

N°16 2023  
prospeKTIV

Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Basel  
Magazinbeilage zu *bref*

GEFÜHLE

# EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser

Sie begleiten uns jeden Tag, prägen unsere Beziehungen, beeinflussen unsere Wahrnehmung und dienen zugleich als innerlicher Kompass: Gefühle. Nach Paul Ekman, einem US-amerikanischen Anthropologen und Psychologen, teilen alle Menschen Freude, Überraschung, Angst, Wut, Ekel, Trauer und Verachtung als sogenannte Basisemotionen. Doch vermischen sich diese stetig, treten gleichzeitig oder dicht nacheinander auf und erzeugen so eine ganze Palette an verschiedenen Gefühlen. In manchen Situationen scheinen sie das Geschehen zu bestimmen; beispielsweise, wenn ein Streit aus Kränkung und Wut entsteht oder wenn der Alltag nicht schöner sein könnte, weil man verliebt ist. Auch auf dem politischen Parkett scheinen Entscheidungen von Gefühlen wie Empathie, Zugehörigkeit, Nationalstolz, Misstrauen oder Kränkung geprägt zu sein – mit teilweise schrecklichen Folgen. Dann wiederum treten Gefühle nur als «Hintergrundmusik» auf, wie beispielsweise das Gefühl der Zufriedenheit auf dem Weg nach Hause, während die Einkaufsliste im Kopf durchgegangen wird. Können Gefühle angesichts der verschiedenen Intensivität in «grosse» und «kleine» unterteilt werden? Oder sind Gefühle dann gross, wenn sie uns mit etwas Grösserem verbinden? Welche weiteren Unterscheidungen bieten sich an?

Oft wirken Gefühle, als seien sie subjektiv. Sie entstehen in Response auf etwas Erlebtes oder ein nicht oder eben besonders gestilltes Bedürfnis. Doch werden Emotionen teilweise intersubjektiv geteilt: Das Gefühl von Friedlichkeit, wenn der Sonnenuntergang auf einer Bergspitze beobachtet wird und die Anwesenden sich austauschen, wie gut dieser friedvolle Moment war, bei dem Kraft getankt werden konnte. Ein weiteres Beispiel ist das Gefühl der Zugehörigkeit, wie beispielsweise bei einem Gruppentanz. Worin unterscheiden sich also Atmosphäre und Gefühl?

Gefühle dienen uns oft als Orientierung. Das Gefühl wie des Hungers oder der Zugehörigkeit bestimmen die alltäglichen Handlungen. Was aber, wenn zwei Gefühle zeitgleich auftreten, die sich eigentlich widersprechen? Mit der so entstehenden Ambivalenz muss umgegangen werden. Doch was zeigt sich in ihr psychoanalytisch?

Auch religiöse Praxis ist durchdrungen von Gefühlen aller Art: Das Gefühl der Geborgenheit, Gefühle der Zugehörigkeit oder der Befremdung, aber auch Sehnsucht, Eifer und Empathie sind nur einige. Bei der Vorbereitung der Fakultätstagung 2022 stellten wir uns die Frage, ob also von religiösen Gefühlen gesprochen werden kann. Und wenn ja, unterscheiden sie sich von anderen, nicht-religiösen Gefühlen? Und kann man auch von Gefühlen Gottes sprechen oder verbirgt sich hinter den Bezeichnungen Zorn Gottes / Liebe Gottes etwas anderes? Und ist der christliche Glaube nicht eigentlich durchzogen von Ambivalenzen? Beispielsweise, wenn Glaube / Vertrauen und Zweifel gleichzeitig auftreten?

In der diesjährigen Prospektiv-Ausgabe sind die Vorträge, die an der Fakultätstagung vorgetragen wurden, in verkürzter Form nachzulesen. Sie geben verschiedene Antworten auf die gestellten Fragen. Wir wünschen Ihnen viel Spass beim Lesen und hoffen, dass auch Sie sich anregen lassen, über die eigene Gefühlswelt nachzudenken.

Prof. Dr. Andrea Bieler  
Esther M. Meyer

## RELIGIÖSE GEFÜHLE: EINE PHILOSOPHISCHE ANNÄHERUNG 3

Dr. Ruth Rebecca Tietjen

## GEFÜHLE GOTTES – VORTRAG FAKULTÄTSTAGUNG 2022 8

Reinhold Bernhardt

## GEFÜHLE GOTTES IM ALTEN TESTAMENT 10

Sonja Ammann

## AMBIVALENZ AUS PSYCHOANALYTISCHER SICHT 12

Daniel Barth

## GLAUBE UND GEFÜHL IM ZWIELICHT 14

Andrea Bieler

## DANKBARE FREUDE – EINE NEUTESTAMENTLICHE ANNÄHERUNG 16

Moisés Mayordomo

## AUS DER FAKULTÄT 18

### prospektiv

Beilage zum Magazin *bref*,  
Pfingstweidstrasse 10, 8005 Zürich  
Tel. 044 299 33 11, [www.brefmagazin.ch](http://www.brefmagazin.ch)

*Redaktion:* Prof. Dr. Andrea Bieler  
Esther M. Meyer

*Produktion:* Reformierte Medien

*Korrektorat:* Ursula Klausner, Fehraltorf

*Druck:* Jordi AG, Aemmenmattstrasse 22,  
3123 Belp, Tel. 031 818 01 11

*Herausgeber:* Reformierte Medien, 37. Jahrgang

# RELIGIÖSE GEFÜHLE: EINE PHILOSOPHISCHE ANNÄHERUNG

Dr. Ruth Rebecca Tietjen

## Grosse Gefühle – was könnte das sein?

Gefühle, die uns mit etwas Grösserem oder dem schlechthin Grossen in Verbindung bringen, dem Schönen, dem Wahren, dem Guten, dem Umgreifenden, Gott. Erhabenheit im Angesicht sich in den Himmel türmender Berge, Achtung angesichts des moralischen Gesetzes, Ehrfurcht in der Schau des Heiligen. Friede und Freude, wenn wir aufgehen im Moment, eins sind mit der Natur, unserem Gegenüber, der Welt oder Schöpfung im Ganzen, für einen Moment oder auf Dauer befreit sind von unseren alltäglichen Belangen und Sorgen, vom Kreisen um uns selbst, von uns selbst. Existenzielle Einsamkeit und Verzweiflung, wenn wir nicht aufgehen im Moment, nicht eins sind mit der Natur, wenn das ersehnte Gegenüber schmerzlich abwesend ist, wenn wir ahnen, dass die Welt uns das, was wir brauchen, niemals bieten wird, weil sie es uns nicht bieten kann. Sehnsucht schliesslich vielleicht nach demjenigen, das unser Sehnen eben doch erfüllen könnte, ohne dass wir wüssten, was es sei. Es kann also gleichermassen die Anwesenheit wie auch die Abwesenheit von etwas «Grossem», «Umgreifendem», «Unendlichem» sein, die uns «grosse» Gefühle fühlen lässt, im einen Falle in aller Positivität, im anderen in schmerzlicher Negativität.

Vielleicht ist es aber auch nicht die («Über-)Grösse» des Gegenstandes, die ein Gefühl gross macht, sondern seine schiere Intensität. Die grosse Trauer angesichts des Todes eines uns Nahen oder Nächsten oder unser Entsetzen – die «Grösse» ist hier bereits im Begriff impliziert – angesichts des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine. Vielleicht ist es der alles durchdringende und dauerhafte Charakter, der einige unserer Gefühle zu grossen Gefühlen macht, die Verzweiflung des Depressiven oder die Hoffnung des Gläubigen. Vielleicht ist es auch weder die Intensität noch die Grösse oder Unbestimmtheit des Gegenstandes, die einem Gefühl «Grösse» verleiht, sondern seine Tiefe, die Art und Weise, wie es in unsere Persönlichkeit integriert ist

oder uns überhaupt erst eine Persönlichkeit verleiht: die Liebe zu den Kindern, die Begeisterung für Poesie, das Engagement für die Idee kritischer Emanzipation, die Leidenschaft für das Reich Gottes. Grosse Gefühle in diesem Sinne verstanden sind Leidenschaft: Liebe, Begeisterung und Enthusiasmus, aber auch Hass, Verachtung und Fanatismus. Vielleicht kommt es auch weniger auf die Einbettung der Gefühle in unser individuelles Leben an als auf ihre Einbettung in unser soziales Leben. Grosse Gefühle sind demzufolge Gefühle, die uns zum Teil einer Gemeinschaft machen, evoziert durch liturgische Praktiken im Gottesdienst, verkörperte Praktiken politischen Protests bei Fridays for Future Demonstrationen oder kriegerische Liturgien der Gewalt, die uns einschwören auf Ideen von Volk und Vaterland.

## Die Grösse des Gefühls geht nicht unbedingt mit einer Grösse der Persönlichkeit einher.

In all dem zeigt sich die Normativität und Ambivalenz «grosser Gefühle», die nicht bloss «gross», sondern auch zu gross sein können. Gefühle, die das falsche Objekt haben und es er- und überhöhen; Gefühle, die pathetisch werden und alles überschreiben; Gefühle, die uns die Kraft zum Leben nehmen, Gefühle, in denen wir unsere Gemeinschaft in negativer Abgrenzung von hassenswerten Anderen definieren, die wir zu vernichten streben und dennoch brauchen, um uns selbst als Gemeinschaft der Hassenden zu definieren. Die Grösse des Gefühls geht nicht unbedingt mit einer Grösse der Persönlichkeit einher.

Diese kursorische Reihe von Assoziationen – von der (Über-)Grösse des Gegenstands des Gefühls, über seine Intensität, Reichweite,

Tiefe und Geteiltheit bis hin zur Charaktergrösse des oder der Fühlenden selbst –, zeigt den Reichtum der Metapher grosser und kleiner Gefühle und verweist zugleich auf eine Reihe von philosophischen Kernfragen, die wir in Bezug auf religiöse Gefühle stellen können.

1. Hierzu zählt erstens die Frage, was Gefühle überhaupt sind, welche Arten von Gefühlen es gibt und welche Dimensionen von Gefühlen wir unterscheiden können.
2. Zweitens die Frage, was religiöse Gefühle sind, was sie von anderen Arten von Gefühlen unterscheidet und inwiefern es überhaupt Sinn macht, von religiösen Gefühlen als einer eigenständigen Klasse von Gefühlen zu sprechen.
3. Und schliesslich drittens die Frage nach dem Verhältnis religiöser Gefühle zu Erkenntnis, Tugend, Moral, Politik, menschlicher Existenz und Gemeinschaft und hiermit verbunden die Frage nach dem epistemischen, existenziellen, moralischen und politischen Wert (oder Unwert) spezifischer religiöser Gefühle.

Ich greife im Folgenden drei der erwähnten «grossen» Gefühle wieder auf – Ehrfurcht, Verzweiflung und religiösen Eifer –, um von ihnen ausgehend die Frage nach dem Wesen und Wert religiöser Gefühle ebenso wie von Gefühlen überhaupt zu beleuchten. Der Ansatz bei konkreten Phänomenen scheint mir dabei aus zwei Gründen attraktiver als der Ansatz beim abstrakten Begriff religiöser Gefühle. Es sind diese – und andere – Phänomene, denen wir im konkreten Leben begegnen – oder eben auch nicht begegnen – und zu denen wir uns als individuelle Existierende ebenso wie als Gemeinschaft, als Gläubige ebenso wie als Ungläubige irgendwie verhalten müssen. Und selbst wenn wir uns primär für die abstrakte Frage nach dem Wesen religiöser im Unterschied zu nicht-

religiösen Gefühlen interessieren, müssen wir in der Beantwortung dieser Frage den realen Phänomenen religiöser Gefühle – und das heisst insbesondere auch der Vielfalt jener Phänomene – Rechnung tragen. Obwohl die Auswahl der drei Beispiele in gewissem Sinne kontingent ist – wir könnten uns mit Erfahrungen mystischer Einheit statt mit Ehrfurcht, mit Hoffnung statt mit Verzweiflung, mit religiöser Apathie statt mit religiösem Eifer beschäftigen –, folgt sie dennoch einer inneren Logik. Während alle drei Phänomene als Gefühle eine bestimmte Empfangungsqualität aufweisen, fallen sie doch in drei unterschiedliche Klassen von Gefühlen: Emotionen, Stimmungen und Leidenschaften. Damit exemplifizieren sie jeweils unterschiedliche Grundmodi der affektiven Bezugnahme auf so etwas wie «das Heilige»: die Ehrfurcht unsere Wahrnehmung des Heiligen, die Verzweiflung unser Bedürfnis nach dem Heiligen (und das schmerzliche Bewusstsein, dass dieses Bedürfnis unerfüllt oder unerfüllbar gar ist) und der religiöse Eifer das leidenschaftliche Engagement für das Heilige.



