, Die heilige Cäcilie oder Die Gewalt der Musik, Sämtliche Werke und Briefe. Münchner Ausgabe. München 2010, II 221–233.

<sup>11</sup> Der Untergang des Klosters ist dann aber mit dem westfälischen Frieden besiegelt, wie der Erzähler nüchtern kommentiert, nachdem er einen kuriosen Blick auf die wundersame Aufführung geworfen hat: »Eben schickten sich die Nonnen auf dem Altan der Orgel dazu an; die Partitur des Musikwerks, das man schon häufig gegeben hatte, ward vertheilt, Geigen, Hoboen und Bässe geprüft und gestimmt: als Schwester Antonia plötzlich, frisch und gesund, ein wenig bleich im Gesicht, von der her erschien; [...] verteilte die Partitur, die sie bei sich trug, und setzte sich selbst, von Begeisterung glühend, an die Orgel [...]. Demnach kam es, wie ein wunderbarer, himmlischer Trost, in die Herzen der frommen Frauen; [...] – das Oratorium ward mit der höchsten und herrlichsten musikalischen Pracht ausgeführt; es regte während der ganzen Darstellung, kein Oden [!] in den Hallen und Bänken; besonders bei dem *salve regina* und noch mehr bei dem *gloria in excelsis*, war es, als ob die ganze Bevölkerung der Kirche todt sei: dergestalt, daß den vier gottverdammten Brüdern und ihrem Anhang zum Trotz, auch der Staub auf dem Estrich nicht verweht ward, und das Kloster noch bis an den Schluß des dreißigjährigen Krieges bestanden hat, wo man es, vermöge eines Artikels im westfälischen Frieden, gleichwohl säkularisirte.« (223 f.).

<sup>12</sup> »antworteten ihr – der Mutter – die Vorsteher: ›daß sie bloß in der Verherrlichung des Heilands begriffen wären, von dem sie, nach ihrem Vorgehen, besser als andre, einzusehen glaubten, daß er der wahrhaftige Sohn des alleinigen Gottes sei.‹ Sie setzten hinzu: ›daß die Jünglinge, seit nun schon sechs Jahren, dies geisterartige Leben führten; daß sie wenig schliefen und wenig genossen; daß kein Laut über ihre Lippen käme; daß sie sich bloß in der Stunde der Mitternacht einmal von ihren Sitzen erhöben; und daß sie alsdann, mit einer Stimme, welche die Fenster des Hauses bersten machte, das *gloria in excelsis* intonirten.« (225).

Religion als psychische Erkrankung zu lesen. Die Restunsicherheit bezüglich der Ursächlichkeiten muss, wenn sie musikästhetisch interpretiert wird, mit der Rettung durch Ausdruck enden. Die befriedende Funktion der Musik mündet ins leere Ritual, weil die Beteiligung am tradierten Kult zwanghaft erfolgt und damit auf die Funktion religiöser Rituale insgesamt zurückschlägt.

## 8. WIEDERBRINGUNG DER SPRACHE

Die Figuren artikulieren ihre Religion mechanisch, aber wenigstens der Erzähler gewinnt auf dem Weg der Beschreibung den authentischen Ausdruck:

»die Söhne aber starben, im späten Alter, eines heitern und vergnügten Todes, nachdem sie noch einmal, ihrer Gewohnheit gemäß, das gloria in excelsis abgesungen hatten.«<sup>13</sup>

Wenn nun in Kleists »Heiliger Cäcilie« die Emotionen der religiösen Äußerung prekär gesichert sind, scheint ein Übergang von Praxis und Theorie erkennbar zu sein, der sich jenseits der Artikulationsmöglichkeiten in sozialen Formen abzeichnet.

## 9. KOMMUNIKATION DER EMOTIONEN, KOMMUNIKATION ÜBER EMOTIONEN

Gefühle müssen nicht notwendigerweise kommunizierbar sein, aber sobald sie theologisch funktionalisiert werden, sortieren sich die kommunizierbaren aus, weil die Theologie eine elaborierte Form von Kommunikation darstellt und deshalb gesprochene, geschriebene oder gelesene Texte verwendet. Ganz offenkundig reicht sie damit, wie jede Kommunikation, nicht recht an die Emotionen heran, die körperlich, mit sinnlicher Wahrnehmung, in der psychischen Realität und zuletzt erst in der Kommunikation eine Eigenmacht erzeugen, der ein routiniert kognitiver Umgang nur sehr bedingt Herr wird.

