Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 74 (2018)
Heft: 2

Artikel: Gemischte Gefühle : praktisch-theologische Erkundungen
Autor: Bieler, Andrea
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877602

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Gemischte Gefühle.
Praktisch-theologische Erkundungen[1]

Ich nehme diese Antrittsvorlesung zum Anlass, um über ein für die Praktische Theologie zentrales Thema zu sprechen. Es soll um den Kosmos miteinander im Widerstreit liegender Gefühle gehen, die in den Stoff der Theologie und der religiösen Praxis imprägniert sind. Die Erkundung gemischter Gefühle ist ein Thema, das für die Theologie insgesamt von Bedeutung ist. Dies soll in einigen einleitenden Bemerkungen angedeutet werden. In einem zweiten Abschnitt werde ich dann die praktisch-theologische Situierung des Themas entfalten, um anschliessend auf eine phänomenologisch begründete Gefühlstheorie zuzusteuern. Da diese Vorlesung noch einmal einen Aufbruch markiert, wird sie zum Ende hin ins Ungewisse führen.

1. Der Gefühlskosmos und die christliche Religion

Drei Begründungszusammenhänge, die die Bedeutung des Themas für die Theologie insgesamt verdeutlichen, sollen in aller Kürze skizziert werden. Diese beziehen sich auf den Glaubensbegriff, auf die anthropopathische Gottesrede – also auf die biblische Rede von den Gefühlen Gottes – sowie auf die Tatsache, dass wir in allem, was wir tun, fühlende Wesen sind. Unser Sein-Zur-Welt vermittelt sich im Medium verschiedener Gefühlslagen. Dies trifft dann zwangsläufig auch auf die Religionspraxis zu.

In der Theologie wird der Glaube zum Gegenstand kritischer Reflexion. Die Glaubensthematik kann in dreifacher Unterscheidung entfaltet werden: nämlich in der doxastischen, der testimonalen und der personalen Dimension.[2]

1 Der folgende Beitrag stellt die leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Basel dar, die ich am 13. Dezember 2017 gehalten habe. Sie ist den Mentor_innen, Freund_innen sowie meinem Vater und meinen Geschwistern gewidmet, die mich auf meinem Weg als Theologin begleitet, unterstützt und herausgefordert haben und die inzwischen verstorben sind. Auf eigentümliche Weise sind sie weiterhin in meinen Gedanken und Gesprächen anwesend: Hannelore Erhart, Luise Schottroff, Delwin Brown, Doug Adams, Michael Mendiola, Pamela Sue Anderson, Benita Joswig sowie Dieter, Sabine und Wolfgang Bieler. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

2 Diese Unterscheidung hat Joachim von Soosten in einer Dialogvorlesung zum Thema

In der doxastischen Dimension wird dargelegt, wie der Glaube, dass Gott Gott ist, begründet werden kann. In der Reflexion der Gottheit Gottes wird das *Deum credere* entfaltet. In der testimonalen Dimension geht es um die Glaubwürdigkeit der Zeugnisse des Glaubens, die für die Religionspraxis fundamental sind. Menschen glauben, dass wahr ist, was Gott sagt, aufgrund der Zeugnisse des Glaubens. In der Theologie wird diese Denkbewegung, den Glauben der Zeug_innen zu glauben und darin das Zeugnis, das Gott von sich selbst gibt, kritisch rekonstruiert und auf die Relevanz für die Gegenwart hin befragt. Die Rekonstruktionsbemühung ist im *Deo credere* ausgedrückt.

Die personale Dimension verweist darauf, dass sich Glauben immer relational ausdrückt. Es geht also darum, dass Menschen an Gott glauben – *in Deum credere*. Der Glaube an Gott hat immer eine bestimmte affektive Färbung: z.B. kann er sich als Gott begehren im Verlangen, Sehnen und Sichhingeben zeigen oder im Gotteslob, das sich mit dem Lebensgefühl verbindet: Ich bin eine Beschenkte; ich weiss um den Gabecharakter des Lebens und verlasse mich auf den Geber. Dies kann eine Grundstimmung von Dankbarkeit auslösen.

Zumindest in den beiden letzten Dimensionen des Glaubens ist das Medium der Empfindungen oder der Gefühle implizit oder explizit präsent. Im Hinblick auf die testimonale Dimension des Glaubens sind Christ_innen auf das Studium der Schrift verwiesen. Wer die Bibel aufschlägt, kann schnell den Eindruck gewinnen, dass ohne die Thematisierung der Gefühle das Religionsprojekt blutleer bleibt. Dies gilt für die Rede von Gott ebenso wie für die Beschreibung der Darstellung göttlich-menschlicher Beziehungsverhältnisse.

Viele biblischen Texte sprechen von den Gefühlen Gottes. Die Berührbarkeit und Beweglichkeit Gottes wird in der anthropopathischen Gottesrede zum Ausdruck gebracht; sie ist ein wichtiges Thema in den biblischen Zeugnissen, mit denen im Gottesdienst, in der Predigt und in der Seelsorge umgegangen wird.

In der Hebräischen Bibel wird auf vielfache Weise ganz menschlich von Gott gesprochen: Gott kündigt an, zu weinen und hat ein klagendes Herz (Jes 16,9-11), Gott kann Reuegefühle zeigen (Jon 3,10) und immer wieder entflammt sein Zorn.

Während die Beschreibung der Empfindungen, die unmittelbar mit dem Leib verbunden sind, wie z. B. Hunger, Sättigung, Müdigkeit und Schwäche

Gemischte Gefühle an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel im Wintersemester 2014/15 vorgeschlagen.

kaum in Bezug auf JHWH vorkommen, gibt es doch ein relativ breites Spektrum an Gefühlen, die Gott und die Menschen in ähnlichem Ausmass teilen.[3] Hierzu gehören sowohl positiv als auch negativ konnotierte Gefühle, wie das Interesse, der Widerwille, die Verachtung, der Ekel, die Reue, die Liebe, die Eifersucht und das Wohlgefallen. Der Zorn und das Mitleid Gottes werden dabei besonders häufig genannt. Am intensivsten wird von den Gefühlen Gottes in den Psalmen, bei den Propheten Jesaja, Jeremia und im Deuteronomium gesprochen, wobei der Sprechakt der Rede und nicht die Narration die dominante Form ist.

