

Im Auftrag der
Stiftung PRO ORIENTE, Wien
Stiftung RUSSISCHE ORTHODOXIE, Moskau
herausgegeben von
Bertram Stubenrauch, Andrej Lorgus

Handwörterbuch zur Theologischen Anthropologie

Römisch-katholisch/Russisch-orthodox
Eine Gegenüberstellung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Das Werk erscheint in deutscher und in russischer Sprache.
Titel der russischen Ausgabe:

Богословская антропология. Русско-православный/римско-католический словарь

Verlag Palomnik, Moskau 2012

Übersetzung:

Russisch-Deutsch: Johann Krammer, St. Pölten / Wien

Deutsch-Russisch: Anna Briskina-Müller, St. Petersburg / Halle (Saale)

Redaktionskomitee:

Bertram Stubenrauch, Andrej Lorgus, Johann Marte, Johann Krammer

Das Projekt wurde finanziell unterstützt:

- Stiftung des Heiligen Athanasios zur Förderung der Ökumene
- Österreichisches Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur
- Österreichisches Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung
- Russische Sponsoren



Für die russische Ausgabe: © Stiftung Russische Orthodoxie

Für die deutsche Ausgabe:

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Satz: SatzWeise Föhren

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34138-0

Gefühl (katholisch)

Man kann die systematische Theologie gegenwärtig als weitgehend gefühlsvergessen bezeichnen. Zwar gehören Gefühle fraglos zur menschlichen Existenz. Sie gelten als Teil seiner spirituellen Verfasstheit und religiösen Praxis. Doch, und das ist entscheidend: Mit der Glaubenserkenntnis haben sie nach gängiger Auffassung nichts zu tun. Damit werden die Gefühle zum Gegenstand der praktisch-theologischen, eventuell auch ethischen Disziplinen. Wo es um die Reflexion der Glaubensinhalte geht, bleiben sie jedoch meist außen vor. Dies hat mehrere Folgen: Zunächst kommt in der theologischen Anthropologie der Mensch als Wesen, das Gefühle hat, als *homo affectus* kaum in den Blick. Der Fokus gilt seiner Ausstattung mit freiem Willen, der im Idealfall durch die Vernunft geleitet wird. Entsprechendes ist für die theologische Erkenntnis festzuhalten: Um zu vernunftgemäßen Ergebnissen zu kommen, ist das Gefühl und damit auch jedes religiöse Gefühl methodisch auszuklammern. Schließlich hat dies Folgen für die Rede von Gott: Die affektiven Ausprägungen der Offenbarung Gottes bleiben ausgeblendet. Die Menschwerdung als Ereignis, das den Menschen in seiner existenziellen Verfasstheit – mit Leib und Geist, Verstand und Gefühl – anspricht, wird wichtiger Dimensionen beraubt.

Die dogmatische Theologie hat hier Anteil an einem Wissenschaftsideal, das Gefühlen keine oder eine zumindest fragwürdige Rolle im Zustandekommen von Erkenntnis zuschreibt. Das zeigt sich an den Gegenbegriffen, die dem Gefühl zugeordnet werden: Verstand, Geist, Rationalität, Wissen. In seinem positiven Sinngehalt ist »Gefühl« allerdings keineswegs eindeutig.

Der Begriff steht zunächst für innere Zustände des Menschen, die seine Einstellung und sein Verhältnis zur Umwelt wie zu sich selbst mitbestimmen. In diesem Bedeutungsfeld kann er eine Art innerer Gestimmtheit bezeichnen; er umgreift aber auch die Emotionen als allgemeine Gefühlsregungen sowie im engeren Sinn die Affekte oder Leidenschaften als starke Gefühlsbewegungen (lat. *affectio*, *affectus*; griech. *pathos*). Gefühl steht außerdem für Formen der Wahrnehmung: der Sinnesempfindung (lat. *sensus*, griech. *aisthesis*), insbesondere des Tastsinns, und der Intuition als unmittelbarer, vorbegrifflicher Wahrnehmung. In beiden Bedeutungsfeldern ist das Gefühl mit dem Körper verbunden: die Gefühlsregungen, sofern sie mit somatischen Erscheinungen einhergehen; die Wahrnehmung, sofern diese mittels der körperlichen Sinnesorgane geschieht und sich auf Material-Körperliches richtet. In dieser Bedeutungsbreite ist die Wertschätzung des Gefühls in der Theologie- wie Philosophiegeschichte ambivalent und keineswegs einheitlich.