### **Ehrfurcht**

*Unwissend vor dem Himmel meines Lebens,  
anstaunend steh ich. O die grossen Sterne.  
Aufgehendes und Niederstieg. Wie still.  
Als wär ich nicht. Nehm ich denn Teil?  
Enriet ich dem reinen Einfluss?  
Wechselt Flut und Ebbe in meinem Blut  
nach dieser Ordnung? Abtun will ich  
die Wünsche, jeden andern Anschluss,  
mein Herz gewöhnen an sein Fernstes.  
Besser es lebt im Schrecken seiner Sterne,  
als zum Schein beschützt, von einer Näh  
beschwichtigt.*

**Der Wert der Ehrfurcht ist also gleichermaßen ein epistemischer wie auch ein praktischer. Als emotionaler Zustand ermöglicht uns Ehrfurcht, bestimmte Aspekte der Welt – das Unendliche, das Absolute, das Heilige, Gott – überhaupt erst wahrzunehmen. Zugleich kann sie als habitualisiertes Gefühl aber auch als eine Antwort auf den Appellcharakter des Heiligen verstanden werden.**

In diesem unbetitelten Gedicht von Rainer Maria Rilke ist das lyrische Ich staunend dem Himmel und den Sternen zugewandt, angesichts von deren Grösse und Zeitskalen es sich nichtig, unbedeutsam, vielleicht auch unzugehörig und vergänglich fühlt. Gleichzeitig beschreibt es dieses Andere, dieses Ferne und Fernste, dieses Schreckliche, dem es staunend zugewandt bleibt, als Himmel sei-

seiner Teilhabe an oder seinem Durchwirktsein von – dieser Übermacht aber auch erhoben und angerufen, erhaben und aufgerufen. Aufgerufen, sein Leben auf dieses Höhere und Höchste hin auszurichten, statt Sicherheit und Orientierung im Horizontalen zu suchen, in demjenigen also, was frei verfügbar und handhabbar ist, gerade weil es frei ist von jedem absoluten Wert und Sein.

Erfahrungen dieser Art – Erfahrungen der Ehrfurcht – können unabhängig von jeder spezifischen religiösen Lebensanschauung und Lebensführung, unabhängig sogar von jeder religiösen Lebensanschauung und -führung überhaupt auftreten. Es handelt sich um eine Art natürlicher Responsivität für das Religiöse, das Absolute oder, wie Rudolf Otto es nennt, das Heilige. Auf den ersten Blick scheinen wir es dabei mit einer Emotion zu tun zu haben, einem affektiven Zustand, der auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet ist und diesen als in gewisser Weise seiend erscheinen lässt. Es ist dabei charakteristisch für Emotionen, dass es sich um wertende Zustände handelt. Unterschiedliche Emotionen unterscheiden sich dem gängigen Verständnis der analytischen Philosophie zufolge in ihrem «formalen Objekt», das heisst in derjenigen Werteigenschaft, die sie ihrem Objekt zuschreiben. In der Angst etwa empfinden wir etwas als bedrohlich, in der Freude als erfreulich, in der Ehrfurcht als heilig. Unabhängig von der Frage, ob es neben religiösen möglicherweise auch andere – etwa ästhetische oder moralische – Formen der Ehrfurcht gibt, besteht eine Besonderheit des Gefühls der Ehrfurcht darin, dass es eine Art vertikaler Spannung in unsere Erfahrungswelt einführt, eine ontologische Differenz zwischen

nes Lebens, als das Fernste seines Herzens. In aller radikalen Andersartigkeit bleibt es also Bezugs- und Bestimmungspunkt des Ichs. Wir sind hier auf eine doppelte Form von Ambiguität verwiesen, die für das Gefühl der Ehrfurcht als solches charakteristisch ist: eine dem Objekt der Ehrfurcht inhärente Ambiguität, das uns zugleich Erstaunen und Erschauern lässt angesichts seiner Grösse und Übermacht, und eine dem Subjekt inhärente Ambiguität, das sich angesichts dieser Grösse und Übermacht nichtig und klein, demütig und überwältigt fühlt, angesichts seiner Beziehung zu – und ja, vielleicht auch

Gegenständen im engeren Sinne, Dingen von relativem Wert und relativer Existenz, über die wir frei verfügen können, und Gegenständen absoluten Werts – die Schöpfung, Pflanzen, Tiere, Personen, Götter –, die sich einer solchen Verfügbarkeit gerade entziehen. Nimmt man dies ernst, so bedeutet dies, dass sich Ehrfurcht von zum Beispiel Furcht nicht nur in ihrem unterschiedlichen formalen Objekt unterscheidet, sondern auch in der grundlegend anderen Art von Gegenstand, auf die sie sich beziehen, der Art und Weise, wie uns der betreffende Gegenstand in der Erfahrung gegeben ist, und damit schliesslich auch der Art und Weise, wie wir uns selbst in der betreffenden Erfahrung gegeben sind.

Weiterhin können wir Ehrfurcht als eine spezifische Art von Responsivität auch habitualisieren – oder eben verkümmern lassen. In diesem Sinne kann Ehrfurcht nicht nur als (religiöse) Emotion, sondern auch als (religiöse) Haltung oder Tugend verstanden werden. Wenn Abraham Heschel in seiner Philosophie des Judentums schreibt, dass nicht Glaube, sondern Ehrfurcht die Kardinaltugend des religiösen Juden sei, so betont er damit also das Primat dieser habitualisierten Form von Responsivität. Ebenso wie Rilkes Gedicht gleichermassen als Ausdruck einer Ehrfurchtserfahrung verstanden werden kann, wie auch als praktischer Versuch, die betreffende Einstellung durch den Akt poetischen Schreibens und Sprechens performativ hervorzubringen und zu evozieren, können religiöse Praktiken wie beispielsweise Gebete einerseits als Ausdruck affektiver religiöser Erfahrungen verstanden werden, gleichzeitig aber auch als Teil einer spirituellen Praktik, die auf einer Transformation des eigenen affektiven Zustands, der eigenen Haltung und des eigenen Seins abzielt.

Der Wert der Ehrfurcht ist also gleichermassen ein epistemischer wie auch ein praktischer. Als emotionaler Zustand ermöglicht uns Ehrfurcht, bestimmte Aspekte der Welt – das Unendliche, das Absolute, das Heilige, Gott – überhaupt erst wahrzunehmen. Zugleich kann sie als habitualisiertes Gefühl aber auch als eine Antwort auf den Appellcharakter des Heiligen verstanden werden. Beides kommt in Rilkes Gedicht zum Ausdruck, das zunächst die Begegnung mit dem Himmel seines Lebens und den Sternen beschreibt und dann den Beschluss, sein Leben gerade auf dieses Fernste hin auszurichten, im Schrecken seiner Sterne zu

leben. Umgekehrt können wir fragen, ob in der Leugnung jeder vertikalen Spannung eine Verflachung menschlicher Existenz zum Ausdruck kommt. Dies führt uns zum zweiten religiösen Gefühl, der Verzweiflung, als einem stimmungsmässigen Gefühl, in dem unser Bedürfnis nach dem Unendlichen, Absoluten, Heiligen, Gott zum Ausdruck kommt.



### Verzweiflung und religiöse Sehnsucht

In seiner autobiographischen Schrift «Meine Beichte», beschreibt Leo Tolstoi, wie er im Alter von etwa 50 Jahren in eine tiefe spirituelle Krise stürzte. Bereits in Jugendjahren wurde, wie er berichtet, sein christlich-orthodoxer Glaube durch den Glauben an den Fortschritt der Menschheit und das Streben nach körperlicher und sittlicher Selbstvervollkommnung ersetzt. In Abwesenheit jeden absoluten Bezugspunkts aber war dieses Streben, wie er rückblickend diagnostiziert, nichts anderes als ein Streben danach, besser – ruhmreicher, gewichtiger, reicher – zu sein als alle anderen. Dann aber nahmen die Momente des Zweifels zu. Der Fluss seiner Tätigkeiten wurde zunehmend von den Fragen unterbrochen: «Wozu? Und was dann?» Sie stellten alles infrage: private Tätigkeiten wie die Erziehung seiner Kinder und Sorge um die Familie, ökonomische wie den Erwerb von Land, künstlerische wie das Schreiben von Romanen und politische wie den Einsatz für das Wohlergehen des eigenen Volkes. «Wozu? Und was dann?» Kein Lebensbereich war mehr vor diesen Fragen gefeit und die Häufigkeit und Intensität, mit der sie sich stellten, nahm zu. Verzweiflung stellte sich ein. Infrage stand dabei nicht bloss die Sinnhaftigkeit einer bestimmten (Art von) Handlung(en), sondern die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz ebenso wie der menschlichen Existenz überhaupt. In die-

sem Sinne haben wir es nicht mit einer Emotion, sondern mit einer Stimmung zu tun – einem Gefühl also, das nicht bloss Tolstois konkrete Situation betrifft, sondern seine und unsere Situation überhaupt.

Während Tolstois Suche im ersten Stadium der Verzweiflung rein negativ charakterisiert ist – keine endliche Antwort vermag sein

Verlangen zu befriedigen –, reift im zweiten Stadium ein Verständnis dafür heran, dass der Gegenstand seines Sehns ein unendlicher ist, seine Verzweiflung die Suche nach Gott. Erst im dritten Stadium aber vollzieht sich der Übergang – oder Sprung – in den Glauben aus der Gewissheit heraus, ohne diesen nicht leben zu können.

Religiöse Emotionen und Stimmungen werden hier also als Zustände porträtiert, die auf unserem Bedürfnis nach dem Unendlichen, Absoluten, Unbedingten, Ewigen basieren und anzeigen, wie es um die Erfüllung dieses Bedürfnisses steht. Es handelt sich um Emotionen, wenn sie sich auf unsere jeweils konkrete Situation beziehen. Es handelt sich hingegen um Stimmungen, wenn sie unsere Situation überhaupt betreffen, wenn sich unser Bedürfnis also zum Beispiel, wie im Falle von Tolstois Verzweiflung, als unerfüllt und prinzipiell unerfüllbar präsentiert. Tolstoi bildet damit ein prominentes Beispiel dessen, was William James in seiner Abhandlung zur «Vielfalt religiöser Erfahrungen» als «kranke Seelen» beschreibt. Während in fröhlichen Gemütern der Weg zu Gott über positive Erfahrungen wie diejenige der Ehrfurcht führt, sind es im Falle melancholischer Gemütern Erfahrungen der Verzweiflung, die – jedenfalls in manchen Fällen – den Weg zu Gott ebnet. Darüber hinaus schliesslich gibt es vielleicht eine dritte Gemütsart,

Menschen, denen es – jedenfalls dem Augenschein nach – jeden Bedürfnisses nach dem Unendlichen ermangelt und die entsprechend keine religiösen Gefühle haben. Sie sind im von Max Weber beschriebenen Sinne «religiös unmusikalisch.»

Was aber unterscheidet unsere Suche nach Gott von unserem Streben nach Reichtum, Macht und Anerkennung? Anders als unser Streben nach Reichtum, Macht und Anerkennung ist unser Bedürfnis nach Gott, folgt man den Heroen christlicher Psychologie, wie etwa Sören Kierkegaard, nicht einfach irgendein Bedürfnis, das wir kontingenter Weise haben oder auch nicht, sondern vielmehr ein Bedürfnis, das wir alle qua Menschsein haben, seien wir uns dessen bewusst oder nicht. Ähnlich wie die Unerfülltheit körperlicher Grundbedürfnisse zu körperlicher Krankheit führt, so die Analogie, drückt sich die Unerfülltheit spiritueller Grundbedürfnisse in spiritueller Krankheit aus. Ermangelt es Menschen einer Beziehung zu Gott (oder der richtigen Art von Beziehung zu Gott) – und damit auch der richtigen Art von Beziehung zu sich selbst –, so verzweifeln sie, erkranken, in den Worten von Kierkegaards Pseudonym Anti-Climacus, an der Krankheit zum Tode. Diese Krankheit ist zum Tode nicht, weil sie im körperlichen, sondern weil sie im spirituellen Tod kulminiert, einem Tod, den wir bei lebendigem Leibe erleiden und der gerade darum so schmerzhaft ist. Gleichzeitig unterscheidet sich die Suche nach Gott von anderen Bedürfnissen darin, dass sein Inhalt zunächst gänzlich unbestimmt bleibt. Alles, was wir zunächst wissen, ist, dass weder dieses noch jenes noch überhaupt irgendein wirklicher oder auch bloss nur möglicher endlicher Gegenstand es erfüllen kann. So bezeichnen wir den betreffenden Gegenstand behelfsmässig als das Unendliche, das Absolute, das Unbedingte, das Ewige. Erst die spezifischen religiösen Traditionen sind es, die ihm einen spezifischen Inhalt verleihen.

Der Wert der Verzweiflung ist also ein epistemischer ebenso wie ein praktischer. Auf epistemischer Ebene erlaubt Verzweiflung uns überhaupt erst, uns unseres Bedürfnisses nach dem Heiligen bewusst zu werden. Während uns die Ehrfurcht also der Wirklichkeit des Heiligen gewahr werden lässt, lässt uns Verzweiflung seiner Notwendigkeit gewahr werden, der Tatsache, dass wir des Unendlichen bedürfen. Zugleich kann Verzweiflung auf praktischer Ebene dazu

motivieren, den Sprung in den Glauben zu wagen oder vielleicht sogar zu rechtfertigen, dann nämlich, wenn, wie im Falle von Tolstoi, Leben andernfalls nicht möglich erscheint.