Die Rede von den Gefühlen Gottes vermittelt darin weniger die Schilderung von in sich ruhenden göttlichen Eigenschaften, sondern sie beschreibt ein dynamisches Beziehungsgeschehen, in dem Gott mit seinem Gegenüber – meistens Israel – ringt. Dieses Ringen wird beispielsweise introspektiv in Hos 11,1-9 als Auseinandersetzung Gottes mit seinen eigenen Gefühlen – und hier insbesondere mit enttäuschten Liebesgefühlen und der Selbstbegrenzung des lodernden Zorns – beschrieben.[4] Im Bild des sich sträubenden Herzens zeigt sich das literarische Zeugnis von den Ambivalenzen der göttlichen Gefühlswelt. Gemischte Gefühle werden portraitiert, nicht im Modus der Willkür, sondern als Prozess göttlicher Selbstvergewisserung. Dabei ist insbesondere das Gefühl der Reue Gottes in die Beschreibung der Reziprozität des Gott-Mensch-Verhältnisses eingebunden.[5]

Besonders eindrücklich ist die Beschreibung des Mitleids, das ganz und gar dem imaginierten Körper JHWHs anhaftet, und von dort in die Welt ausstrahlt.[6] Dieses Mitleid ist in seinen Eingeweiden situiert. So wird beispielswei-

3 Vgl. zum Folgenden M. Köhlmoos: «Denn ich, JHWH, bin ein eifersüchtiger Gott». Gottes Gefühle im Alten Testament, in: A. Wagner (Hg.), Göttliche Körper – Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?, OBO, Bd.270, Göttingen/Fribourg 2014, 191-218; 193-195.

4 Hos 11,8f.: «Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich ausliefern, Israel? Wie könnte ich dich preisgeben wie Adma, wie dich behandeln wie Zebojim? Mein Herz sträubt sich, all mein Mitleid ist erregt. Meinem glühenden Zorn werde ich nicht freien Lauf lassen, Efraim werde ich nicht noch einmal vernichten, denn ich bin Gott und nicht irgendwer, heilig in deiner Mitte, und ich werde in keine Stadt eindringen.»

5 Vgl. z.B. Mk 6,34 oder Mk 1,41.

6 Interessant ist auch wahrzunehmen, welche Gefühle im Hinblick auf JHWH keine Erwähnung finden und nicht mit ihm in Verbindung gebracht werden. So sind beispielsweise Furcht, Schuld- und Schamgefühle weder implizit noch explizit mit JHWH verbunden.

se in der Gottesrede in Jer 31,20 die Vorstellung des vom Mitleid ergriffenen Gottes im Bild von den rumorenden Eingeweiden evoziert, die Gottes Erbarmen stimulieren; in der Darstellung des affizierten Leibes werden die inneren Regungen JHWHs ausgemalt.[7]

Im Neuen Testament findet in ganz ähnlicher Weise das leiblich situierte Mitleid seinen Ausdruck in den Geschichten, die davon berichten, dass es Jesus «jammerte» (*splanchnizomai*) als er mit der Not der Menschen konfrontiert wird.[8] Die Evangelien schildern, wie Jesus berührt wird vom Hunger und der Krankheit derer, die ihm begegnen; diese Affizierung geschieht vor allem rationalen Abwägen und der Formulierung moralischer Verpflichtung. Im Markusevangelium erscheint sie als die unmittelbare Response auf den Anspruch eines anderen: z.B. in der direkten Herausforderung und dem Machtzuspruch durch den Leprakranken: «Wenn du willst, kannst du mich rein machen.» (Mk 1,40) In der Erzählung von der Brotvermehrung ist es die Wahrnehmung der Verlorenheit und des Hungers der Menge, von der Jesus affiziert wird.

Der jüdische Gelehrte Abraham Joshua Heschel spricht vor dem Hintergrund des biblischen Befundes davon, dass Gott in einem empfindungsvollen Verhältnis zur Welt steht, «daß Gott nicht bloß gebietet und Gehorsam fordert, sondern auch bewegt und betroffen wird; daß er die Welt erlebt und nicht eindruckslos regiert. Er nimmt alles, was in der Geschichte vorgeht, innerlich und empfindend auf. Die Geschehnisse und Handlungen erregen in ihm Freude oder Leid, Wohlgefallen oder Mißfallen.»[9]

Heschel beschreibt das Pathos Gottes als intentional und transitiv, als eine Verhältnisqualität, die nicht auf sich selbst, sondern auf den Menschen bezo-

Gefühle, die eher mit dem Menschen in Verbindung gebracht werden, sind die Freude, das Begehren, die Hoffnung und der Hass. Dagegen lässt sich Gott jedoch von Gefühlen des Mitleids, des Erbarmens, der Liebe, des Zorns und der Reue bewegen.

7 Jer 31,20: «Ist mir Efraim ein teurer Sohn, ist er ein Kind, an dem man Freude hat? Denn so oft ich gegen ihn rede - immer wieder muss ich an ihn denken! Darum ist mein Innerstes seinetwegen in Unruhe, ich muss mich seiner erbarmen! Spruch des HERRN.»

8 Der griechische Terminus, der hier oftmals verwendet wird, ist *splanchnizomai*. Das Verb ist abgeleitet vom Nomen *ta splanchna*, die auch die Eingeweide bezeichnen, in denen man den Sitz der Gefühle vermutete. Diese Vorstellung ist vielfach im Kontext von Wundergeschichten zu finden, z.B. in der Geschichte von der Speisung der 5000 in Mk 6,34, in der Geschichte von der Blindenheilung in Mt 20,34 oder in der Heilung eines Leprakranken in Mk 1,41.

9 A.J. Heschel: Die Prophetie, Krakau 1936, 81.

gen ist: «Es [das Pathos] drückt nicht einen absoluten Ichgehalt, sondern einen Beziehungsgehalt, eine Relationsgegebenheit, ein Verhalten zu den Menschen aus. Seine Struktur ist nicht ein Sichselbstfühlen, das nach der Ichsphäre tendiert; es richtet sich vielmehr auf ein Gegenständliches, auf ein Anderes.»[10]

In der Geschichte der christlichen Theologie haben nicht wenige Denker_innen ihren Widerspruch gegen diese Form der Gottesrede artikuliert: Missachtet diese allzu menschliche Gefühlsrede nicht die fundamentale Differenz zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf? Verletzt diese Rede nicht die radikale Andersheit Gottes? Sind das nicht alles nur Projektionen, die einem aufgeklärten Glauben nicht standhalten? Liegt in der Rede von den Leidenschaften Gottes vielleicht doch auch die religiöse Legitimierung der Gewalt begründet?