Es geht auch gar nicht um die Kontrolle der Gefühle, auch nicht um die Frage, was religiöse Gefühle von nichtreligiösen unterscheidet, sondern wie religiöse Gefühle und ihr zugehörige Medien mit dem Faktum der Indifferenz zurechtkommen; nicht also mit der Tatsache, dass Gefühle umschlagen können, Freude in Trauer oder Wut, Furcht in Sicherheit, Liebe in Hass, sondern mit dem Umstand, dass für die Religion gar kein Gefühl und damit

---

<sup>13</sup> KLEIST, II 233.

kein epistemisches Aufmerksamkeitssignal<sup>14</sup> mehr übrig bleibt. Denn zusätzlich zu einer vorauszusetzenden Wachheit korreliert das religiöse Wissen mit Bewertungskonventionen, z.B. auch mit Haltungen wie Liebe und Hass. Und wenn selbst Atheisten die Abwehrhaltung noch als Affirmation einer verlorengangenen Anerkenntnis religiösen Wissens – nicht der Teilnahme an der Religion – unterstellt werden kann, bildet die Indifferenz in Religion und in der Logik der Emotion überhaupt ein Rätsel.

Möglicherweise ist aber für die Theologie ihre eigene Emotionalität das Problem, dass sie als Erklärungsform der Form der Kirche<sup>15</sup> sich darüber im Unklaren ist, inwieweit sie die emotionalen Strukturen, welche die Religion sozial speichert, wiederholen darf und soll. Die Flucht in den Begriff bewahrt die Theologie möglicherweise vor der Sprache der Gemeinde, nicht aber vor den emotionalen Mustern beispielsweise der Subjektivitätsphilosophie, der Existentialontologie oder französischen Postmoderne. So wenig ein neutrales Erzählen unverdächtig ist, sind Verzichtserklärungen durch Theoretiker vertrauenswürdig, wenn gerade die vermeintliche Versachlichung Evaluationen durch Beschweigen ausmisst.

Die emotionalen Muster als Gegenstand der Theorie führen zwangsläufig auf Beobachtungen, die die eigene Religion mitunter als irritierend oder trivial erscheinen lassen, aber dies scheint der einzig plausible Weg zu sein, um das Verhältnis von Ausdruck und Inszenierung mittels Theorie unter Kontrolle zu bringen.

## 10. DIE ENTFERNUNG

Und es waren viel Weiber da/ die von ferns zusahen/ die da Jhesu waren nachgefolget aus Galilea/ und hatten im gedienet.<sup>16</sup>

Wenn die Konstellation von Theorie und sozialer Form in den Blick genommen wird, ist zuallererst eine Abstandnahme der drei Beschreibungsweisen Welt, Theorie, Person nötig, weil sie aus theoretischer Gewöhnung eng beieinander sind und so schwer zu sehen ist, was die Aufgabe theologischer Beschreibung wäre. Seit die dogmatische Theologie die Theorie des Bewusstseins dergestalt verinnerlicht hat, dass die Perspektive auf die Themen der Theologie gerade mit Bewusstsein und daran gekoppelt – aus Glauben – vorgenommen wird, hat sich die Theorie der Person zur Domäne der Theologie entwickelt. Nun ist die Berechtigung theologischer Anthropologie nicht zu bestreiten, allerdings reduzieren sich die Explikation wissenschaftlicher

---

<sup>14</sup> B. SCHEELE, *Emotionen als bedürfnisrelevante Bewertungszustände*, Tübingen 1990.

<sup>15</sup> In der theologischen, nicht soziologischen Bedeutung.

<sup>16</sup> Mt XXVII (Luther 1545).



Beschreibungskonkurrenzen von Welt und die Qualität theologischer Beschreibung auf eine internalistische Explikation des Selbstbewusstseins, wenn die Erfassung der Wirklichkeit und der theologischen Themen an den Modus des Bewusstseins gekoppelt und ethisch mit der Emphase einer Theorie der Person verlängert wird.