Verwendung des Begriffs, die religiösen Eifer mit Intoleranz, religiöser Gewalt und Fanatismus gleichsetzt, möchte ich vorschlagen, religiösen Eifer zunächst in einem neutralen



### Religiöser Eifer

Wir sind bisher zwei verschiedenen Grundmodi der Bezugnahme auf so etwas wie das Heilige begegnet, der Ehrfurcht als einer Art Wahrnehmung des Heiligen – hier stand die kognitive Dimension im Vordergrund – und der religiösen Verzweiflung als Ausdruck unseres Bedürfnisses nach dem Heiligen – hier stand die konative Dimension im Vordergrund. Als leidenschaftliches Engagement für das Heilige lenkt der religiöse Eifer schliesslich die Aufmerksamkeit auf die motivationale Dimension und erlaubt uns zugleich, die bisher vernachlässigte politische Relevanz religiöser Gefühle ebenso wie ihre individuelle und kollektive Identität stiftende Kraft in den Blick zu nehmen. Anders als zum Beispiel Ehrfurcht und Verzweiflung erfährt religiöser Eifer im gegenwärtigen philosophischen und akademischen Diskurs erstaunlich wenig Aufmerksamkeit. Dies war in der Geschichte der Philosophie anders, in der verwandte Phänomene unter den Begriffen des Enthusiasmus, des Fanatismus und der Schwärmerei diskutiert wurden. Dabei ist es kein Zufall, dass das verstärkte philosophische Interesse an diesen Phänomenen in das Zeitalter der Reformation fällt, in denen die betreffenden Begriffe als politisch-religiöse Kampfbegriffe fungierten – ähnlich wie die Begriffe des religiösen Eifers und Fanatismus heute, wenn auch die Frontlinien anders verlaufen.

Beginnen wir aber von vorne, nämlich mit der Frage, was religiöser Eifer eigentlich ist. Entgegen der verbreiteten pejorativen

Sinne zu definieren als das leidenschaftliche und bedingungslose Engagement für eine religiöse Sache oder Idee. Auf kognitiver Ebene beinhaltet er die Zuschreibung eines absoluten Wertes, auf affektiver Ebene die unbedingte und vollständige Hingabe an ebenjenen Wert und auf motivationaler Ebene kompromissloses Handeln in seiner Verteidigung und Realisierung. Als Leidenschaft ist die betreffende affektive Bindung konstitutiv für die praktische Identität des Eiferers. Sie macht ihn mit zu derjenigen Person, die er ist. Oft ist religiöser Eifer zudem ein Gruppenphänomen. In diesem Falle ist es die kollektive Identität der Gruppe, die durch das leidenschaftliche Engagement für die betreffende religiöse Sache oder Idee definiert wird, genauso wie zum Beispiel die kollektive Identität einer Gruppe von Umweltaktivist\*innen durch ihren leidenschaftlichen Kampf gegen den Klimawandel definiert wird. Als identitätsstiftende, unbedingte und leidenschaftliche Form des Engagements für eine Sache oder Idee absoluten Wertes ähnelt religiöser Eifer anderen Formen des Eifers, etwa moralischem und politischem Enthusiasmus. Seine identitätsstiftende Kraft unterscheidet ihn (und andere Leidenschaften) von Emotionen ebenso wie von bloss kontingenten, vorübergehenden Interessen.

Im deutschen Alltagssprachgebrauch und politischen Diskurs ist religiöser Eifer vor allem mit Gewalt, Intoleranz und Fanatismus assoziiert. Hier ist es hilfreich drei Totalisierungsgrade religiöser Leidenschaft zu unterscheiden. In der schwächsten Form

beschränkt sie sich auf einen bestimmten Bereich des jeweils eigenen Lebens. Man denke an einen Gläubigen, der voller Leidenschaft religiösen Praktiken nachgeht, Religion aber primär als Ritus versteht. In der mittleren Form wird dem betreffenden Prinzip eine übergeordnete Rolle für alle Bereiche des eigenen Lebens zugeschrieben, seine Geltung bleibt aber auf das jeweils eigene Leben beschränkt. Religion wird hier zu so etwas wie einer Lebensform. Der solchermaßen verstandene Eiferer strebt in erster Linie nach Selbsttransformation. Nur in der dritten Form wird ein Geltungsanspruch auch für das Leben anderer Menschen, die eigene Gemeinschaft oder die Menschheit überhaupt erhoben. Nur in diesem Fall geht religiöser Eifer mit sozial-politischen Bestrebungen einher.

Mit allen drei Formen religiöser Leidenschaft geht ein Gewaltpotential einher, insofern Eifer als bedingungsloses Engagement für eine Idee die Bereitschaft einschliesst, diese im Zweifelsfalle auch mit extremen Mitteln zu verteidigen und realisieren. Das Gewaltpotential nimmt dabei mit dem Totalisierungsgrad zu. Der Gläubige zum Beispiel, der sich in einem bestimmten Teil seines Lebens voller Eifer religiösen Praktiken widmet, mag dazu bereit sein, hierfür Abstriche in anderen Bereichen seines Lebens zu machen. Der Asket, der sein ganzes Leben dem Ziel spiritueller Selbsttransformation widmet, mag hierfür das Wohlergehen seiner Familie ebenso wie im Extremfall vielleicht sein eigenes Leben aufs Spiel setzen. Der religiöse Eiferer schliesslich, der die Anerkennung seiner Werte nicht nur von sich selbst und seiner Gemeinschaft, sondern auch von allen anderen Menschen fordert, mag im Extremfall gewalttätig gegen die Verletzung ebenjener Werte vorgehen. Selbst in ihrer extremsten Form aber ist religiöse Leidenschaft nicht notwendig gewalttätig. Sie kann auch Ausdruck im friedlichen entschlossenen politischen Kampf finden, wie etwa im Falle von Mahatma Gandhi oder Martin Luther King. Und selbst wenn sie gewalttätig wird, ist in Fällen, in denen Gewalt im Kampf für eine gerechte Sache gegen eine ungerechte Ordnung zum Einsatz kommt – etwa im Kampf US-amerikanischer Abolitionisten für die Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert, der zumindest in Teilen religiös motiviert war –, nicht von vornherein klar, wie der Einsatz von Gewalt in einem solchen Kontext moralisch und politisch zu bewerten ist.

Das Phänomen religiösen Eifers ist also deutlich komplexer als es auf den ersten Blick scheinen mag. So scheint es zum Beispiel zum Gelingen unseres Lebens dazu zu gehören, dass es in unserem Leben Dinge, Personen, Werte, Ideen gibt, denen wir uns voller Leidenschaft widmen. Grosse Veränderungen sowohl im individuellen wie auch im kollektiven Leben erfordern grosse Leidenschaften. Aber wer gross fühlt kann auch gross irren.

Ich habe drei Modi der affektiven Bezugnahme auf das Heilige gegenübergestellt (und das «Heilige» ist hier in erster Linie als Platzhalter gemeint), die jeweils die kognitive, konative und motivationale Dimension religiöser Gefühle in den Vordergrund gerückt haben: Ehrfurcht als eine Emotion oder Tugend, als demjenigen Modus in dem uns das Heilige gegeben ist; Verzweiflung, Hoffnung und Freude als Stimmungen, die anzeigen, wie es um die Erfüllung unseres Grundbedürfnisses nach dem Heiligen steht; und schliesslich religiösen Eifer als identitätsstiftendes leidenschaftliches Engagement für das Heilige. Dabei sind wir zugleich verschiedenen philosophischen Grundfragen begegnet. Im Falle der Ehrfurcht zum Beispiel der ethischen Frage, wie wir leben wollen oder sollen und was es bedeutet, Ehrfurcht in seinem Leben entweder zu leugnen und verkümmern zu lassen oder sie zu kultivieren und habitualisieren. Im Falle der Verzweiflung der in den Bereich der philosophischen Anthropologie fallenden Frage, was die Tatsache, dass wir Verzweiflung empfinden (können), über das Menschsein aussagt. Im Falle des religiösen Eifers schliesslich der Frage nach dem ethischen und politischen Wert und den ethischen und politischen Gefahren des leidenschaftlichen Engagements für heilige Werte.

Keine dieser Fragen habe ich abschliessend beantwortet. Ebenso wenig wie ich eine abschliessende Antwort auf die Frage gegeben habe, was religiöse Gefühle sind. Aber mein Ziel war auch bescheidener, nämlich nicht die betreffenden Fragen zu beantworten, sondern vielmehr zu einem besseren Verständnis der Fragen selbst beizutragen, ebenso wie auch die meisten unserer (religiösen) Gefühle bescheidener sind als die hier behandelten «grossen» Gefühle der Ehrfurcht, der Verzweiflung und des Eifers.

Sie richten sich nicht auf das ganz Grosse, das Schöne, das Wahre, das Gute, das Umgreifende, Gott, sondern vielmehr auf die kleinen

Dinge im Leben, das Blühen der Blume, das Zwitschern des Vogels, den Geruch des Kaffees, den Geschmack des Kuchens, die Wärme der Sonne, das Lächeln der Kinder, die Worte und das Antlitz der Geliebten. Sie sind nicht von grosser Dauer, sondern ephemeren Charakters und nicht von grosser Intensität, sondern klein und zärtlich. Sie beanspruchen nicht, uns mit einer alles umgreifenden Wirklichkeit in Verbindung zu bringen, dem Sinn des Lebens, dem Ursprung der Existenz, dem Wesen menschlicher Gemeinschaft, sondern verankern uns im Hier und Jetzt. Sie beanspruchen nicht, unserem Leben Sinn, Kohärenz und Bedeutsamkeit zu verleihen, und verlangen nicht danach, von vielen Menschen geteilt zu werden. Und gerade dies ist es, was ihnen Bedeutsamkeit verleiht, dass sie frei sind von jedem Totalisierungsanspruch.

Vielleicht sind kleine Gefühle aber auch kleinbürgerliche Gefühle, Interessen, die sich nicht wagen, zu Leidenschaften zu werden, Gefühle, die wir im Zaum halten, um den Erwartungen und Ansprüchen der Gesellschaft zu genügen, Gefühle, die unser Streben nach Macht, Besitz und Anerkennung widerspiegeln und damit unsere Bindung an die materielle, endliche Welt. Gefühle können nicht nur zu gross, sondern auch zu klein sein. Gefühle, die es versäumen, Gegenständen unendlichen Werts Achtung und Ehrfurcht zu zollen. Lebensanschauungen, die Gefühle wie Achtung und Ehrfurcht prinzipiell unmöglich machen. Gefühle, die im Zaum gehalten werden, weil die bestehenden Machtverhältnisse es uns nicht erlauben, sie zum Ausdruck zu bringen. Gefühlskälte, die uns frei machen soll von jeder Art Verletzbarkeit.

Grosse und kleine Gefühle –  
was könnte das sein?

# GEFÜHLE GOTTES

## VORTRAG FAKULTÄTSTAGUNG 2022

Reinhold Bernhardt

Wenn nach Gefühlen Gottes gefragt wird, dann kann die Frage nicht lauten: «Hat Gott Gefühle», sondern: «Wie sind die in der Bibel und der Geschichte des christlichen Glaubens zu findenden Zuschreibungen von Gefühlen Gottes zu verstehen?» Es gibt keinen unmittelbaren Zugriff auf das Wesen Gottes. Wenn von Gott gesprochen wird, dann sind das Ausdrücke des *Gottesglaubens*. Es sind menschliche Zeugnisse von Gott bzw. von Erfahrungen der Gegenwart Gottes, die sich menschlicher Sprache bedienen und in menschlichen Vorstellungsformen entfaltet sind. Und deshalb wundert es nicht, wenn auch Gott darin auf menschliche Weise beschrieben wird.

Gott ist kein Gegenstand, den man beschreiben kann, sondern der *Grund* aller Gegenstände. Von diesem Grund aber sagt nun die jüdische, die christliche und (wenn auch deutlich zurückhaltender) die islamische Theologie, dass er kein starres, lebloses Prinzip ist, sondern vergleichbar einer menschlichen Person, die am Geschehen in der Welt teilnimmt; dass er sich davon berühren lässt; dass er Vorgaben für die Gestaltung der Weltverhältnisse macht und Abweichungen davon sanktioniert. Gott ist nach dem Verständnis dieser Religionen nicht die apathische Ursache allen Seins, sondern ein Gott, der sich engagiert, der reagiert, der sich involviert, der sich provozieren lässt, bis zur Weissglut. Und in diesem Zusammenhang ist nun auch von Gefühlen Gottes die Rede: von Liebe und Eifersucht, von Zorn und Rachegefühlen, von Reue und Schmerz Gottes.

Es wird im AT, im NT und im Koran nicht der Oberbegriff «Gefühle» gebraucht. Im Hebräischen gibt es diesen Begriff gar nicht. Im Griechischen haben wir die Ausdrücke *ais-thesis* (Wahrnehmung) und *pathos* (Leiden und Leidenschaft), die aber nicht unterschiedliche Gefühle zusammenfassend bezeichnen und auch nicht auf Gott angewandt werden. Auch das klassische Arabisch kennt keinen Allgemeinbegriff für Gefühle.

Im Deutschen hat der Begriff «Gefühl» erst seit der Romantik die Bedeutung eines inneren (emotionalen, affektiven) Gemütszustandes angenommen. Die alt- und mittelhochdeutschen Vorformen dieses Begriffs bezeichneten eher die Wahrnehmung mit den Sinnesorganen, vor allem das Betasten mit den Fingern, also das taktile Fühlen bzw. Spüren. Diese Begriffsbedeutung kennen wir heute ja auch noch.