In eher dualistisch geprägten Konzeptionen, die eine hierarchische Trennung von Geist und Körper annehmen, erfährt das Gefühl in seinen körperlichen Dimensionen eine deutliche Abwertung. In diesem Sinne haben insbesondere die Philosophien platonischer Prägung die Theologiegeschichte nachhaltig beeinflusst. Zwar gehört bei Platon das Gefühl zu den menschlichen Vollzügen, ohne die Erkenntnis und Wissen nicht zustande kommen (vgl. Theaitetos). Doch erfasst die sinnliche Wahrnehmung nach Platon nur die äußeren Erscheinungsformen einzelner Dinge. Zu ihrem eigentlichen Wesen dringt erst die Vernunft vor, die in den einzelnen Eindrücken das Allgemeine, letztlich die geistige Idee zu erkennen vermag. So haftet dem sinnlichen Empfinden der Charakter der Vorläufigkeit oder gar der Täuschung an. Wo christlich-(neu)platonische Konzepte dies adaptieren, wird alles den Sinnen zugängliche Irdische als Zeichen des Himmlischen gedeutet. Entsprechend ist die sinnliche Wahrnehmung lediglich eine irrumsanfällige Vorstufe der Erkenntnis des Eigentlichen. Mit der erkenntnistheoretischen Dimension korreliert eine ethische: Nach Platon ist die Seele anfällig für Leidenschaften, die den Menschen in seinen Bedürfnissen und Begierden hin zur irdisch-materiellen Sinnenwelt ziehen. Verhindert wird so die Erkenntnis des eigentlich Guten, weshalb die Leidenschaftskontrolle, die Besonnenheit (*sophrosyne*) zu den wichtigsten Tugenden gehört. In Aufnahme dieser platonischen Tradition sowie des im Stoizismus verbreiteten Ideals der Leidenschaftslosigkeit (*apathia*) zeigt die Väterzeit eine deutlich negative Sicht gegenüber Gefühlsbewegungen. Die Affekte werden als Ursache des Sündenfalls oder wie bei Augustinus als dessen Folge beschrieben (vgl. De civitate Dei XIV). Als Strafe für die Sünde beeinträchtigen sie nach-

haltig den freien Willen. Da dies nach Augustinus seit der Sünde Adams für die gesamte Menschheit gilt, sind die Affekte mit dem Begriff der »Ersünde« verbunden. Dabei sieht Augustinus den Menschen in seinen Gefühlsregungen zwar durch den Körper beeinflusst. Er verankert die Affekte aber vor allem in der Seele und setzt sie nahezu mit dem Willen gleich.

Doch steht die westliche Tradition dem Gefühl keineswegs in jeder Hinsicht ablehnend gegenüber. Vor allem die Liebe als begehrende Gefühlsregung der Seele gewinnt eine besondere Würde, denn sie kann den Menschen zu Gott hin als dem höchsten und ewigen Gut bewegen. Nach Augustinus erhalten in der Liebe zu Gott auch die Gefühlsregungen, die sich auf die irdischen Dinge richten, ihren Ort: Wo sie in Begehren und Lust das Richtige, letztlich Gott, wollen und in Furcht und Schmerz das ablehnen, was von Gott wegführt, sind sie in der rechten Ordnung. Doch bleiben die Gefühlsregungen generell widersprüchlich, da sie nur bedingt durch den Willen lenkbar sind. Sie gehören deshalb weder zur verlorenen paradiesischen, noch zur künftigen Existenz des Menschen, für die Augustinus ein Gefühl dauerhafter, von jeder Unruhe befreiter Freude annimmt. Dies hat Auswirkungen auf die Spekulationen über die Menschlichkeit Jesu Christi: Wo die Schrift von seinen Affekten berichtet, habe er sie anders als gewöhnliche Menschen ganz durch seinen Willen gesteuert und zu bestimmten Zwecken gebraucht.