Es gibt machtvolle Gegenstimmen innerhalb der christlichen Theologie, die diese legitimen Fragen immer wieder artikuliert haben und die Vorstellung einer auf Reziprozität beruhenden Affizierbarkeit Gottes infrage gestellt haben. Entsprechend wurde beispielsweise auf die aristotelische Tradition vom unbewegten Beweger oder die stoische Philosophie, die die Apatheia als göttliche Gefühlsunempfindlichkeit proklamiert, rekurriert. Dies gilt auch für viele theologische Entwürfe der Reformationszeit und des 19. Jahrhunderts, die der Bedeutung des Gefühls in der gelebten Religion einen hohen Stellenwert einräumen, zugleich aber von der regungslosen Liebe und nicht affizierbaren Güte Gottes sprechen.[11]

Im 19. Jahrhundert waren es Theologen und Religionstheoretiker wie Friedrich D.E. Schleiermacher, Rudolf Otto und William James, die die Gefühlsthematik im Zentrum der Religion situiert haben. Schleiermacher wandte sich sowohl gegen die Gleichsetzung von Metaphysik und Religion als auch gegen die Identifikation von Religion und Moral. In seinen Reden über die Religion charakterisiert Schleiermacher die Religion als eine anthropologische Gegebenheit sui generis. «Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern

10 Ebd., 132f. Nach Heschel ist das Pathos Gottes, das sich auch im Zorn und in der Eifersucht ausdrücken kann, jedoch keineswegs in Willkür, sondern vielmehr in Liebe und Gerechtigkeit gegründet. Insbesondere die sittliche Gerechtigkeit versteht Heschel als «Grundzug des Gottescharakters» (36). «Pathos und Ethos führen keine antinomische Koexistenz, sondern gehen ineinander über.» (37) Folglich zeigt sich auch das göttliche Ethos durch intime und emotional-aktive Teilnahme.

11 Dies ist ein weites theologiegeschichtliches Feld, dessen Konturen hier nur angedeutet werden können.

Anschauung und Gefühl»[12] so lautet die berühmte Formel. In seiner Glaubenslehre qualifiziert er dieses Gefühl als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl: «Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, dass wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewusst sind, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind.»[13] In der Gleichsetzung des menschlichen Gottesbewusstseins mit dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit geht es um eine gefühlsbestimmte Wahrnehmung, die Gefühl, Deutung und Reflexion miteinander verbindet.

«In Schleiermachers Konzeption des Zusammenhangs von Gefühl und Religion lassen sich drei Komponenten unterscheiden: eine Gefühlskomponente (Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit), eine mit dieser Komponente schon verschränkte Deutungs- bzw. Reflexionskomponente (Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit und Endlichkeit), eine auf die Sprache der Tradition rekurrierende Deutungskomponente (Gott). Die Konzeption beinhaltet schon spätere Konzeptualisierungen von religiöser Erfahrung als Synthese von Erleben und Deutung (...) und verweist auch schon auf die für den Zusammenhang von Gefühl und Religion zentrale und noch weiter klärungsbedürftige Fragestellung: nämlich auf die Frage nach einer angemessenen theoretischen Beschreibung des Verhältnisses von Emotion und Kognition, Erleben und Deuten, Gefühl und Interpretation im Kontext religiöser Erfahrung.»[14]

Schleiermacher greift somit bereits einen Sachverhalt auf, der auch in den emotionstheoretischen Debatten des 20. und 21. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle spielen wird. Doch dazu gleich noch mehr.

Ich breche die kursorische Situierung der Gefühlsthematik innerhalb der Theologie ab, um mich der Verortung des Themas in der Praktischen Theologie zuzuwenden.

12 F.D.E. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969, 35.

13 F.D.E. Schleiermacher: Der christliche Glaube (1830). Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, aufgrund der zweiten Auflage neu herausgegeben von M. Redeker, Berlin 1960, 23.

14 J. Hermann: Gefühl und Religion. Anmerkungen zur Aktualität eines zu wenig beachteten Zusammenhangs, in: *tà katoptrizómena*. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik (70) 2011, in: https://www.theomag.de/70/jh22.htm (abgerufen am 13.4.2018).

Dabei möchte ich auf vier Aspekte zusteuern: das religiöse Deutungshandeln, die Gefühlsarbeit in der Seelsorge, die religionsaffinen Phänomene und auf den Zusammenhang von Gefühl und Ritual.

2. Gemischte Gefühle als Thema der Praktischen Theologie

In der Praktischen Theologie wird die gelebte Religion von Menschen multiperspektivisch erkundet. Es geht um die Erforschung des religiösen Deutungshandelns von Individuen und Kollektiven. Hier werden religiöse Selbstverständigungsprozesse untersucht, in denen Identitäts-, Sinn- und Kontingenzthematiken bearbeitet werden. In den religiösen Sinndeutungsbemühungen geht es dabei immer auch um die narrative Repräsentation von expressiven und subtilen Gefühlslagen, die das Empfinden, die Weltdeutung, das Wünschen und Handeln von Menschen zum Ausdruck bringen.

Die Seelsorgetheorie befasst sich darüber hinaus auch mit der Reflexion der unmittelbaren Gefühlsarbeit, die in der Seelsorge geschieht. Menschen suchen Seelsorger_innen auf, wenn sie Trauer oder Wut über einen Verlust verspüren, wenn sie von Dankbarkeit und Freude erfüllt sind, z.B. über die Geburt eines Kindes und sich zugleich unter die Freude auch die Sorge um das Neugeborene mischt. Menschen suchen Seelsorger_innen auf, wenn sie aufgrund einer Krebsdiagnose zwischen Angst und Hoffnung hin und hergerissen sind. «Allein schon aufgrund der Tatsache, dass Seelsorge eine Arbeit mit und in Beziehungen ist, kann sich Seelsorge *nur in, mit und unter der Wirkung von Gefühlen* ereignen und ist so verstanden immer Gefühlsarbeit.»[15] Dabei treten Gefühle eher selten in Reinform auf, sondern oft in Mischungsverhältnissen: Die Trauer vermischt sich mit Erleichterung, Weinen mit Lachen, die Freude mit der Sorge, die Angst mit der Hoffnung.