Wenn in der Bibel und im Koran von Liebe oder Zorn Gottes die Rede ist, dann ist dabei weniger an innere Empfindungen und mehr an nach aussen gerichtete Reaktionen gedacht. Liebe bedeutet aktive Zuwendung, Zorn ist ein Ausdruck von Missfallen, das Bestrafung nach sich zieht.

---

### **Der Gott der Bibel ist ein Gott, der sich engagiert, der reagiert, der sich involviert, der sich provozieren lässt, bis zur Weissglut.**

---

In der Theologie wird die Rede von Gefühlen Gottes unter dem Stichwort «Anthropomorphismus» verhandelt. Das heisst: Von Gott wird wie von einem Menschen gesprochen. Die genauere Bezeichnung ist «Anthropopathismus», d.h. Gott werden Gefühle und Leidenschaften zugeschrieben. Vorausgesetzt ist dabei immer eine personale Gottesvorstellung.

In der jüdischen, christlichen und islamischen Theologie und Religionsphilosophie gab es immer wieder – vor allem im Mittelalter und in der Neuzeit – Stimmen, die diesen Anthropomorphismus bzw. Anthropopathismus kritisiert und zurückgewiesen haben, weil er die Ganz-Andersheit Gottes

gegenüber allem Menschlichen nicht würdigt. Die Entzogenheit, Unverfügbarkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes bleiben unterbestimmt. Um sie zum Ausdruck zu bringen, hat man stattdessen philosophische Sprachformen bevorzugt: Gott als der Ewige, der unbedingte und unendliche Grund allen Seins, der, dessen Name über alle Namen ist, das Umgreifende usw.

Auch ausserhalb des Judentums, des Christentums und des Islam, vor allem in der Philosophie wurde diese Diskussion geführt. Den menschlich-allzumenschlichen Götterdarstellungen in der griechischen Mythologie hält Xenophanes entgegen, es gebe nur einen Gott und der sei «nicht an Gestalt den Sterblichen ähnlich und nicht an Gedanken» (Frg. B 23). Die Epikureer und die Stoiker lehnten besonders die Vorstellung eines zornigen Gottes ab, die z.B. Laktanz in «De ira Dei» (um 300 n.Chr.) beschrieb. Maimonides, der jüdische Religionsphilosoph, wies anthropomorphe Charakterisierungen Gottes scharf zurück. Die Mu'taziliten in der islamischen Theologie beriefen sich dafür auf die Sure 42,11: «Es gibt nichts, was ihm (nämlich Gott) gleichkommen würde». Die koranischen Aussagen über die Körperteile und Gefühlsregungen Gottes seien als Metaphern zu verstehen. Gott dürfe man keine menschlichen Eigenschaften beilegen.

Aber wie soll man in Beziehung zu einem Gott treten, der ganz anders als alles Menschliche ist, ganz fern und leidenschaftslos? Die Frömmigkeitspraxis der theistischen Religionen richtet sich an den Gott als personales Gegenüber, das man ansprechen kann, das götig und gerecht ist und dem das Nicht-Gute und Ungerechte missfällt. Deshalb ist er auch Grund und Garant der Moral.

In der Rede von Gefühlen Gottes wie überhaupt in den anthropomorphen Beschreibungen Gottes wird Gott anschaulich dargestellt als präsent, empfindungs- und kommunikationsfähiges Wesen, mit dem man interagieren kann. Grob gegenübergestellt kann man



sagen: Die gelebte Gottesbeziehung betont die Menschlichkeit Gottes, das philosophische und theologische Gott-Denken dagegen den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Der konkreten, anthropomorphen *Gottesanschauung* steht der geistig-abstrakte *Gottesbegriff* gegenüber, wobei das eine das andere nicht ausschließen muss, sondern beides in einer Spannungseinheit zusammengehören kann.

Wie hat man nun die anthropomorphen Ausdrücke im Reden von Gott und damit auch im Reden von Gefühlen Gottes gedeutet? Ich stelle drei Deuteansätze kurz vor, wobei ich den dritten am wichtigsten finde:

### 1 Die Akkomodationstheorie

Sie findet sich schon bei den antiken Kirchenvätern und dann etwa bei Calvin. Sie besagt: Wenn von Gott wie von einem Menschen gesprochen wird, dann ist das pädagogisch zu verstehen: als Anpassung an die Verstehensmöglichkeiten der Angesprochenen. Es ist wie bei einem Lehrer, der zu seinen Schülerinnen und Schülern in einfacher Sprache spricht und ihnen bildhaftes Anschauungsmaterial bietet, das sie kennen. Nach Philo von Alexandria, dem jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophen, der zur Zeit Jesu gelebt hat, wird in der Hebräischen Bibel auf zwei Weisen von Gott geredet: Zum einen wird gesagt, dass Gott nicht wie ein Mensch ist (Num 23,19), zum anderen heisst es: «Gott der Herr wird dich erziehen, wie ein Mensch seinen Sohn erziehen würde» (Dtn 8,5). Hier wird Gott menschlich – als Erzieher – dargestellt. Die einfachen Menschen, die die Wahrheit nicht in reiner Form erfassen können, brauchen Anschauungen in bildhafter Rede und der Erzieher gibt sie ihnen.

### 2 Immanuel Kants Unterscheidung zwischen einem dogmatischen und einem symbolischen Anthropomorphismus

Der *dogmatische* Anthropomorphismus versteht die anthropomorphen Bezeichnungen Gottes in einem wörtlichen Sinn. «Zorn» hat demnach in Bezug auf Gott die gleiche Bedeutung wie in Bezug auf einen Menschen. Der *symbolische* Anthropomorphismus versteht solche Aussagen dagegen in einem analogen Sinn, also als Rede, die sich ganz bewusst menschlicher Sprachformen bedient und sich dabei bewusst ist, dass diese Sprachformen in einer übertragenen Bedeutung zu verstehen sind. Man muss dann

## Man darf solche Ausdrücke nicht nur auf ihren Aussageinhalt hin befragen, sondern muss sie von ihren Aussageabsichten her verstehen.

zwischen dem sprachlichen Ausdruck und seinem tieferen Sinn unterscheiden. Die Bedeutung liegt gewissermassen hinter dem sprachlichen Ausdruck. So verstanden stehen anthropomorphe Ausdrücke nicht mehr in Konkurrenz zu philosophischen Gottesbegriffen, sondern können als deren Veranschaulichung verstanden werden.

### 3 Die Unterscheidung zwischen Bedeutung und Funktion anthropomorpher Ausdrücke

Dieser Interpretation zufolge muss man die Ausdrücke, die von Gefühlen Gottes sprechen, immer auch daraufhin befragen, wie und mit welcher Absicht sie gebraucht werden. Es handelt sich dabei nicht eigentlich um Beschreibungen, sondern um Impulse. Sie wollen keine blosser Mitteilung machen, sondern bei den Adressaten etwas bewirken. Von Gottes Liebe ist die Rede, um die Liebe der Menschen zu Gott zu entfachen. Von Gottes Zorn ist die Rede, um die Menschen zur Raison zu rufen usw.

Man darf solche Ausdrücke deshalb nicht nur und nicht primär auf ihren Aussageinhalt hin befragen, sondern muss sie von ihren Aussageabsichten her verstehen. Das heisst dann: Man muss sie im Rahmen eines Kommunikationszusammenhangs verstehen, in dem den Adressaten etwas gesagt werden soll, das für sie existenziell bedeutsam ist und das bei ihnen eine Transformation auslösen soll. Sie sollen nicht nur eine Information, sondern einen Anstoss bekommen. Es soll eine Haltung in ihnen geweckt werden. Sie sollen in ein Beziehungsgeschehen mit hineingenommen werden. Im Alten Testament sind Gefühle Gottes oft mit Wahrnehmungsvorgängen und diese wieder mit Wahrnehmungsorganen verbunden: der Zorn Gottes mit dem Riechen und dieses mit der Nase. So heisst es etwa in Am 5,21: «Ich hasse, ich verabscheue eure Feste, und eure Feiern kann ich nicht riechen!» Die Götzen unterscheiden sich dadurch von Gott, dass sie nicht riechen können (Ps 115,6). Dass Gott eine Nase hat, wird etwa in Dtn 33,10 gesagt. Nach der funktionalen Deutung geht es hier nicht um eine Beschreibung von Gefühlen und Organen Gottes, sondern um

Handlungsorientierungen für die Adressaten. Sie sollen auf eine bestimmte, gottwohlgefällige Praxis verpflichtet werden. Wenn von Liebe und Zorn Gottes gesprochen wird, dann sind damit Formen der Zu- und Abwendung Gottes angezeigt, womit aber mehr über das von Gott Gebotene als über Gott selbst gesagt wird.

Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zwischen den biblischen Zeugnissen von der Liebe und vom Zorn Gottes: Der Zorn Gottes entbrennt immer als Reaktion auf menschliches Fehlverhalten. Die Liebe hingegen ist keine Reaktion, sondern die Grundbestimmtheit des Wesens Gottes. Deshalb wird an keiner Stelle ein Grund dafür genannt, dass Gott liebt. Die Liebe Gottes ist unbedingt.

# GEFÜHLE GOTTES IM ALTEN TESTAMENT

Sonja Ammann

Liebend wie eine Mutter, voll glühendem Zorn und rasend vor Eifersucht – in emotionalen Bildern wird in der Bibel von Gott erzählt. Diese emotionale biblische Rede von Gott passt nicht zum transzendenten Gottesbild vieler heutiger Leserinnen und Leser und wird oft als störend empfunden. Wie alles Reden von Gott ist die alttestamentliche Rede von Gottes Gefühlen ein Reden in menschlicher Sprache, mit menschlichen Bildern. Es gibt im Alten Testament keine spezifisch göttlichen Gefühle, die nur Gott zugeschrieben würden. Vielmehr verwenden die biblischen Verfasser menschliche Emotionen in Vergleichen und Sprachbildern, um etwas über Gott und wie sie ihn erfahren auszusagen.

Die alttestamentliche Rede von den Gefühlen Gottes kann der Rationalisierung, der Erklärung von Erfahrungen dienen. Erfahrungen von Gottes Handeln und Wirken werden dadurch nachvollziehbar und verstehbar gemacht. Gleichzeitig sperrt sich die Rede von den Gefühlen Gottes gegen eine vollständige rationale Durchdringung und ermöglicht es, vom Unbegreiflichen zu sprechen. Es ist damit auch eine theologische Redeweise, die sich an den Grenzen des Sagbaren bewegt.

Die Rede von Gottes Gefühlen steht im Kontext eines relationalen Gottesbilds, der Vorstellung eines dynamischen Beziehungsgeschehens zwischen Gott und den Menschen. Gottes Handeln wird nicht als ein starrer Automatismus erfahren – der biblische Gott ist kein Naturgesetz. Die Rede von Gottes Gefühlen verleiht dieser Beziehung die Elastizität, durch die sie Krisenerfahrungen aushält.

Ich möchte dies am Beispiel von drei vielleicht besonders befremdlichen Emotionen ausführen, die Gott im Alten Testament zugeschrieben werden: Zorn, Reue und Eifersucht.

## 1. Zorn

Die Rede von Gottes Zorn zur Erklärung von Leid und Unheil hat im antiken Vorderasien eine lange Tradition. Im Alten Testament be-

gnet dieses Motiv zum einen im Sinne eines «gerechten Zorns», z.B. in der Begründung der Eroberung Israels: Weil die Israeliten gesündigt haben, wurde Gott zornig und verstieß sie. Gottes Zorn erscheint hier insofern kontrollierbar, als er einen klaren Auslöser hat: Die Menschen können ihr Verhalten entsprechend anpassen – dann bleibt auch der Zorn aus. In diesem Sinn kann Gottes Zorn auch als Androhung fungieren und Menschen zum rechten Verhalten motivieren.

---

## Mit der Rede vom Zorn Gottes kann daher auch formuliert werden, dass das göttliche Handeln als unberechenbar, ja sogar ungerecht erfahren wird.

---

Die andere Seite von Gottes Zorn ist aber: Zorn kann auch überschüssend, aus menschlicher Sicht unverständlich sein. Ein zorniger Mensch kann irrational handeln, von aussen kaum nachvollziehbar, und seine Handlungen später bereuen. Mit der Rede vom Zorn Gottes kann daher auch formuliert werden, dass das göttliche Handeln als unberechenbar, ja sogar ungerecht erfahren wird.

So wird etwa in Klagelied 2 im Rückblick auf die babylonische Eroberung Jerusalems von Gottes Zorn gesprochen. Von einem möglichen Auslöser für diesen Zorn, etwa einer Schuld des Volkes, ist dabei nicht die Rede. Vielmehr handelt es sich um eine Klage, die Züge einer Anklage Gottes hat: «Sieh, Jhwh, wem du solches angetan hast!» (Klgl 2,20)

Ähnlich wird im Buch Hiob im Kontext individueller Leidenserfahrung geklagt: «Unrecht (heb. *chamas*)», schreit Hiob. «Ich rufe

um Hilfe und da ist kein Recht!» (Hi 19,7). Das hebräische Wort *chamas*, das hier verwendet wird, bedeutet «Unrecht» oder «Gewalt», und zwar immer in einem negativen Sinn – Gewalt, die zu verurteilen ist und normalerweise auch von Gott verurteilt wird. Der Gewalttäter, der so an Hiob handelt, ist aber Gott selbst: «Er liess seinen Zorn gegen mich entbrennen» (Hi 19,11).