Die augustinische Konzeption prägt wesentlich das Nachdenken über die Gefühle im Mittelalter. Die hochmittelalterliche Affektelehre steht allerdings unter neuen Vorzeichen: Durch die Hinwendung zur wissenschaftlichen Weltbeobachtung und die zunehmende Entfaltung der weltlichen Kultur der Höfe gilt die Welt nicht mehr einfach nur als Zeichen des Himmlichen, sondern gewinnt ihren Wert in sich selbst. Damit stellt sich die Frage nach der Würde der Gefühle, die der Mensch für das Irdische empfindet. Die Liebe als einer von vier Grundaffekten wird zum epochalen Thema: Sowohl systematisch-theologische Traktate wie auch Schriften mystischen Charakters behandeln den Aufstieg der liebenden Seele zu Gott. Ihn begleiten oft stürmische Gefühlsregungen der Seele, die reich ausgemalt und auch in ihren somatischen Folgen beschrieben werden. Die Gefühle des Menschen, die sich auf die irdischen Dinge bzw. Menschen beziehen (*affectio carnalis*), sind Ausgangspunkt dieser Aufstiegsbewegungen und bilden insofern die Voraussetzung. Zwar werden sie dabei überschritten, aber anders als bei Augustinus keiner völligen Neuordnung unterzogen. So erhalten sie ihren Wert nicht erst vermittelt durch die Gottesliebe. Bei Richard von St. Viktor etwa ist die eheliche Liebe für den Menschen gut und beglückend (vgl. *De gradibus violentiae caritatis* IV 18). Sie muss freilich von den rein

körperlichen Begierden gereinigt und so auf ein für den Menschen förderliches Maß reduziert werden. Und auch der Wert der *affectio carnalis* für die Gotteserkenntnis ist beträchtlich: Nach Bernhard von Clairvaux zieht sie das Herz hin zum menschengewordenen, leiblichen Christus (vgl. 20. Predigt zum Hohelied [20,6]). Erst durch das Zusammenwirken von irdischem und geistigem Streben wird die Gotteserkenntnis dem Ereignis der Menschwerdung gerecht. In diesem Streben erkennt der Mensch Gott nicht allein durch die Vernunft. Er erfährt Gott umfassend, emotional und auch mitunter vollkommen, letzteres allerdings höchstens in einzelnen Augenblicken (*unio mystica*). Nur bruchstückhaft kann er die Erkenntnis der Gottesbegegnung in begriffliches Wissen überführen. So erhält das Affektive gegenüber dem Kognitiven eine gleichwertige, wenn nicht übergeordnete Rolle. Dies bleibt nicht ohne Folgen für das Gottesbild: Gottes Zuwendung zum Menschen ist voller Gefühlsbewegungen. In allen Passionen der irdischen Liebe wird auch die Liebe Gottes voll Trunkenheit und Emotionalität beschrieben.

Gegenüber der augustinischen Tradition schränkt Thomas von Aquin die Bedeutung der Gefühle für den Willen wie für die Erkenntnis deutlich ein (vgl. STh I–II q. 22–48). Er rechnet sie zum Bereich der außervernünftigen, sinnlich-körperlichen Strebekräfte. Zwar wirken sie auf die Seele und den Willen ein, da die Seele als Form des Körpers mit diesem verbunden ist. Doch die der Seele eigene Kraft ist die Vernunft, die den Willen leitet und die Affekte beherrschen soll. Auf der anderen Seite bewirkt die in der aristotelischen Tradition nicht dualistisch gedachte Verbindung der Seele mit dem Körper eine positivere Bewertung der körperlichen Sinnlichkeit. Die sinnlichen Wahrnehmungen werden als Erkenntnisquellen höher geachtet. Sie vermitteln einen Eindruck der irdischen Dinge, die nun für sich selbst stehen und nicht mehr nur als Zeichen des Himmlischen von Bedeutung sind. Doch sind die Sinneseindrücke lediglich materielle Anregungen des geistigen Verstandes. Auch bei Thomas bleibt so der Gegensatz zwischen Körper und Geist, sinnlichem Empfinden und Vernunft erhalten.