In der Seelsorgepraxis geht es entsprechend um zwei Dimensionen der Gefühlsarbeit: um das Einüben eines empathischen Verhaltens insbesondere inmitten ambivalenter Gefühlslagen und um die Kunst des Unterscheidens, die einen selbstreflexiven Umgang mit den eigenen Gefühlslagen ermöglicht. Eine empathische Grundhaltung ermöglicht der Seelsorgerin sowohl die kognitiven als

15 W. Engemann: Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen, in: Wege zum Menschen 61 (2009), H. 3, 271-286, (273). Vgl. weiter ders.: Die emotionale Dimension des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge, in: WzM 61 (2009), H. 3, 287-299.

auch die emotional bestimmten Erlebnisinhalte, die sie beim Gegenüber wahrnimmt, zu verbalisieren. Dabei kann es in zugespitzten Krisensituationen um das Einüben einer pathischen Zeugenschaft gehen. Darunter verstehe ich eine Präsenz, die sich in der mitfühlenden Anteilnahme an der Gefühlslage der Ratsuchenden zeigt und die sich bewusst dem Problemlösungsmodus verwehrt.[16]

Wenn es allerdings um die Thematisierung von Schuldgefühlen geht, kann der kritische Umgang mit dieser Gefühlslage angefragt sein, in der Seelsorge Suchende in der Kunst des Unterscheidens unterstützt werden. Am Beispiel der Schuldgefühle möchte ich kurz aufzeigen, worum es bei der Kunst des Unterscheidens geht. Vier Formen des Schuldempfindens lassen sich unterscheiden.[17]

An erster Stelle seien Schuldempfindungen genannt, die durch die Verletzung einer Norm ausgelöst werden können. «Sie entstehen, wenn ein Mensch eine für ihn geltende, im *Über-Ich* verankerte, Norm (im Handeln oder Denken) übertritt. Voraussetzung dafür, dass ein Mensch diese Art von Schuldgefühlen empfinden kann, ist, dass er gesellschaftlich geltende Normen internalisiert hat und so zwischen ‹gut› und ‹böse›, ‹richtig› und ‹falsch› unterscheiden kann. Charakteristisch für die Betroffenen ist der Konflikt zwischen individuellen Wünschen und Bedürfnissen einerseits und gesellschaftlich geltenden Normen und Wertvorstellungen andererseits.»[18]

Darüber hinaus gibt es Schuldempfindungen, die sich auf das eigene Selbstbild beziehen. Diese entstehen, wenn Menschen erleben, dass sie hinter ihren Idealvorstellungen von sich selbst zurückbleiben, z.B. im Hinblick auf das eigene Verhalten und die Leistungserwartungen. Dann kann ein vages Gefühl, versagt zu haben, das Lebensgefühl prägen und Menschen in ihrem Selbstwertgefühl verunsichern, so dass sie mit dem ständigen Defizit ringen, mehr sein zu müssen, um Anerkennung zu finden.

Zuzeiten ringen Menschen mit aussengeleiteten Schuldempfindungen, «die sich auf die Angst beziehen, durch das eigene Verhalten die Beziehung zu ei-

16 Für die pathische Zeugenschaft ist es auch notwendig, dass die professionelle Kontrolle der eigenen Gefühle der Seelsorgenden eingeübt wird.

17 Im Folgenden greife ich Unterscheidungen auf, die Ronja Rentz in ihrer Dissertation herausgearbeitet hat. Vgl. dies.: Schuld in der Seelsorge. Historische Perspektiven und gegenwärtige Praxis, Praktische Theologie heute, Bd.143, Stuttgart 2016.

18 Ebd., 357f.

nem Anderen gefährdet oder gar zerstört zu haben, aus der Gemeinschaft mit ihm bzw. aus einem weiteren Beziehungsnetz ausgeschlossen zu werden und die Anerkennung der Mitmenschen zu verlieren. Charakteristisch für dieses Schuldgefühl ist der Blick auf die Anderen, die bange Frage: Wie reagieren sie auf mich? Wie werde ich jetzt von ihnen gesehen?»[19]

Schliesslich gibt es die empathischen Schuldempfindungen, die aus der Einfühlung in das Leid eines anderen Menschen resultieren, das durch das eigene Verhalten verursacht worden ist. Diese Form des Schuldempfindens zeichnet sich dadurch aus, dass Betroffene versuchen, das Leid der verletzten oder geschädigten Personen nachzuempfinden, die eigene Verantwortung zu benennen und verschiedene Formen der Reparation anzustreben. Empathische Schuldempfindungen werden jedoch oftmals unterdrückt. Sich einzugestehen, das Leid eines anderen Menschen oder einer anderen Gruppe mit verursacht oder zumindest nicht verhindert zu haben, ist ein schwieriges Unterfangen. Dies gilt nicht nur in individueller, sondern auch in kollektiver Hinsicht. Abwehr von Verantwortungsübernahme, Selbstviktimisierung oder die Inszenierung kollektiven Nichtwissens bzw. Vergessens stellen einige der Abwehrstrategien dar, die ein empathisches Schulderleben erst gar nicht aufkommen lassen. Man denke hier z.B. an die Nachkriegsgeneration in Deutschland oder an die Mehrheit der weissen Bevölkerung in Südafrika, die das Ende der Apartheid erlebt hat.

Diese vier Formen von Schuldgefühlen können unterschieden werden. Sie zeigen sich als gelebte Phänomene häufig auch in Mischungsverhältnissen. So beschreibt ein Mann in einem Seelsorgegespräch, dass bei einem Verkehrsunfall, in den er verwickelt war, ein 14-jähriger Junge zu Tode gekommen war. Obwohl das Gericht seine Unschuld festgestellt hatte, plagten ihn Schuldgefühle und zwar sowohl auf der Ebene der empathischen Schuldempfindungen gegenüber den Eltern des toten Jungen als auch auf der Ebene der aussengeleiteten Schuldgefühle. Er war die ganze Zeit damit beschäftigt, sich zu fragen, wie wohl seine Freund_innen ihn wahrnehmen und was sie nun von ihm halten.

Die Kunst des Unterscheidens in der Seelsorge besteht entsprechend darin, Menschen im Gespräch dazu zu verhelfen, selbst zu artikulieren, was sie mei-

19 Ebd., 357.

nen, wenn sie von Schuldgefühlen sprechen und selbst zu evaluieren, inwiefern diese angemessen bzw. realistisch sind oder nicht.