An diesen beiden Stellen zeigt sich: Aus den schlimmen Erfahrungen des Krieges und des individuellen Leids wird nicht geschlossen, dass Gott grundsätzlich böse ist – oder dass er gar nicht existiert. Vielmehr wird Zorn als ein momentaner Zustand eingeordnet, der sich wieder ändern kann. Die Rede vom Zorn ermöglicht hier, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht an solchen Leidenserfahrungen zerbricht. Man spricht noch miteinander; die Beziehung wird über diese schwere Krise hinweg fortgesetzt.

## 2. Reue

Das Alte Testament kennt auch die Vorstellung, dass Gott seinen Zorn – selbst wenn er vielleicht als berechtigt erscheinen würde – zurückhalten kann: Das wird mit dem Gefühl der Reue ausgedrückt. So heisst es etwa in Exodus 32: «Mose flehte den Herrn, seinen Gott, an und sagte: ... Lass ab von der Glut deines Zorns und lass dich das Unheil gereuen, das du über dein Volk bringen willst! ... Da gereute den Herrn das Unheil, von dem er gesagt hatte, er werde es seinem Volk antun» (Ex 32,11–14).

Hebräisch wird hier die Wurzel *nicham* verwendet. Diese ist ein gutes Beispiel dafür, dass die emotionale Landkarte im Alten Testament nicht deckungsgleich mit der unseren ist. Das Verb *nicham* deckt ein Gefühlsspektrum ab, das im Deutschen keine eigene Kategorie bildet: Es kann «trösten» bedeuten, aber auch «bereuen, sich etwas gereuen lassen, Mitleid haben, sich erbarmen» oder «sich rächen». Die Gemeinsamkeit dieser verschiedenen Bedeutungen ist wahrscheinlich, dass ein Zustand von emotionalem Leidensdruck

vorausgesetzt ist, in dem Erleichterung verschafft werden soll. Es geht also um einen Übergang von einem emotionalen Zustand in einen andern.

An der Vorstellung der Reue zeigt sich, dass Gottes Reaktion auf menschliches Handeln nicht als Automatismus gedacht wird. In Exodus 32 verzichtet Gott auf eine Bestrafung des Volkes für sein Vergehen und zwingt seinen Zorn. Umgekehrt kann Gottes Reue auch ein Umschlagen in Zorn bedeuten, wie zum Beispiel in der Sintfluterzählung: Angesichts der menschlichen Gewalt «reute es den Herrn, dass er den Menschen auf der Erde gemacht hatte, und es bekümmerte ihn in sein Herz hinein» (Gen 6,6). Gottes Handeln bleibt unberechenbar und unverfügbar, für den Menschen im Positiven (als unverdiente Gnade und Liebe Gottes) wie im Negativen (Gottes Zorn).

## An der Rede von Gottes Reue wird auch deutlich, dass Gottes Handeln in einer dynamischen Beziehung mit den Menschen gedacht wird.

An der Rede von Gottes Reue wird auch deutlich, dass Gottes Handeln in einer dynamischen Beziehung mit den Menschen gedacht wird. Es steht nicht ein für alle Mal fest, unabänderlich und unabhängig vom Handeln der Menschen. Gott handelt nicht nach einem vorbestimmten Plan, sondern reagiert auf das Verhalten der Menschen und ist für die Menschen ansprechbar. Das Beispiel in Exodus 32 zeigt auch: Die Menschen müssen zu Gottes Handeln nicht einfach Ja und Amen sagen. Wenn im Alten Testament von Gefühlen Gottes die Rede ist, ist damit oft auch die Möglichkeit verbunden, eine Lebenserfahrung als unverdient einzuordnen, und es kann die Frage aufgeworfen werden, ob Gottes Gefühlsausbruch denn wirklich gerechtfertigt erscheint und sein Handeln legitimiert. Das zeigt sich insbesondere auch bei der Rede von Gottes Eifersucht.

### 3. Eifersucht

Die Rede von Gott als ein eifernder bzw. eifersüchtiger Gott begegnet im Alten Testament meistens in Zusammenhang mit dem Vorwurf mangelnder Loyalität des Volkes, die sich insbesondere in der Verehrung anderer Götter zeigt. In Auslegungen wird die Eifersucht Gottes daher oft darauf reduziert, dass die Eifersucht letztlich die Liebe und Treue Gottes und seine exklusive Bindung an sein Volk – der Bund zwischen Gott und Volk – betont. Das ist aber vielleicht eine Verharmlosung, denn zum einen ist von Gottes Eifer(sucht) nicht nur im Kontext eines Bundes die Rede, und zum anderen ist Gottes Eifern oft mit Gewalt und Grenzüberschreitung verbunden.

In Ezechiel 16 wird die Beziehung zwischen Gott und Jerusalem in einer Art bildhaften Biographie erzählt. Diese Erzählung setzt damit ein, dass Jerusalem einem verstossenen Kleinkind gleich dem sicheren Tod preisgegeben war. Gott findet dieses Kind, kümmert sich liebevoll um es und zieht es gross. Das Findelkind wächst zu einer schönen jungen Frau heran, die Gott zu seiner Frau nimmt und mit Luxus überschüttet. Doch die junge Braut läuft anderen Liebhabern nach und verhält sich in jeder Hinsicht unmoralisch. Darauf reagiert Gott mit schrecklichem Zorn und Eifer:

«Ich werde dich richten nach dem Recht für Ehebrecherinnen und Mörderinnen, und ich tauche dich in das Blut des Zorns und der Eifersucht. ... Ich werde meinen Zorn an dir stillen; dann wird sich mein Eifer von dir abwenden und ich werde ruhig sein und nicht mehr zürnen. Weil du nicht an die Tage deiner Jugend gedacht hast ...» (Ez 16,38–43)

Der Eifer ist hier nicht nur eine Reaktion auf dem Bruch eines formellen Bundes (im Bild: der Bund der Ehe). Der Rückverweis auf die Jugendzeit macht deutlich, dass der Grund für den Eifer auch darin liegt, dass Gottes Zuwendung vor und unabhängig von einem Bundesverhältnis nicht mit Gegenliebe erwidert wurde. Gottes Gefühle sind zutiefst verletzt – das ist die emotionale Motivation hinter der Zerstörung. Aber kann das wirklich das Ausmass der Bestrafung rechtfertigen?

Wenn wir diesen Text als theologische Reflexion im Rückblick auf Erfahrungen von Krieg und Katastrophe lesen, lässt sich die Rede von Gottes Eifer(sucht) auch so verstehen, dass das erfahrene Leid sich nicht mehr begreifen lässt als blosser Konsequenz oder gerechte Strafe für menschliches Handeln,

sondern dass hier Abgründiges und Unbegreifliches zutage tritt. An der Vorstellung von Gottes Liebe festhalten lässt sich in dieser Situation nur noch, indem diese Liebe als eine leidenschaftliche gedacht wird, die in einen Rausch der Gewalt umschlagen kann.

Auch wenn die alttestamentlichen Texte in einer noch stärker patriarchal geprägten Welt als der unseren entstanden sind: Man muss nicht davon ausgehen, dass die antiken Leserinnen und Leser diesen göttlichen Gewaltausbruch durch die Begründung «Eifersucht» als gerechtfertigt ansahen. Die Rede von den Gefühlen Gottes macht die Gewalterfahrung vielleicht in einer bildhaften Weise erzähl- und damit nachvollziehbar. Aber gleichzeitig bietet diese emotionale Rede auch einen Ansatzpunkt für eine Kritik, die im Grunde eine Klage ist: «Bis wann, Herr, willst du immerfort zürnen, soll brennen wie Feuer dein Eifer?» (Ps 79,5).

# AMBIVALENZ AUS PSYCHO- ANALYTISCHER SICHT

Daniel Barth

## Zur Definition

Unter Ambivalenz wird in der Psychiatrie und Psychoanalyse das Nebeneinander von gegensätzlichen Gefühlen, Gedanken und Wünschen verstanden. Der Begriff wurde 1910 von Eugen Bleuler geprägt, der auch der Schizophrenie (1908) ihren Namen gab. Dass jedes Ding zwei Seiten hat, ist mit Ambivalenz nicht gemeint. Es muss ein innerer Konflikt hervorgerufen werden. Die unvereinbaren Sichtweisen führen zu gegensätzlichen emotionalen Reaktionen, welche letztlich die Fähigkeit zu einer Entscheidung im weitesten Sinne hemmen. Für Bleuler war die Ambivalenz das Hauptsymptom der Schizophrenie. Der Begriff «Hassliebe» ist ein Beispiel für eine solche untrennbare Verknüpfung gegensätzlicher Wertungen. Die drei Stufen der Entscheidungsentwicklung seien am Beispiel der «militärischen Operation» Russlands in der Ukraine ab dem 24.2.22 veranschaulicht: Auf der ersten Stufe sind die Russen entweder gut oder böse. Es gibt keinen Zweifel, der Sprecher weiss, was richtig oder falsch ist. Auf der zweiten Stufe, der ambivalenten Stufe, sind die Russen sowohl gut als auch böse. Es kommt zu einem Hin und Her, der Sprecher ist hin und her gezogen, kann sich nicht entscheiden, ob dieses Volk oder dessen Führer als gut oder schlecht zu bezeichnen ist. Dies löst einen inneren Konflikt aus, der zu einem äusseren Konflikt führt: z.B., ob Russland boykottiert werden soll oder nicht. Der innere Konflikt ist bedeutend, da er in der Welt Konsequenzen hat. Wir meinen, Position beziehen zu müssen. Auf der dritten Stufe, welche ich *dialektisch* nennen möchte, gibt es eine Fähigkeit, Uneindeutiges oder Mehrdeutiges zu ertragen, nicht sofort Position zu beziehen. In widersprüchlichen Situationen reagieren wir dann nicht

an- oder ablehnend, sondern nehmen erst mal wahr. Diese Fähigkeit wird auch Ambiguitätstoleranz genannt, das Aushalten von Zweifeln. Im Falle von Russland ist diese Position nicht einfach: Sie kann Boykotte beinhalten, aber auch die Unterstützung von russischen Künstlern usw. Diese Position kann aber auch sehr schnell als unklar und feige bezeichnet werden. Doch sie ist Frucht einer gut durchgemachten Ambivalenzerfahrung. Ambiguität ist das Aushalten der Doppeldeutigkeit und Zweideutigkeit, ohne jedoch handlungsunfähig zu werden.

## Klinische Fallvignette

John ist immer voller Zweifel, voller Ambivalenz. Ob ich die Psychoanalyse weitermachen soll? Oder aufhören, da sie eh nichts bringt. Auch mein Beruf ist nicht gut. Ob ich noch die Matur machen soll, um dann zu studieren. Oder nicht? Immer wieder diese Heisshungerattacken, «was mache ich nur damit». Ich sollte auch mal eine neue Wohnung suchen, aber ich liebe sie doch. Ja, und meine Freundin Anna. Ich liebe sie, aber der Sex mit ihr ist nicht gut. Sie törnt mich nicht an. Ist das mein Fehler, oder ihr Fehler? Oder passen wir nicht zusammen. Soll ich mit Heike weitermachen? Sie ist so schön, so begehrenswert, aber dann würde ich Anna betrügen. Soll ich Anna wegen Heike verlassen? Aber ich liebe doch Anna, bin schon lange mit ihr zusammen und wir harmonieren so gut zusammen. Aber eben, mit dem Sex klappt es nicht. Aber sonst ist es perfekt. Mit Heike ist der Sex so gut, das ist perfekt. Aber passt sie zu mir? Sie ist so anders als Anna, so wenig vertraut. Was mache ich denn nur mit meinem Leben? Es ist nicht zum Aushalten. Oh, ich hatte einen Traum. Heike arbeitete dort bei «Futternapf», die verkaufen Futter für Tiere. Sie hat Anna

einen Werbe-Brief geschrieben: «Wir haben das beste Futter für Ihre liebsten Haustiere. Ganz viele verschiedene Geschmacksstufen, etwas was Sie unbedingt probieren müssen. Ihr Haustiger wird nie mehr etwas anderes essen wollen. Sie wird Sie noch mehr lieben und noch zutraulicher werden, und nur noch Augen für Sie haben.» Ich las mit Anna den Text und habe sofort verstanden, dass diese sexuelle Anmache von Heike an mich war. Es ging nicht um das Tierfutter, sondern Heike hat mir einen Liebesbrief geschickt! Ich hatte Panik, dass Anna es bemerken könnte und die Beziehung zu Heike auffliegen würde. Doch Anna las immer weiter, fand das ganz interessant und ich habe immer auf den Moment gewartet, in dem sie schnallt, was da gespielt wird. Ich bin dann voller Angst aufgewacht. Ach. Ich weiss echt nicht, ob ich Anna treu bleiben soll oder mich von ihr trennen, um mit Heike zusammenzukommen. Ich bin so hin und her gerissen. Was soll ich denn nur machen? Wenn es auffliegt, bin ich am Ende!