Die Orts- und Geländemetapher *Entfernung* signalisiert dagegen, dass Personen für eine theologische Beschreibung von Personalität allererst geortet werden müssen, und nicht weil dem Subjekt eine Krise nachzusagen wäre, sondern weil es selbst seine eigene Krise ist. Der nicht unbeträchtliche Bezeichnungsaufwand, der das Sprechen von Personen um 1800 kennzeichnet, also Subjekt, Individuum, Selbstbewusstsein, Vernunft, Gefühl, Freiheit, Gemüt usw. artikuliert neben dem Wahrheitsproblem die Begründbarkeit von Freiheit im Kontext von politischer Unfreiheit. Diese Debatte wird im Folgenden nicht deshalb nicht mehr wiederholt, weil sie gleichsam passé wäre, sondern sie ist theologisch nachrangig geworden, weil die protestantische Apologetik anders als um 1800 nicht mehr nachweisen muss, dass sie ihre Theologie im Modus des deutschen Idealismus darstellen kann.

Die topos-Metaphern der Entfernung halten etwas auseinander, was die reflexionslogische Form ihrer Intention nach unter Kontrolle zu haben meinte. Dass es sich aber bei letzterem um ein irrumsbehaftetes und vagantes Erfassen handelt, signalisieren emotionale Muster, die sich auf Weltgebäude, Theoriegelände und den Status der Person richten. Es konvergieren dabei Prozessfassungen und diskursive Muster in dem o.a. kulturtheoretischen Sinn, dass Emotionen Textmuster neben und in sozialen Formen strukturieren.

## 11. DAS WELTGEBÄUDE

Emotionen reduzieren die Möglichkeiten zu adäquaten Beschreibungen, indem sie ökonomisch abkürzen. Die Welt wird im größeren Zusammenhang des Universums in eine Erhabenheitserfahrung integriert: »So hängt denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zusammen, durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht.«<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> I. KANT: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt (1755). Werkausgabe 1. Frankfurt/ Main 1977, A 196.

Ferner wird sie beruhigender, weil erwartbarer Gegenpol einer Selbstexklusion:<sup>18</sup>

»Himmel, reiße, Welt, erbebe, fällt in meinen Trauernton,  
sehst meine Qual und Angst, was ich, Jesu, mit dir leide,  
deine Schmerzen, o zerschlagner Gottessohn,  
ich erwähle Golgatha, vor dies schnöde Weltgebäude.  
Werden auf den Kreuzeswegen deine Dornen ausgesät,  
weil ich in Zufriedenheit mich in deine Wunde senke,  
so erblick ich in dem Sterben, wenn ein stürmend Wetter weht,  
diesen Ort, dahin ich mich täglich durch den Glauben lenke.«

Sogar der Blick aus der eschatischen Vollendung wird dabei riskiert:<sup>19</sup>

»Das siehst du, sagst dann deinem Freund, der mit dir geht: ‚Dort lag die Erde einst, und jener Berg hieß damals Belchen. Nicht gar weit davon lag Wislet. Sieh, dort habe ich gelebt, hab Ochsen eingespannt und Holz geführt, geackert und bewässert, Lichtspän’ geschnitzt, gespielt dazu bis an mein selig End’. Ich möcht’ jetzt nimmer hin.«

Der Wechsel zwischen diesen Haltungen bildet sich als Variabilität nicht nur der Person, sondern der sozialen Formen und ihrer theologischen Repräsentation aus. Die faktische Unübersichtlichkeit, auf die eine heterarchische Beschreibung reagiert, wird in der Perspektivität des eschatologischen Blicks aufgenommen, der Gesamteindruck der Welt aber, als Film, verflüssigt.

## 12. DAS THEORIEGELÄNDE

Wenn soziale Formen bestimmte emotionale Muster speichern, dann sind sie dort wiederholbar erreichbar für die Theorie, und bilden Orte, Stellen und Territorien (s.o.) aus, die von einem Theoriegelände aus beschrieben werden können. Von einer Statik der Muster oder der sozialen Form kann indes keine Rede sein, weil nur die Topologien und ihre Metaphern diese Stabilität generieren. Allerdings sind emotionale Muster theologisch gleichfalls konfi-

---

<sup>18</sup> J.S. BACH, *Aria: Himmel, reiße, Welt, erbebe*. *Passio secundum Johannem*, BWV 245, 11+. Kassel 1973, 232–240.