Neben der Seelsorge kommt in der Praktischen Theologie die kollektive religiöse Praxis in den Blick, z.B. im rituellen Handeln der Kirche. Hier wird sozusagen die Oberfläche der Religionspraxis erforscht, wie sie sich von ihrer performativen Seite zeigt. Hier geht es um die Wahrnehmung und das Verstehen der verschiedenen Gefühlsdimensionen rituellen Handelns. Zwei möchte ich hervorheben: die Stimmungen und die ästhetischen Gefühle.

Unter ästhetischen Gefühlen werden diejenigen Gefühle gefasst, die sich beispielsweise beim Hören eines Musikstückes oder beim Singen eines Chorales im Gottesdienst einstellen. Sie beschränken sich dabei nicht nur auf Wohlgefallen und Begeisterung, sondern können als gemischte, bittersüsse und auch als negative Gefühle erlebt werden. Nicht selten tragen allerdings negative Gefühlskomponenten zu einem insgesamt als schön empfundenen Erlebnis bei.[20]

Zuzeiten erfüllen ästhetische Gefühle im Gottesdienst die Funktion einer Amplifikation. Gefühle, die trauernde Menschen bereits in den Gottesdienst mitbringen, werden bei der Rezitation eines Psalms intensiviert. So vermag vielleicht die Rezitation von Psalm 69 in einer Trauerfeier dem rohen Schmerz der Hinterbliebenen einen Ausdruck zu verleihen, der in der Öffentlichkeit nicht unmittelbar zur Sprache gebracht werden kann. In Psalm 69 wird das leibliche Empfinden von Bedrängnis und Bodenlosigkeit in eindringlicher Weise zur Sprache gebracht: «Hilf mir, Gott, das Wasser steht mir bis zum Hals. Ich bin versunken in tiefem Schlamm, wo kein Grund ist.» (Ps 69,2-3a).[21]

Stimmungen breiten sich in diffuser Weise als Befinden bei einzelnen Personen aus. Sie zeigen sich in ihrer räumlichen Ausdehnung als Atmosphären, von denen Gruppen von Menschen, z.B. eine Gottesdienstgemeinde, ergriffen

20 Der Begriff des ästhetischen Gefühls wurde von Kant eingeführt, der zwischen moralischen und ästhetischen Gefühlen unterschied. Im Anschluss an Kant wurde das Konzept verschiedentlich modifiziert. Die Frage, wie ästhetische Gefühle entstehen, ist noch nicht hinreichend erforscht. Dieser Fragestellung widmet sich das Forschungsprojekt des Max-Planck-Instituts für empirische Ästhetik, vgl.: https://www.aesthetics.mpg.de (abgerufen am 14.3. 2018).

21 Ps 69,2-4: «Hilf mir, Gott, das Wasser steht mir bis zum Hals. Ich bin versunken in tiefem Schlamm, wo kein Grund ist. In Wassertiefen bin ich geraten, und die Flut reisst mich fort. Ich bin erschöpft von meinem Rufen, meine Kehle brennt, meine Augen ermatten, da ich harre auf meinen Gott.»

werden. Als tragender Grund für das eigene Befinden können sie auch Raum für emotionale Dissonanzen bieten.

So wird beispielsweise im Advent in vielen christlichen Gottesdiensten das rituell situierte Warten auf den Messias, auf die Geburt des Gotteskindes, in eine gewisse Stimmung gehüllt sein: ein Warten in der Dunkelheit, in der Ungewissheit aber auf Hoffnung hin. Diese Stimmung kulminiert dann im Weihnachtsfest im Fest der Freude als masslosem Flusserleben in der Erfahrung von Licht, Liebe, Erfüllung und Befriedung. Dieses Flusserleben ist eingelassen in den Gabentausch, der sich jenseits von Akkumulation und Kalkulation abspielt.

Wenn es gut geht, werden diese Stimmungen in der Weise, wie Christ_innen den Advent und das Weihnachtsfest begehen, hervorgebracht, wenn die Gemeinde beispielsweise gemeinsam singt: «Ich steh an Deiner Krippe hier, oh Jesu Du mein Leben.»[22] Und zwar deshalb, weil propositional das Zeugnis von Weihnachten genau darauf abzielt: auf das freudige, in Licht getauchte Vertrauen in die göttliche Macht, die in der Geburt des höchst verletzlichen Christuskindes zum Vorschein kommt.

Wir wissen aber auch, dass diese Stimmungen manchmal schmerzvolle Dissonanzen bei einzelnen Teilnehmenden produzieren, wenn die freudige Stimmung auf das individuelle Gefühl von Einsamkeit trifft oder wenn die Botschaft *Friede auf Erden* in krasser Diskrepanz zu den politischen Nachrichten steht, die wir empfangen.

Interessanterweise ist diese Dynamik der gemischten Gefühle m.E. in den biblischen Texten selbst präsent. Im Matthäusevangelium wird von den sogenannten Weisen aus dem Morgenland erzählt, die Geschenke bringen, um dem Neugeborenen zu huldigen. Diese Szene ist aber schon eingelassen in die Schatten, die die Pläne des Königs Herodes vorauswerfen, nämlich den drohenden Kindermord, eine Gefahr, die das neugeborene Gotteskind gleich zu Beginn seines Lebens in ein Flüchtlingskind verwandelt (Mt 2,1-16). Das Weihnachtsfest und sein Nachhall gewinnt seine spannungsvolle Dynamik im Horizont der gemischten Gefühle; dieser Horizont stellt für die Weihnachtspredigt eine produktive Herausforderung dar. Diese Dynamik speist sich aus den biblischen Texten und der Botschaft vom Frieden in einer gewaltvollen Welt, die im Weihnachtsgottesdienst ihren Ort hat.

22 Reformiertes Gesangbuch, Basel/Zürich 1998, Nr. 402.

Neben den ritualwissenschaftlichen und homiletischen Fragestellungen, die sich an die Gefühlsthematik binden, beschäftigt sich die Praktische Theologie in kulturhermeneutischer Perspektive mit der Frage, inwiefern Religion jenseits ihrer institutionellen Verfasstheit in kulturellen Prozessen wirksam ist. In kulturhermeneutischer Perspektive wird dann beispielsweise die Frage bearbeitet, wie die grossen Mythen der jüdisch-christlichen Tradition, die von der Verwandlung der Gewalt, von Erlösung und Neuschöpfung erzählen, in verwandelter Form an anderen Orten implizit oder explizit wirksam sind. Diese Forschungen führen ins Kino, in die Literatur oder auf den Fussballplatz. Aber auch die religiöse Grundierung politischer Konflikte kann hier in den Blick kommen. Hier werden dann medienwissenschaftliche Forschungen interessant, die beispielsweise die Gefühlsmaschinerie analysieren, die bei der Rezeption von Kinofilmen in Gang gesetzt wird.[23]

In allen drei Orientierungen der Praktische Theologie, also im Hinblick auf die Subjektorientierung in der Seelsorge, die rituelle Gestalt kirchlichen Handelns sowie die religionsaffinen Phänomene in der Popkultur bzw. im Raum des Politischen, ist die Gefühlsthematik auf unterschiedliche Weise virulent.