---

**Ambiguität ist das Aushalten der Doppeldeutigkeit und Zweideutigkeit, ohne jedoch handlungsunfähig zu werden.**

---

Soweit die Erzählung eines jungen Mannes, der viermal in der Woche zu mir in Analyse kam. Die Psychoanalyse findet ausschliesslich in der Sprache statt. Aber der Mensch ist eine Leib-Seele-Geist-Einheit. Die Sprache

sollte auf allen drei Ebenen ansprechen. Ich gehe davon aus, dass John immer wieder von körperlichen Sensationen, Sinneseindrücken überflutet wurde. Er kann angenehme und unangenehme Wahrnehmungen (Sensation) nicht als solche wahrnehmen, sondern diese widersprüchlichen Eindrücke lösen in ihm ein Gefühlschaos (Emotion) aus. Diese verfestigten sich dann zu Gedanken (Repräsentationen), welche wiederum körperliches Unwohlsein auslöst. Ein Teufelskreis.

---

## **Im Unbewussten gibt es keine Ambivalenz, es gibt keinen Widerspruch. In der Sprache finden sich Spuren in den sogenannten Urworten. Sie bedeuten sowohl das eine als auch deren Gegenteil.**

---

Im Folgenden möchte ich darlegen, wie ich als Analytiker auf eine solche Ambivalenzsituation reagierte. Und natürlich, was ich mit dem Futternapf-Traum gemacht habe. Sicher war ich mit John empathisch, mahn seine ambivalente Situation wahr, wusste wie unaushaltbar sie war und wie schwierig es werden würde, wenn sein Fremdgehen offenbar würde. Weiterhin hatten wir darüber geredet, wie wenig er Widersprüchliches in sich aushalten konnte. Wie sich ein Chaos in ihm entwickelte und er damit alle Kontakte abschnitt. Und wie sehr er sich in der Folge vollkommen verlassen fühlte. Wie sehr er sein Fremdgehen moralisch unkorrekt fand. Wie sehr er Angst hatte, alles kaputt zu machen. Wie sehr er den ewig zweifelnde John zutiefst verachtet. Wie sehr er sich durch mich verlassen fühlte, wie hilflos er sich und mich erlebte. Doch dies ist alles sehr am Bewusstsein orientiert. Dann jedoch kam dieser Traum, der einen unbewussten Wunsch offenbarte. «Wo eine Angst ist, ist ein Wunsch», so Sigmund Freud. So sagte ich zum Traum: «Das ist schon eine ziemlich aufregende Situation: Die Liebhaberin Heike macht Sie sexuell in der Anwesenheit Ihrer

Freundin Anna an. Und die Anna schnallt überhaupt nicht, interessiert sich für Katzenfutter, während Sie kurz vor dem Höhepunkt sind. Wie naiv Anna ist, wie scharf Sie sind und wie toll das ist, so verführt zu werden von der Heike.» Diese Deutung scheint paradox zu sein, da sie die Ambivalenz stärkt. Ich hätte doch Verständnis haben sollen für seine schwierige Situation. Stattdessen half ich John, sich als aktiv in der Geschichte zu erleben. Er hatte geträumt, von Heike verführt zu werden, und empfand in der Anwesenheit von Anna eine Angstlust. Dieses Bewusstwerden der Ambivalenz half ihm, eigene Wünsche zu phantasieren. John, so die weitere Geschichte, hat sich von Anna getrennt und hat nun mit Heike zwei Kinder. Aber es hätte ebenso gut umgekehrt herauskommen ... mehr von John später im Text.

### **Gutes und schlechtes Objekt**

Im Unbewussten gibt es keine Ambivalenz, es gibt keinen Widerspruch. In der Sprache finden sich Spuren in den sogenannten Urworten. Sie bedeuten sowohl das eine als auch deren Gegenteil. Ein Beispiel ist das Wort «aufheben»: ein Gesetz kann aufgehoben werden, dann ist es nicht mehr gültig. Hingegen kann man eine Münze aufheben, welche damit einen Wert erhält. Während es im Unbewussten keinen Widerspruch gibt, bringt das Bewusstsein Widerspruch. In der Psychoanalyse gehen wir davon aus, dass die Ambivalenz nicht von Anfang an existiert, sondern erworben werden muss. Karl Abraham ging von einem «primären narzisstisch-oralen Stadium» aus, welches noch vor-ambivalent sei. Das Saugen an der Brust sei der Einverleibung der Brust gleichzusetzen, aber diese setzt der Brust kein Ende. Ambivalenz kommt für Abraham erst mit dem kannibalistischen, oral-sadistischen Stadium ins Spiel, welches eine Feindseligkeit gegenüber dem Objekt mit sich bringt. Das Individuum lernt dann, das Objekt zu schonen, es vor der Zerstörung zu bewahren, bevor es in das genitale (postambivalente) Stadium übergeht, in dem die Ambivalenz überwunden werden kann. In der Arbeit von Melanie Klein, die eng mit der von Abraham verwandt ist, ist der Begriff der Ambivalenz zentral. Für sie ist die Beziehung zum Objekt untrennbar mit seiner teilweisen Zerstörung verbunden, so dass die Ambivalenz zu einer Eigenschaft des Objekts selbst wird. Da ein solch ambivalentes Objekt, das gleichzeitig vollkommen wohlwollend und grundsätzlich

feindselig ist, unerträglich wäre, kämpft das Subjekt gegen seine Zwangslage an, indem es sie in ein «gutes» und ein «schlechtes» Objekt aufspaltet.

John war jemand, der es immer rechtmachen wollte und ja niemanden verletzen wollte. Erst der Traum und seine nachfolgende Analyse erlaubte ihm wahrzunehmen, dass wir niemals lieben können, ohne die Menschen, die wir am meisten lieben, zu verletzen. In seinem Falle hat es zu einer schmerzhaften Trennung seiner Beziehung mit Anna geführt. Er wollte mit Anna ein ideale Beziehung leben, in der es keine Verletzungen und keine Zweifel gibt. Widersprüchlichkeit waren für John unaushaltbar und lösten in ihm Gefühle einer Katastrophe aus. Doch das Ideal liess sich nicht aufrechterhalten und er hat diese Katastrophe in einer Aussenbeziehung inszeniert. Damit musste er sich entscheiden, entweder weiterhin seinem Ideal nachzueifern oder sich der Tatsache zu stellen, dass wir nicht erwachsen und unschuldig bleiben können. In dem Sinne überwand er seine Ambivalenz, welche das Ziel hatte, eine Entscheidung zu treffen, die niemanden verletzt und in der er keine Stellung beziehen musste. Erst die Einsicht, dass wir unweigerlich Position beziehen und damit verletzend sind, führt zu psychischem Wachstum.

Dr. med. Daniel Barth ist Kinder- und Jugendpsychiater und -psychologe in Basel. Er ist am Dialog zwischen Religion und Psychoanalyse interessiert und veröffentlichte mit Marie-Claire Barth-Frommel das Buch «Ich gebe auf und tröste mich»: Die Psychodynamik von sinnlosem Leid im Buch Hiob. Psychoanalyse und Theologie im Dialog.

# GLAUBE UND GEFÜHL IM ZWIELICHT

Andrea Bieler

Die Ambivalenz ist eine unausweichliche Dimension unserer Welt- und Selbsterfahrung. Sie lauert in unserem Seelenleben, in dem, wie wir Situationen erleben und einschätzen, in der zwischenmenschlichen Kommunikation. Sie zeigt sich im öffentlichen Leben strukturell und politisch, z.B. in den Glücksversprechen, von denen Menschen bewegt werden. Ambivalente Gefühlslagen können verrückte Dinge hervorbringen, z.B. eine Angstlust. Davon hat Daniel Barth berichtet.

Menschen, die an Gott glauben, nehmen vollumfänglich am Ambivalenzerleben teil. Theologisches Nachdenken artikuliert sich allerdings überwiegend im Modus der Ambivalenzüberwindung. Der Zweifel, der als legitim erachtet wird, soll möglichst aus dem Zwielight des Gefühls und der Erkenntnis ins Licht des Glaubens transportiert werden. Der Zweifel, der emotional und rational zugleich ist, wird zuweilen als Motor der Gotteserkenntnis und eines lebendigen Ringens mit Gott beschrieben; letztlich haftet ihm aber etwas Feindliches, ja Destruktives an, das überwunden werden muss. Der Glaube wird dann mit unerschütterlichem Vertrauen, Gewissheit, Festigkeit und Eindeutigkeit in Verbindung gebracht. Es geht um eine Gewissheit, die das eigene Leben trägt und die eine Beziehung zur Welt ermöglicht, in der diese als heimatlich und als sicherer Ort imaginiert werden kann. Der Glaube wird als ein unbedingtes Vertrauen verstanden, dass das Leben inmitten all der uns umgebenden Umstände einen Sinn bereithält. Zweifel kann es geben, doch dieser soll überwunden werden. Vom Zwielight der Wirklichkeit umgeben strebt die Glaubende ans Licht. So meinen viele Theologen.

Doch was wäre, wenn dieser Ort des Lichtes, des unerschütterlichen Gefühls und der Gewissheit der Gottespräsenz eine Illusion ist? Wenn der Glaube nur etwas für Menschen ist, die bereit sind, sich erschüttern zu lassen? Oder zumindest nur im flüchtigen Moment zu haben ist? Ein Gefühl, das sich für einen Augenblick verdichtet, um dann wieder zu entweichen? Oder zeigt es

sich als ein «existential feeling»? So beschreibt Matthew Ratcliffe das Lebensgefühl, das bei einer Person grundsätzlich mit-schwingt und die Weltbeziehung grundsätzlich prägt. Die Dankbarkeit könnte solch ein Gefühl sein.

die Weltbeziehung des Menschen unscharf bleibt, sich in Kontingenzerfahrungen ausdrückt und auf eine Zukunft bezogen ist, die unbestimmt ist. Die menschliche Wahrnehmung bleibt bruchstückhaft und eingeschränkt mit Blick auf die eigene Perspektive.

---

## **Theologisches Nachdenken artikuliert sich allerdings überwiegend im Modus der Ambivalenzüberwindung. Der Zweifel, der als legitim erachtet wird, soll möglichst aus dem Zwielight des Gefühls und der Erkenntnis ins Licht des Glaubens transportiert werden.**

---

Gefühl kann als Sammelbegriff für das gesamte affektive Feld gebraucht werden, das auch für den Glauben von Bedeutung ist: also für Empfindungen, Stimmungen und Emotionen. Stimmungen haben keine eindeutige intentionale Ausrichtung und haben entsprechend einen eher diffusen Weltbezug, oftmals sind sie länger 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 kleben, z.B. der Schmerz, die Lust oder die Scham. Emotionen sind Gefühle, die auf ein Objekt bezogen sind und die eine Weltwahrnehmung und ein Werturteil implizieren und einen vitalen Objektbezug aufweisen. Beispiele hierfür sind Schuldgefühle, der Zorn oder der Neid. Stimmungen, Empfindungen und Emotionen prägen die Glaubenserfahrung. In allen drei Dimensionen spielt die Ambivalenz eine Rolle.

Das Zwielight kann nicht überwunden werden, da es Teil unserer Existenz ist. So meint der Philosoph Maurice Merlot-Ponty, dass das menschliche leibhaftige Sein zur Welt immer im Zwielight existiert. Im Leib- Sein-zur-Welt scheint eine Grenzdialektik von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit auf, in der

Dies gilt auch für die leibliche Beziehung zu sich selbst, für das gespürte Leib-Sein-zur-Welt.

Die Soziologin Ina Jekeli schlägt vor, zwischen Ambiguität und Ambivalenz zu unterscheiden. Ambiguität (vom Lateinischen *ambiguus* = uneindeutig) bezieht sich auf Phänomene, die durch die Widersprüchlichkeit, Komplexität, Unklarheit, unter Bestimmtheit oder auch Neuheit gekennzeichnet sind. Solche ambigen Phänomene entstehen, wenn wir zu wenig, zu viele bzw. widersprüchliche Informationen mit Blick auf ein Thema besitzen. Als aktuelles Beispiel hierfür mag die Debatte um die Bedeutung der künstlichen Intelligenz in Gestalt des Chat GPT herangezogen werden, das Sorge bereitet und zugleich Hoffnungen für die Zukunft der Wissensproduktion schürt.

Nach Jekeli bezeichnet Ambivalenz die kollektive bzw. individuelle Reaktion auf Ambiguität in emotionaler, kognitiver oder willensorientierter Hinsicht. Die emotionale Ambivalenz kann gleichzeitig positive und negative Gefühle wie zum Beispiel Liebe und Hass gegenüber derselben Sache oder Person hervorbringen. Beim Verlust eines geliebten Menschen können im Trauerprozess Gefühle der Erleichterung und Verlustgefühle zugleich

auftreten. Kognitive Ambivalenz beschreibt den Sachverhalt, dass man widersprüchliche Vorstellungen und Gedanken gegenüber einem Objekt haben kann. Die volitionale Ambivalenz meint widersprüchliche Wünsche mit Blick auf ein und dasselbe Objekt, so dass eine Entscheidung schwerfällt. So können Bindungs- und Autonomiewünsche gleichzeitig existieren, Nähe und Distanzbedürfnisse können in einen Konflikt geraten.