<sup>19</sup> J.P. HEBEL, *Die Vergänglichkeit*. In: *Alemannische Gedichte*, Stuttgart 1969, 144 f.:

»das siehsch/  
und seisch dim Kamerad, wo mitder goht:  
‚Lueg, dört isch *d’Erde* gsi, und selle Berg  
het Belche gheiß! Nit gar wit dervo  
isch Wisleth gsi; dört hani au scho glebt,  
und Stiere gwettet, Holz go Basel gführt,  
und brochet, Matte graut, und Liechtspöh’ gmacht,  
und gväterlet, bis an mit selig End,  
und möcht jez nümme hi.‘«

guriert über Themen (Erlösung, Schuld, Endlichkeit der Existenz), Referenzen, diskursive Muster, Situationen usw. Daran schließen sich Aufenthaltskonkurrenzen an, insofern Themen durch mehrere emotionale Muster konfiguriert werden und die Maßgeblichkeit des einen oder anderen Musters nicht über die Authentizität der Person, die Adäquation einer sozialen Form oder ein korrespondenztheoretisch vereinfachtes Modell von »Welt« festgelegt werden kann. Einzig und allein die irrtumsbehafteten Konfigurationen von sozialer Form und der temporär artikulierten Semantik des Christentums geben darüber Aufschluss, wie diese möglicherweise durch die theologischen Theoriegelände wiederholt werden können.

### 13. DER STATUS DER PERSON

Diese artikulationsfähigen Konfigurationen gruppieren sich im Christentum entweder begrifflich oder narrativ. Wenn nicht die begriffliche Vereinzelnung als Beschreibungsmuster ausreichen soll, muss man von narrativer Lagerung sprechen. Diese narrative Lagerung kann aber, anders als noch die Metapher des Archives möchte, nur dann erfolgreich auf Dauer gestellt werden, wenn jenseits der strebsamen Bemühungen von Personen Konfigurationsbedingungen angegeben werden können, unter denen eine Artikulation wiederholbar zu erwarten ist. Es besteht kein Grund, hier einen Vorrang der Einzelperson oder der Struktur der Personalität anzunehmen. Aber auch kein Vorrang der Gemeinschaft wird sichtbar und kein Vorrang der sozialen Form Kirche.

Dass die Dogmatik artifiziell erscheint, lässt nicht den Schluss zu: dort wo über Personen geredet wird, wären umso authentischere Zugänge zu gewärtigen. Die Ordnungsgewohnheiten dialektischer Logik orientieren sich am klassischen Personverständnis, aber insofern wir ärmere oder reichere Strukturen als sie denken können, fällt dies zurück auf die semantischen Ordnungen, wie diese selbstreferentiell, zum Eigengebrauch oder zur Fremddarstellung, man möchte sagen kirchenleitend, erzeugt werden. Die Vorläufigkeit dieses Unterfangen fällt schon deshalb ins Auge, weil die Verständlichkeit eine soziale Kategorie ist, und keine endgültige, insofern Diskurse und Artikulationen Zeit verbrauchen.

### 14. GEFÜHLE VON DOGMATIKERN FÜR DOGMATIKER

Die Konfiguration von Theorien demonstriert im schlimmsten Fall die Selbstbezüglichkeit der theoretischen Arbeit, dass sie nämlich nicht die sozialen Formen und ihre Semantik, im vorliegenden Fall: emotionale Muster, wiederholt und auf diese Art und Weise begrifflich zugänglich macht, sondern für sich selbst wiederholt und damit korrekturindifferent, mithin ge-

fühllos wird. Gegen die Unempfindlichkeit der Theorie hilft nur Ironie, und in dieser Hinsicht hat die Theologie im Unterschied zur politischen Theorie einiges zu lernen.<sup>20</sup> Die Motivation, Theorie für die soziale Formen, die Religion artikulieren, variabel zu erzeugen, verweist darauf zurück, dass die nötige Entfernung der Theorie von ihrem Gegenstand ihrerseits auf einen Impuls zurückgeht, der die thematische Präsenz von Religionen nicht auf den Sonderfall vermeintlich kognitiver Selbsterfassung beschränkt. Im besten Fall ergibt sich aus der Konkurrenz von Theorien eine Konkurrenz in der Erfassung und Bewertung emotionaler Muster, die die Religion über sich selbst aufklären oder dabei zur Pose zu verkommen.

---

<sup>20</sup> Vgl. H. WILLKE, *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Herrschaft*, Frankfurt/ Main 1996, 316–326, 362–372.