Inzwischen sollte deutlich geworden sein, dass sich die Praktische Theologie nicht allein an Paradigmen der Textdeutung ausrichten kann, sondern Phänomene wie die leibliche Situiertheit der Gefühle, ihre ästhetische Dimension sowie das Raum- und Stimmungserleben als Medien in den Blick nehmen muss, durch die hindurch religiöses Erleben und seine Deutung ihre jeweilige Gestalt gewinnen.

Im Anschluss an diesen kursorischen Überblick über die Verortung des Gefühlsthemas in den unterschiedlichen Feldern der Praktischen Theologie wird es Zeit, den Begriff des Gefühls näher zu bestimmen, um zu genaueren Phänomenbeschreibungen zu gelangen.

3. Oszillierende Gefühlswelten: Phänomenologische Unterscheidungen

Im Folgenden soll der Begriff des Gefühls als Sammelbegriff für das gesamte affektive Feld gebraucht werden: also für Empfindungen, Stimmungen und Emotionen. Stimmungen haben keine eindeutige intentionale Ausrichtung und haben entsprechend einen eher diffusen Weltbezug. Oftmals sind sie länger

23 Vgl. z.B. D. Zillmann: Cinematic Creation of Emotion, in: J.D. Anderson / B. Fisher (Hg.): Moving Image Theory: Ecological Considerations, Carbondale 2004.

andauernd als Gefühle. Sie färben die Weltwahrnehmung in ihrer Ganzheit. So sprechen wir beispielsweise von einer düsteren oder einer freudigen Stimmung. Empfindungen sind Gefühle, die am Körper haften, wie z.B. der Schmerz, die Lust und das Kälteempfinden. Emotionen sind Gefühle, die auf ein Objekt bezogen sind und die eine Weltwahrnehmung und ein Werturteil implizieren. Der Ekel, der Neid, das Schuldgefühl sind Emotionen, die einen vitalen Objektbezug aufweisen. Am Beispiel des Schuldgefühls habe ich bereits versucht, verschiedene Objektbezüge aufzuzeigen. Im heuristischen Interesse ist es hilfreich, Stimmungen, Empfindungen und Emotionen zu unterscheiden, um dann die unterschiedlichen Konstellationen und die dynamischen Mischungsverhältnisse, in denen diese Aspekte ineinandergreifen und aufeinander einwirken, genauer beschreiben zu können.

Darüber hinaus werden in den Gefühlstheorien nicht nur die soeben dargestellten Gefühle beschrieben, sondern auch Haltungen und Dispositionen unter die Lupe genommen.[24] Ein Beispiel: Die Seelsorgerin, die sowohl an ihrer Empathiefähigkeit als auch an ihrer Differenzsensibilität arbeitet, erwirbt sich eine bestimmte Gesprächs*haltung,* die für ihre Professionalität unabdingbar ist. So wird sie es beispielsweise unterlassen, zu betonen, bestimmte Dinge auch schon so oder so ähnlich erfahren zu haben. Ein Verfassungsrichter hingegen sollte m.E. eine gewisse Apatheia-*Haltung* kultivieren, eine Art Coolness, und sich nicht von populistischen Aufwallungen bewegen lassen, sondern in einer ruhigen Beharrlichkeit auf die Bedeutung der Verfassung, der Gewaltenteilung, und die rechtsstaatlichen Mechanismen, mit denen politische Konflikte bearbeitet werden, etc. hinweisen.

Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass sich die Emotionsforschung in den vergangenen Jahrzehnten zu einem transdisziplinären Feld entwickelt hat, in dem sich sowohl die Sozial- und die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften engagieren. Dieses Feld umfasst ein weites Spektrum an Theorien. Auf der einen Seite stehen die kognitivistischen Ansätze, die Gefühle vorrangig als Akte der Einschätzung oder Bewertung einer bestimmten Situation verstehen. Ein Gefühl ist dementsprechend ein Zusammenwirken von Überzeugung und Wunsch, oder *belief* und *desire*. Entsprechend würde gelten:

24 Vgl. im Hinblick auf die Differenzierungen H. Hastedt: Gefühle. Philosophische Bemerkungen, Stuttgart 2009, 11-25, sowie Chr. Demmerling / H. Landweer: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart/ Weimar 2007, 1-34.

Weil ich glaube oder urteile, dass Gott sich wie eine sorgende Mutter den Menschen zuwendet, fühle ich mich geborgen.

Das Verhältnis von Kognition und Emotion wird innerhalb des Forschungsspektrums in zwei entgegengesetzten Richtungen bestimmt: Die Vernunft kann auf die Gefühle einwirken oder umgekehrt: Gefühle haben einen Einfluss auf die Rationalität. Diese Verhältnisbestimmung kann in einer schwachen oder einer starken These vorgetragen werden. In der schwachen Version wird behauptet: Mit rationalen Mitteln kann auf Gefühle eingewirkt werden; hier geht es um potentielle Einflussnahme. Die starke These lautet: Rationales Handeln bringt gewünschte Gefühle hervor und unterbindet unerwünschte; in diesem Fall wird die faktische Wirkung postuliert.[25] Das leiblich-körperliche Erleben wird in diesem Konzept dann eher als Randphänomen eingestuft.

Am anderen Ende des Spektrums stehen die Theorien, die sich auf die körperliche Dimension des Fühlens fokussieren. Eine klassische Position in diesem Sinne hat William James bereits im 19. Jahrhundert formuliert: Wir zittern nicht, weil wir uns vor einem Löwen fürchten. Stattdessen gilt: Wir zittern, und das ist es, was wir als unsere Furcht erleben.[26] Emotionen in diesem Sinne verstanden sind nichts anderes als Empfindungen von physischen Veränderungen. Problematisch an dieser Theorie des Fühlens ist, dass sie keine Differenzierung hinsichtlich der Objekte zulässt (z.B. Schlange oder Löwe). Auch fehlt die nötige Differenzierung zwischen Empfindungen als Körperphänomenen, wie etwa dem Erröten bei der Scham und dem leibeigenen Spüren, das sich in der Bewegungssuggestion: ich möchte im Erdboden versinken, oder zusammenschrumpfen, oder unsichtbar werden, zeigt.