---

## Eine kognitive Glaubensambivalenz wird in der theologischen Anthropologie aufgebaut, wenn gesagt wird, dass Menschen zugleich Sünder:innen und Gerechtfertigte sind.

---

In Momenten, in denen Menschen ihren Glauben in verdichteter Weise artikulieren, werden Ambivalenzen auf allen drei Ebenen zum Ausdruck gebracht. Dies lässt sich in biblischen Texten ebenso nachvollziehen wie in Erfahrungen mit dem Glauben in der Gegenwart. So wird von den Frauen, die vom Engel die Botschaft von der Auferweckung Jesu erhalten, berichtet, dass sie mit Furcht und grosser Freude eilends vom Grab fortgingen, um seinen Jüngern davon zu erzählen (Mt 28,8).

Kognitive Ambivalenz zeigt sich in den Gottesbildern, in denen Gott als die Fern-Nahe gezeichnet wird, in den Begegnungsmomenten, in denen Präsenz- und Entzugserfahrungen miteinander verwoben sind, z.B. in der Emmausperikope (Lk 24). In den paradoxen Sprachbildern der Mystik, die Dorothee Sölle zusammengetragen hat, wird vermutlich auch die Ambivalenz der Glaubenserfahrung

festgehalten, wenn vom flüsternden Schweigen, der fruchtbaren Wüste, dem tonlosen Ton oder dem stillen Geschrei gestammelt wird. Eine kognitive Glaubensambivalenz wird in der theologischen Anthropologie aufgebaut, wenn gesagt wird, dass Menschen zugleich Sünder:innen und Gerechtfertigte sind. Eine volitionale Ambivalenz ist oftmals im Nachdenken über Dilemmasituationen zu entdecken, in der jede Entscheidung mit einem Verlust, einem destruktiven Akt verbunden ist. Das Abwägen im Rahmen ethischer Urteilsfindung lässt dann keine eindeutige Lösung zu. Dies gilt auch für Menschen, die dies vor dem Hintergrund ihres Glaubens tun.

Die Fähigkeit, mit Ambivalenzen produktiv umzugehen, anstelle sie unter allen Umständen zu überwinden, kann auch für den Glauben und die Theologie wichtig sein. Der nordamerikanische Religionsphilosoph John Caputo beschreibt Ambiguität als basale Bedingung der Möglichkeit von Deutung. Er meint, dass alles, was bedeutsam ist, voller Ambiguität ist – so auch Gott. Dagegen hat dasjenige, was frei von Ambiguität ist, seine Zeit hinter sich. Ambiguität ist für ihn keineswegs Unklarheit, sondern meint einen Bedeutungsüberschuss, der gerade so unserer komplexen Wirklichkeit zu entsprechen vermag. Hintergrund solcher Aussagen sind die Überlegungen Caputos, die er beispielsweise in seinem Werk «The Weakness of God. A Theology of the Event» entfaltet. Von Gott soll im Sinne einer Phänomenologie der Gabe und des Ereignisses gesprochen werden. Plausibel wird so eine Theologie, die Glauben nicht mit Gewissheit oder diskursiv mit Wahrheit identifiziert, sondern als Einstellung gegenüber demjenigen versteht, was Menschen unbedingt angeht.

Der praktische Theologe Michael Klessmann denkt in seinem Buch «Ambivalenz und Glaube» darüber nach, warum sich die sogenannte *Certitudo*, als Glaubensgewissheit und unbedingtes Vertrauen, zu einer Glaubensambivalenz wandeln muss: «individuelle und institutionell-rituell abgesicherte Gewissheit, Festigkeit und Unerschütterlichkeit

eines Vertrauens auf Gott, auf das Göttliche, auf das Leben insgesamt ... (kann nur um den Preis einer erheblichen Verleugnung der Komplexität der religiösen Wirklichkeit) artikuliert werden.» Mittels dieser Verleugnung wird seines Erachtens die Auseinandersetzung mit der Unausweichlichkeit der Ambivalenz vermieden. Nach Klessmann muss es vielmehr darum gehen, die «Gleichzeitigkeit von Gewissheit und Ungewissheit, von Vertrauen und Misstrauen, von Glaube und Unglaube, von Überzeugtsein und Vorbehalt, von Entschiedenheit und Unentschiedenheit, von Ja und Nein» zum Ausdruck bringen zu können (Klessmann, 25).

Auch der Glaube ist erschütterbar, wandelbar und offen.

*Prof. Dr. Andrea Bieler ist Professorin für Praktische Theologie an der Universität Basel. Sie forschte und publizierte in den letzten Jahren viel zu Affektivität, Verletzlichkeit und Gefühlen der Zugehörigkeit – im Rahmen von Seelsorgetheorien oder der Frage, wie interkulturelle Gemeinschaften gelingen können.*

# DANKBARE FREUDE

## EINE NEUTESTAMENTLICHE ANNÄHERUNG

Moisés Mayordomo

### 1. Emotionen und Urteile

Stellen wir uns vor, dass Emotionen nicht einfach irrationale Erregungen der Seele sind, sondern Urteile über die Welt. Wenn ich etwa Trauer empfinde, weil eine geliebte Person gestorben ist, dann kommt in dieser Trauer meine Einstellung zu dieser Person zum Ausdruck. Die Emotion wäre «vernünftig», aber nicht in Sprache gefasst, sondern körperlich gefühlt, eben: als Gefühl der Trauer. Eine solche Sicht widerspricht in erster Linie der wirkmächtigen Trennung zwischen Vernunft und Gefühl. Die Geschichte dieser Gegenüberstellung hat häufig das eine gegenüber dem anderen favorisiert und zugleich die Vernunft dem Männlichen und das Gefühl dem Weiblichen zugewiesen. Es gibt also viele Gründe, um eine solche Trennung in Frage zu stellen. Von der Antike (etwa bei den Stoikern) bis in die Gegenwart (z.B. Martha Nussbaum) hat es viele Versuche gegeben, die kognitiven Leistungen von Emotionen ins Zentrum zu rücken. Dabei ist es für mich nicht entscheidend, ob Emotionen Urteile sind oder ob sie mit Urteilen verknüpft sind. Für die Analyse von Emotionen eröffnen beide Theorien die Möglichkeit, die körperlichen Gefühlsregungen mit Einstellungen und Urteilen über die Welt zu verbinden.

den Menschen und Gegenstände für uns bedeutsam. Solange also Emotionen Teil unseres Bezugs zur Welt sind, erfahren wir die Welt als einen Ort, in dem es etwas gibt, das dem eigenen Leben Sinn gibt. Gleichzeitig sind die Gegenstände oder Inhalte unserer Emotionen solche, über die wir keine vollständige Kontrolle haben. Sie bleiben unverfügbar. Darin liegt es begründet, dass in Emotionen auch immer eine gewisse Passivität gegenüber der Welt zum Ausdruck kommt.

### 2. Dankbarkeit und Gabe bei Aristoteles

Im zweiten Buch seiner einflussreichen Rhetorik hat sich Aristoteles ausführlich mit Emotionen auseinandergesetzt. Wenn ein öffentlicher Redner seine Hörerschaft überzeugen bzw. in seinem Sinne beeinflussen will, muss er sehr genau über Inhalt und Form unterschiedlicher Gefühle Bescheid wissen. In einem längeren Abschnitt spricht er auch über das Wechselverhältnis von «Gefallen/Gabe» und «Dankbarkeit» (Rhetorik II 7). Der Philosoph steigt so ein:

Wem gegenüber man Dankbarkeit empfindet (charin exousi) und aufgrund von welchen Dingen und in welchem Zustand man sich dabei befindet, das wird klar werden, nachdem wir den Gefallen (charin) definiert

Zwei Aspekte springen gleich ins Auge: Das griechische Wort für Gabe/Gefallen und Dankbarkeit ist immer charis. Im Neuen Testament erscheint das Wort häufig und meist wird es mit «Gnade» übersetzt. Und: Eine Gabe/ein Gefallen ist eine konkrete Hilfeleistung, nicht nur materieller Art, sondern jede Leistung, die einen Mangel behebt. Man könnte sogar sagen: Alles, was uns dankbar sein lässt, ist eine Gabe. Charis ist nicht eine Eigenschaft oder eine Charakterdisposition, sondern in der Interaktion zwischen Menschen etwas sehr Konkretes. Aristoteles beleuchtet im weiteren Text auch das Gegenteil: die Nicht-Charis. Es ist eben Nicht-Charis, wenn man mit einem Gefallen nur seinen eigenen Vorteil sucht, wenn es unter Zwang geschieht, aus Zufall oder um eine Schuld zu begleichen. Es ist auch Nicht-Charis, wenn man jedem, ungeachtet seiner Bedürfnisse, die gleiche Gabe zukommen lässt. Die Charis steht immer im Verhältnis zu einem konkreten Mangel. Es ist auch Nicht-Charis, wenn wir Wertloses weitergeben, denn niemand hat einen Mangel an Wertlosem. Der enge Zusammenhang von Gabe und Dank ist nach Aristoteles an vielen Stellen gefährdet. Es geht um die genaue Dosierung von Bedürftigkeit auf der einen und Uneigennutz auf der anderen Seite.

---

**Stellen wir uns vor, dass Emotionen nicht einfach irrationale Erregungen der Seele sind, sondern Urteile über die Welt. Die Emotion wäre «vernünftig», aber nicht in Sprache gefasst, sondern körperlich gefühlt. Eine solche Sicht widerspricht in erster Linie der wirkmächtigen Trennung zwischen Vernunft und Gefühl.**

---

Ich frage also: Wovon handelt eine Emotion? Was ist ihr Gegenstand? Als was wird der Gegenstand durch die Emotion wahrgenommen? Als bedroht (Angst), als verloren (Trauer), als einzigartig (Liebe), als absichtlich zu Schaden gebracht (Wut), als ungerechte Benachteiligung (Neid). Durch Emotionen wer-

haben. Ein Gefallen (charis) also – das mit Bezug worauf man von dem, welchem er widerfahren ist, sagt, er sei dankbar (charin echein) – sei eine Hilfeleistung für jemanden, der seiner bedarf, und nicht als Ausgleich für irgendetwas, und nicht für den Vorteil von dem, der ihn leistet, sondern von jenem.

### 3. Dankbarkeit und Gabe in 2. Korinther 8–9

Die beiden Kapitel 2Kor 8–9 werden häufig überlesen, denn oberflächlich betrachtet geht es darin «nur» um die Organisation einer grösseren Kollektengabe für bedürftige Christen in Jerusalem und Umgebung. Theologisch hat es der Text aber in sich, denn ähnlich wie bei Aristoteles schöpft Paulus die Möglichkeiten des griechischen charis theologisch aus.

8,1 Wir lassen euch wissen, Geschwister, die Gabe (charin) Gottes, die in den Gemeinden Makedoniens gegeben worden ist, 2 dass bei grosser Bewährung in Drangsal der Überschwang ihrer Freude (chara) und ihre tiefe Armut übergeströmt ist in den Reichtum ihrer Freigebigkeit (haplotétos). Paulus ruft gleich zu Beginn das Beispiel der Christen in Makedonien in Erinnerung.



## Eine Ethik des Gebens gehört ins Zentrum christlicher Ethik. Es geht hier also um die Ökonomie der Rechtfertigung: die Gnade des Heil schenkenden Gottes ist die Gnade der Geld spendenden Gemeinde.

Er sagt nicht, die Makedonier hätten Gottes Gabe / Gnade erhalten und aufgrund dessen oder als Folge davon sich besonders freigebig gezeigt. Er sagt vielmehr, dass die Gunsterweisung Gottes sich genau darin ausdrückt, dass die Makedonier in schweren Zeiten gegeben haben. In anderen Worten: Gott hat es den Makedoniern geschenkt, freigebig zu sein. Geben ist eine Gabe. Ihre Freigebigkeit ist umso erstaunlicher, weil sie trotz äusserer Drangsal und Armut in überreicher Freude geschah. Normalerweise wären Menschen in Drangsal und Armut selbst einer Gabe bedürftig. Das macht die Gabe der Makedonier zu einem besonders motivierenden Vorbild. Mit dem Zusammenhang zwischen göttlicher Gabe/Gnade (charis) und menschlicher Freude (chara) bringt Paulus den Gnadenbegriff sehr nah an seine wortgeschichtlichen Ursprünge zurück. Gabe und Freude hängen (auch heute) eng miteinander zusammen – und zwar nicht erst beim Empfänger, sondern bereits beim Gebenden. Die Gabe des Gebens drückt sich in der Freude aus!

In den folgenden Versen 8,3–6 führt Paulus weitere Gründe dafür an, wie sich an der Freigebigkeit der Makedonier Gabe/Gnade/Dankbarkeit erkennbar macht: 1. Sie gaben über Vermögen (8,3a); d.h. über ihre tatsächlichen finanziellen Möglichkeiten hinaus. Sie haben also nicht aus ihrem Überschuss gegeben, sondern sich selbst dadurch in finanzielle Bedrängnis gebracht. Paulus wird allerdings im weiteren Verlauf die Korinther mahnen, durch ihre Gabe sich nicht selbst zu verarmen, sondern einen Ausgleich anzustreben (8,10–15). 2. Sie gaben freiwillig durch eigene Entscheidung; d.h. zugleich auch, dass sie nicht aufgrund von Druck gegeben haben. Der Aspekt der Freiwilligkeit

wird noch dadurch unterstrichen, dass sie dringend ersucht haben mitzumachen (8,4). 3. Sie haben sich dem Herrn und Paulus hingegen (8,5); d.h. ihre Gebefreude ist kein isolierter Charakterzug, sondern integraler Bestandteil einer hingebungsvollen Existenz. Hier ist in jedem Satz deutlich, welche sozial verbindende Funktion das Geben hat.