Die Trennung von Verstand und Gefühl bestimmt den neuzeitlichen Rationalismus und findet in der Descart'schen Gegenüberstellung der *res extensa* und der *res cogitans* einen Höhepunkt (vgl. *Meditationes*; *Die Leidenschaften der Seele*). Gemäß den darauf gründenden Rationalitätsstandards verbannt auch die christliche Reflexion des Westens das Gefühl in die Bereiche des Subjektiven – in die Kategorien des als »Mystik« Bezeichneten, den Pietismus, die private Religiosität. Allerdings beeinflussen diese weniger »offiziellen« Linien immer wieder Strömungen, die einen Beitrag des Gefühls zur Erlangung von Wissen postulieren und darin Rationalismuskritik üben. So nimmt die Romantik das empfindende Erleben des Pie-

tismus auf und entwickelt ihre Gedanken vom Gefühl als Erkenntnisorgan des Absoluten. An der Wende zum 20. Jh. beziehen sich Philosophen, Naturwissenschaftler und Literaten auf die mittelalterliche Mystik und behaupten eine Erkenntnis durch Intuition. Verbunden sind diese Überlegungen mit der Frage, welche Medien dem Gefühl Ausdruck verleihen können. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf die poetische Sprache und überhaupt die Künste. Weit mehr als der vermeintlich objektiven begrifflichen Sprache wird den Künsten zugetraut, Gefühle wahrzunehmen, zum Ausdruck zu bringen und bei den Rezipienten hervorzurufen. Impulse für die Diskussion um den erkenntnistheoretischen Wert der Gefühle kommen nicht zuletzt aus der protestantischen Bibelhermeneutik, sofern sie das gefühlbetonte Moment im Verstehen der Heiligen Schriften bewahrt hat. Friedrich Schleiermacher stellt neben das philologische Erklären der Texte die Einfühlung (vgl. »Hermeneutik und Kritik«). In seinem Gefolge versucht Wilhelm Dilthey mit dem einführenden Verstehen eine Methodik der Geisteswissenschaften zu begründen. Gegenwärtig wird insbesondere in phänomenologischen, aber auch in sprachtheoretischen, sozialphilosophischen, kognitionspsychologischen oder feministischen Konzeptionen die Bedeutung des Gefühls für das intersubjektive Weltverstehen weitergedacht. Diese Ansätze bestreiten die Existenz einer gefühlentzogenen und leiblosen Vernunft und versuchen eine Entgegensetzung von Gefühlsurteil und Vernunfturteil zu überwinden.

Erst vereinzelt greift die systematische Theologie heute solche Überlegungen auf und besinnt sich dabei auch auf die eigenen (mystischen) Traditionen. Wo sie dies tut, vermag sie Spiritualität und religiöse Erfahrung nicht nur als Momente des Glaubensvollzugs, sondern auch der Glaubenserkenntnis zu rehabilitieren. Sie erschließt neue Quellen der Weltwahrnehmung, insbesondere der zeitgenössischen Kunst. Sie sucht neu nach einer Sprache für die affektiven Dimensionen der Offenbarung und bindet den Glauben an eine Haltung des Vertrauens, ohne dadurch ihren Anspruch auf Vernünftigkeit aufzugeben.

Literatur: C. Meier-Seethaler, Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München ³2001; M. Neri, *Gesù affetti e corporeità di dio. Il Cuore e la fede*, Assisi 2007; P. Sequeri, *Il dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (Bibliotheca di teologia contemporanea 85), Brescia ³2000; S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung* (ratio fidei 15), Regensburg 2002.

Mirja Kutzer