Für die Praktische Theologie ist nun das Gespräch mit verschiedenen Strömungen der Phänomenologie interessant, in denen versucht wird, die Kompatibilität beider Dimensionen, also der leiblichen und der kognitiven, zu beschreiben. Wird nur ein Aspekt in den Vordergrund gerückt, entsteht eine Form von Reduktionismus, die den Gefühlsphänomenen im Feld gelebter Religion nicht gerecht wird.

Entsprechend wird in diesen Ansätzen von leiblichen Intentionen, gefühlten Evaluationen, affektiver Wahrnehmung oder affektiver Intentionalität gesprochen.

25 Demmerling / Landweer: Philosophie der Gefühle (Anm. 24), 11.
26 W. James: What is an Emotion?, in: Mind 9 (1884), 188-205.

Im Folgenden möchte ich einen Ausschnitt aus einer phänomenologischen Theorie vorstellen, die die leibliche Verankerung von Emotionen zu beschreiben versucht.

Der Philosoph und Psychiater Thomas Fuchs schlägt in seinem Ansatz vor, Emotionen unter den Aspekten der affektiven Intentionalität, der leiblichen Resonanz sowie ihrer Handlungstendenz zu betrachten.[27]

Gefühle beinhalten eine *affektive Intentionalität*, d.h. sie beziehen sich auf Ereignisse, Objekte oder Personen. Entsprechend sind sie als affektive Response auf verschiedene, als bedeutungsvoll erfahrene Ereignisse, Personen oder Dinge zu verstehen. Diese Antworten sind körperlich situiert und stellen Wahrnehmungen von Qualitäten oder Relevanzen einer Situation dar. Personen oder Situationen erscheinen uns als kühl oder warm, freundlich oder bedrohlich. Diese Wahrnehmung schliesst eine gewisse Evaluation ein, darf jedoch nicht im Sinne reiner Kognition oder propositionaler Überzeugungen verstanden werden, schliesslich sind wir in Emotionen immer selbst betroffen. In der affektiven Intentionalität entfaltet sich sowohl ein Welt- als auch ein Selbstbezug: nämlich etwas zu fühlen und sich selbst zu fühlen.

Emotionen haben eine leibliche Resonanz; der Leib kann entsprechend als höchst sensibler Resonanzkörper verstanden werden. So kann man beispielsweise «Trauer als eine Spannung um die Augen empfinden, als eine Tendenz zu weinen, als einen Kloß in der Kehle, eine Beengung in der Brust, einen Krampf im Bauch, oder auch generalisiert als eine sinkende Tendenz oder eine schmerzliche Welle, die sich über den ganzen Körper ausbreitet.»[28]

Fuchs unterscheidet hinsichtlich der leiblichen Resonanz zwei Komponenten: die zentripetale oder affektive Komponente sowie die zentrifugale oder emotive Komponente. Die affektive Komponente bezieht sich darauf, dass man von einem Ereignis bewegt oder berührt wird. Diese Affektion ist immer leiblich vermittelt. Die emotive Komponente beschreibt die Handlungstendenz, die der Emotion innewohnt. Gefühle beinhalten entsprechend immer eine Feedbackschleife zwischen Affektion und Emotion.[29]

27 Vgl. Th. Fuchs: Verkörperte Emotionen – Wie Gefühl und Leib zusammenhängen, in: Psychologische Medizin 25 (2014), H. 1, 13-20. Die folgenden Ausführungen beziehen sich massgeblich auf Fuchs' Ansatz.

28 Ebd., 15.

29 Vgl. ebd., 16.

Leibempfindungen werden so zum Medium der affektiven Intentionalität; dabei kann sich das emotionale Erleben verstärken. So kann das Leibempfinden der brennenden Scham, das sich im Erröten des Gesichtes zeigt, das Erleben der Demütigung oder der Peinlichkeit in einer Situation noch verstärken. Das eigene Herz schlagen zu hören, kann die empfundene Angst noch intensivieren. Diese Beispiele demonstrieren, dass es so etwas wie ein *embodied appraisal* von gegebenen Situationen gibt, also eine Beurteilung, die leiblich situiert ist.

Thomas Fuchs resümiert: «Der fühlende und bewegliche Leib ist das Medium, durch das wir emotional auf die Welt bezogen sind, oder mit anderen Worten, Gefühle sind leibliche Gerichtetheiten auf wahrgenommene affektive Valenzen.»[30]

Gefühle implizieren auch Bewegungs- bzw. Handlungstendenzen. Wer sich fürchtet, erlebt nicht nur einen erhöhten Herzschlag, sondern auch das Bedürfnis zu fliehen. Wer sich schämt, errötet nicht nur, sondern möchte sich vielleicht verstecken oder zumindest die Macht der Blicke der Anderen auf das eigene Selbst und den eigenen Körper entmächtigen. Entsprechend wird er oder sie die Augen schliessen, die Hände vor das Gesicht halten oder sich wegdrehen. Fuchs spricht davon, dass Emotionen auch Aktionsbereitschaften beinhalten, die in vier basale Emotionsbewegungen unterschieden werden können:

> «1. Bewegung des Selbst zum Anderen hin (z.B. in der Zuneigung, der Trauer),
> 2. Bewegung des Anderen zum Selbst (z.B. Begehren, Gier),
> 3. Bewegung des Anderen weg vom Selbst (z.B. Ekel, Wut) und
> 4. Bewegung des Selbst vom Anderen weg (z.B. Furcht).
> Diese vier Grundbewegungen sind verknüpft mit den Gesten des Gebens, Erhaltens, Entfernens und Fliehens. Ebenso sind sie verbunden mit einem leiblichen Empfinden von Ausdehnung oder Zusammenziehung, Entspannung oder Spannung, Offenheit oder Beengung. So empfindet man in der Wut eine Tendenz zur Expansion oder zum Vordringen auf ein Objekt, das man Wegstoßen möchte.»[31]

Der Philosoph Hermann Schmitz hat den Zusammenhang von Leib- und Raumempfinden in seiner dynamischen Qualität intensiv untersucht. Er verweist darauf, dass die Bewegungstendenzen, die den Emotionen innewohnen,

30 Ebd., 15.
31 Ebd.

sich nicht unbedingt im physikalischen Raum zeigen müssen, sondern vielmehr im gefühlten und erlebten Raum ihren Ausdruck finden. Gerade dort werden sie aber nicht minder intensiv erlebt.[32]

In der Begegnung zwischen Menschen werden dann zwei Kreise verkörperter Affektivität so miteinander verknüpft, dass sich beide stetig modifizieren. So wird die jeweils erlebte eigenleibliche Resonanz um den Raum der zwischenleiblichen Resonanz vergrössert. Dabei kann es zu gegenläufigen Reaktionen kommen: auf die expandierende Wut reagiert das Gegenüber vielleicht mit Rückzug, während das Lächeln einer Person eine gleichsinnige Resonanz erzeugt, dann wird zurückgelächelt. Diese Form der zwischenleiblichen Kommunikation zu verstehen, stellt eine Herausforderung für die religiöse Kommunikation dar.

4. Ausblick ins Ungewisse

Eine phänomenologisch ausgerichtete Gefühlstheorie bietet der Praktischen Theologie ein hilfreiches Instrumentarium an, den Gefühlsraum im Hinblick auf die gelebte Religion differenzierter zu erkunden und zu verstehen. Dabei habe ich insbesondere die Frage nach der leiblichen Situiertheit von Gefühlen in den Blick genommen und wie diese verbunden ist mit der kognitiven Dimension. Dieser Zugang ist auch theologisch relevant für die Entwicklung einer inkarnatorisch orientierten Theologie, die den Phänomenen der Affizierbarkeit und der zwischenleiblichen Resonanz sowohl im Hinblick auf die zwischenmenschlichen Dynamiken als auch mit Blick auf die Gotteslehre nachgehen möchte. Dass Gefühle häufig als gemischte Gefühle auftreten, habe ich versucht zu verdeutlichen mit Blick auf die biblische Rede von den Gefühlen Gottes, auf die Gefühlsarbeit in der Seelsorge und auf die Stimmungen und ästhetischen Gefühle im rituellen Kontext.

Ein weiteres Mischungsverhältnis, dass mich auch beschäftigt, ist dabei nicht zur Sprache gekommen, nämlich das Changieren zwischen emotionalem Verstehen und Nicht-Verstehen im interkulturellen Kontext. Dieses Changieren wirft uns immer wieder zurück auf die Grenzen unseres emotional-kognitiven Verstehens. Hierzu zum Schluss ein Eindruck von einer Begegnung.

32 H. Schmitz: Der Leib, Berlin/Boston 2011, 121-128. Vgl. hierzu auch A. Bieler: Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge, Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Bd. 90, Göttingen 2017, 141-143.

Im November 2017 hatte ich im Rahmen einer Konsultation zum Thema *Aufarbeitung von historischen Traumata* die Möglichkeit, ein Versöhnungsprojekt der reformierten Kirche in Ruanda zu besuchen. Wir fuhren nach Remera, einem Dorf, das etwa eine Autostunde von Kigali entfernt liegt. Während des Genozides in Ruanda haben sich in diesem Dorf fast alle Hutu-Männer und auch eine Frau an der Ermordung der Tutsi beteiligt. Opfer und Täter waren alle getaufte Christ_innen. Kinder, Frauen und Männer, die in der Nachbarschaft wohnten, starben im Blutrausch. Auf diese Explosion von Hass und Aggression folgte Jahre später ein Versöhnungsprogramm, das die Regierung aufgelegt hatte und dem sich die reformierte Kirche in Ruanda angeschlossen hat. Die Mörder wurden nach einigen Jahren sukzessive entlassen und gingen in ihre Dörfer zurück. Sie wurden verpflichtet, den zurückgebliebenen Familien – Frauen und Kindern – beim Wiederaufbau der zerstörten Häuser und beim Kühe melken zu helfen. Dies waren erste Schritte auf dem Weg der Reintegration der Täter in die Gemeinschaft. Heute leben die Menschen wieder Tür an Tür miteinander.

Am 27. November 2017 sitze ich mit Menschen aus dieser Gemeinde zusammen, Täter neben Opfer, Opfer neben Täter sitzen sie da aufgereiht auf Bänken zusammen. Eine Frau, die im Juni 1994 sieben Jahre alt war und bei der Ermordung ihres Vaters zusehen musste, stillt ihr Neugeborenes. Heute sitzt sie neben dem Mörder ihres Vaters und stillt ihr Kind. Sie beginnt zu erzählen von ihren Erfahrungen, dem was sie erlitten hat und wie sie ihr Leben nach dem Genozid versteht. Und sie erzählt andeutungsweise von den gemischten Gefühlen, mit denen sie Tag für Tag umgehen muss.

Beim Zuhören merke ich, dass hier vieles als eingeübtes Skript vorgetragen wird. Ein Skript, so denke ich mir, das auch von einem staatlichen und einem kirchlichen Versöhnungsnarrativ und dem darin implizierten Imperativ getragen ist. Zumindest vieles von dem, was erzählt wird, hört sich so an. Ist es das, was einer weissen Europäerin, die zu Besuch kommt, berichtet wird?

Während ich da sitze und zuhöre merke ich zugleich, dass meine Empathiefähigkeit schnell an ihre Grenzen kommt. Ich kann nicht nachfühlen, wie das sein muss, so nebeneinander zu sitzen und neben dem Mörder meines Vaters mein Kind zu stillen. Ich kann den Weg nicht nachvollziehen, den diese Menschen miteinander gegangen sind. Aber ich möchte gern etwas mehr verstehen, von dem, was sich hier abspielt.

Abstract

Der Beitrag diskutiert die Bedeutung der Darstellung gemischter Gefühlen in der biblischen Gottesrede und fragt nach der Relevanz der anthropopathischen Gottesrede für die Theologie insgesamt. Im Hinblick auf die praktisch-theologische Situierung des Themas kommen vier Aspekte in den Blick: das religiöse Deutungshandeln, die Gefühlsarbeit in der Seelsorge, religionsaffine Phänomene in der Populärkultur sowie der Zusammenhang von Gefühl und Ritual. Die phänomenologische Gefühlstheorie im Anschluss an Thomas Fuchs erschliesst für die praktisch-theologische Reflexion des Themas neue Horizonte.

Andrea Bieler, Basel