Paulus erinnert die Korinther in 8,7–9 daran, wie aussergewöhnlich reich sie an Gaben sind (vgl. 1Kor 12+14): Glaube, Wort, Erkenntnis usw. Es gibt für Paulus keine Trennung zwischen geistlichen und finanziellen Gaben: Auch Geben ist eine göttliche Begabung. Es ist daher eine natürliche Folge ihrer spirituellen Vitalität, dass sie nun auch in dieser Gabe überströmen. Paulus möchte eindeutig zur Gabe motivieren, aber ohne Befehl oder Drohung. Da sich in der Gabe Menschen einander mitteilen, ist die Gabe letztendlich (und in V. 8 ganz explizit) ein Erweis echter Liebe. Vers 9 macht nun überdeutlich klar, dass Paulus den Wortbereich der Gabe (im Sinne einer Kollekte) nicht trennt vom Wortbereich der rettenden Gnade im Tod Jesu. Im Gegenteil: Er verknüpft beide. Der präexistente Herr hat sich seines Reichtums (sprich: seiner göttlichen Existenz) entledigt, damit die Menschen durch seine Entbehrung im übertragenen Sinne reich (sprich: errettet) werden. Dieser Austausch von Privilegien zum Wohle anderer ist die Grammatik der Gnade. Die Kollekte ist daher keine Beiläufigkeit, sondern eine Gelegenheit, um unter Beweis zu stellen, ob die Christusglaubenden in Korinth die Grundstruktur der Gnade verstanden haben. Eine Ethik des Gebens gehört ins Zentrum christlicher Ethik. Es geht hier also um die Ökonomie der Rechtfertigung: die Gnade des Heil schenkenden Gottes ist die Gnade der Geld spendenden Gemeinde. Am Ende kehrt alles zu Gott zurück:

Der Abschnitt schliesst, wie er begonnen hat: mit der Gnade/ dem Dank.

### 4. Dankbare Freude

Der ganze Abschnitt 2Kor 8–9 setzt für mich viele Prozesse frei, um über die Emotion dankbarer Freude nachzudenken. Ich sehe (mindestens) vier Ausdrucksebenen:

1. Ich weiss mich von einer Person beschenkt. Damit anerkenne ich, dass ich die Gabe nicht verdient habe. Auch wenn sie eine Not behebt (also: not-wendig ist) ist die gebende Person mir die Gabe nicht schuldig. Ich habe kein Anrecht darauf.
2. Die Gabe hat einen ganz persönlichen Wert, der nichts mit ihrem rein ökonomischen Wert zu tun hat. Sie behebt einen Mangel, sie bereichert mein Leben, sie erfüllt einen Wunsch.
3. Als Beschenkter werde ich zur gebenden Person. Weil ich erhalten habe, teile ich weiter. Darin zeigt sich in besonderer Weise – im Verständnis des Paulus – der Geschenkcharakter einer Gabe. Die Gabe tritt durch die Weitergabe in den Kreis frei zirkulierender Gnade und macht damit etwas von Gottes Handeln in der Welt erkennbar. Dankbarkeit und Gebefreude sind damit zwei Seiten der gleichen Medaille.
4. Ich anerkenne meine Abhängigkeit und meine Offenheit für die Zuwendung durch andere. Nicht alles, was im Leben gelingt oder misslingt, ist das Ergebnis eigener Entscheidungen und Handlungen. Wir sind von Geburt an Wesen mit Bedürfnissen, für die wir auf andere angewiesen sind. Dankbare Freude lässt uns diese Haltung körperlich fühlen.

Prof. Dr. Moisés Mayordomo ist Professor für Neues Testament an der Universität Basel. Mit seinem Forschungsschwerpunkt Rezeptionsgeschichte neutestamentlicher Texte beschäftigt er sich mit ganz unterschiedlichen Themen wie Kirchenbildern oder eben Gefühlen.

# Aus der Fakultät

## PERSONELLES

### Eintritte

- Eine Assistenz angetreten haben am 1. August 2022 Annina Völlmy (Neues Testament) und Wolfgang Wettstein (Ethik) sowie am 1. September 2022 Moritz F. Adam (Altes Testament).
- Stellen für wissenschaftliche Mitarbeitende haben übernommen: Aurélie Bischofberger (1. April 2022, wiss. Mitarbeiterin SNF-Projekt Altes Testament) und Lea Stolz (1. August 2022, Doktorandin und wiss. Mitarbeiterin Dogmatik).
- Eine administrative Stelle angetreten hat am 1. August 2022 Lucia Bühlmayer (Kordinatorin Kommunikation).

### Austritte

- Am 31. Januar hat Prof. Dr. Martin Kessler seine Tätigkeit als Professor für Kirchen- und Theologiegeschichte beendet und ist einem Ruf für eine Schlegel-Professur für Kirchengeschichte an die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gefolgt.
- Die Assistenz-Tätigkeiten der folgenden Mitarbeitenden endeten: Dr. des. Helge Bezold (Altes Testament, zum 31. März 2022), Vera Gretges (Kirchen- und Theologiegeschichte, zum 31. Juli 2022), Dr. Anne Louise Nielsen (Ethik, zum 31. Juli 2022) und Judith Müller (Jüdische Studien, zum 31. Oktober 2022).
- Die Anstellung von Dr. Matthias Gockel, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Dogmatik endete zum 31. März 2022.
- Ihre Tätigkeit als SiteAdmin beendete Cécile Bossart am 31. Juli 2022.

## VERANSTALTUNGEN

- Fakultätstagung der theologischen Fakultät Basel zum Thema «grosse und kleine Gefühle», 2.–5. Mai 2022 in Mariastein, organisiert durch den Lehrstuhl Praktische Theologie.
- Ringseminar «Differenzsensible Ekklesiologie», organisiert von Prof. Dr. Andrea Bieler und dem Forschungsteam Conviviality in Motion (Herbstsemester 2022).
- Tagung: Cultural Encounters between Israel and Germany: Literary Cross-Cultural Relations 1918–2022, 31. Mai–2. Juni 2022 in Basel, organisiert von Judith Müller.
- Tagung: The Book of Samuel in the Shadow of Empires. Relations between Israel, Judah and Neighboring Nations in Historical, Compositional, and Theological Perspective, 12.–14. Oktober 2022 an der Universität Basel und online, organisiert von Dr. Stephen Germany (Basel) und Prof. Dr. Benedikt Hensel (Oldenburg).
- Eröffnung der Digitalen Karl Barth-Edition und Buchvernissage: Karl Barths «Predigten 1912», 16. Juni 2022 in Basel, organisiert durch das Karl Barth-Zentrum für reformierte Theologie.
- «Das ganze ungeteilte Dasein». Ausgriffe auf Absolutheit, Unbedingtheit und Universalität im Zeitalter des Fragmentarischen und Pluralen. 12.–14. Mai 2022, Jahrestagung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft (SThG) an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, organisiert von Prof. Dr. Georg Pfeleiderer und Dr. Anne Louise Nielsen.

## FORSCHUNGSPROJEKTE IN AUSWAHL

- Ecovillages as Incubators for Sustainability Transitions (SNF; Prof. Dr. Jens Köhrsen, Dr. Rebeca Roysen, Lasse Kos, Nadine Brühwiler)
- Conviviality in Motion: Practices and Theologies in Multiethnic Christian Communities (SNF; Prof. Dr. Andrea Bieler, Lisa Ketges, Tabea Eugster-Schaetzle, Luca Ghiretti, Dr. Claudia Hoffmann)
- Political Theologies in African Megachurches in Basel and Hongkong (Prof. Dr. Andreas Heuser)
- Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible (SNF; Prof. Dr. Sonja Ammann, Dr. Jenna Kemp, Dr. Stephen Germany, Dr. des. Helge Bezold, Aurélie Bischofberger)
- Aufarbeitung der archäologischen Sammlung der Theologischen Fakultät Basel (Dr. Stephen Germany, Dr. Oskar Kaelin, Enrico Regazzoni, Anja Preiswerk)
- Wahrnehmungen der bārûtu im neuassyrischen Westen und darüber hinaus (Dr. Nesina Grütter; gefördert durch den «Forschungsfonds 2022 zur Förderung exzellenter Nachwuchsforscher» der Universität Basel)
- Bearbeitung des literarischen Nachlasses von Karl Barth (SAGW-Langzeitprojekt, Prof. Dr. Georg Pfeleiderer)
- «Christus und die Krisen». Zur Leistungskraft der Theologie in apokalyptischen Krisendiskursen des 20. und 21. Jahrhunderts im Ausgang von der Theologie Karl Barths (SNF (Scientific Exchange): Forschungsaufenthalt und -kooperation am Princeton Theological Seminary, NJ;

- 1. August 2022–5. Januar 2023) Prof. Dr. Georg Pfeleiderer)
- Die Christkatholische Kirchgemeinde Basel. Digitale Erfassung und Auswertung der (wiedergefundenen) Protokolle des Kirchenrates und der Kirchenbücher (Taufbücher, Register der Verstorbenen etc.) von 1871 bis 1923 (Prof. Dr. Michael Bangert)

## ABSCHLÜSSE

- Bachelor Theologie: Ruben Cadonau, Julius Erb, Romana Giossi, Lena Moerikofer, Luca Policante-Roth, Anja Preiswerk, Fabian Thomi
- Master Theologie mit Vertiefung Theologie: Vera Charlotte Jussli, Laura Kligenberg, Andrea Klose, Mike Koch, Nadine Kugler, Claude Reifler, Christa Schüpbach Bärtschi, Timo Schramm
- Master Theologie mit Vertiefung Christianity: Isabel Altmann
- Master Religion Wirtschaft Politik: Vera Mira Schaffer
- Promotionen: Delphine Conzelmann, Beat Büchi, Matthias Stracke-Bartholmai
- Habilitation: Claudia Hoffmann (Aussereuropäisches Christentum/Interkulturelle Theologie)

## EHRUNGEN

- Ehrendoktor der Theologischen Fakultät wurde im Jahr 2022 Ahmad Mansour (Psychologe und Autor, Berlin/DE).
- Der Fakultätspreis «Dewetteanum» ging an Dr. Silke Radosh-Hinder für ihre Dissertation «Konstruierte Gleichheiten. Eine Einzelfallstudie zu interreligiöser Kommunikation im urbanen Raum» und Dr. des. Helge Bezold für seine Dissertation «Ester – Eine Gewaltgeschichte. Literarische und historische Studien zu den Gewaltdarstellungen in der hebräischen und griechischen Esterüberlieferung». Dr. des. Helge Bezold zählt ausserdem zu den Preisträger:innen des

Manfred Lautenschlaeger Award for Theological Promise 2023.

- Dr. des. Delphine Conzelmann erhielt für ihre Dissertation «Bird of Many Plumes. Conceptions and Applications of Authority in the Thought of William of Saint-Thierry» den Emilie-Louise-Frey-Preis zur Förderung junger Akademikerinnen 2022.
- Der Theologiepreis für herausragende Bachelor- und Masterarbeiten 2022 ging an Lena Moerikofer BTh für ihre Bachelorarbeit «Wie verhält sich das Verständnis Jesu im Koran zur Lehre vom dreifachen Amt Jesu Christi», an Anja Preiswerk BTh für ihre Bachelorarbeit «Die Sammlung Hans Joachim Stoebe. Eine Keramiksammlung mit Objekten aus der Levante» und an Isabel Altmann MTh für ihre Masterarbeit «Strafe, Sühne und Vergebung. Strafe aus rechtsphilosophischer und christlich-theologischer Sicht».
- Dr. Nesina Grütter hat einen SNSF Starting Grant 2022 eingeworben für ihr Projekt «Migration and Transformation of Culturally Encoded Animal Imagery in the Septuagint and Its Ethiopic and Syriac Daughter Versions» (ab August 2023 am Institut Dominique Barthélemy, Université de Fribourg).

## NEUE PUBLIKATIONEN IN AUSWAHL

### Altes Testament

- Ammann, S.; Pyschny, K.; Rhyder, J. (Hgg.): *Authorship and the Hebrew Bible*, Tübingen 2022 (FAT 158).
- Germany, S.: *Saul and David, Israel and Judah: The Book of Samuel as Paradigmatic History*, in: *Vetus Testamentum*, 2022, 1–21.
- Kemp, J.: *Forgetting to Remember: Theorizing the Role of the Forgotten in the Production of Biblical Text and Tradition*, in: *Biblical Interpretation*, 2022, 1–25.

### Aussereuropäisches Christentum

- Heuser, A.: *Afrikanische Unabhängige Kirchen (African Independent Churches)*, in: Hock, K. (Hg. u.a.): *Theologie(n) Afrika. Ausgewählte Schlüsselbegriffe in einem umstrittenen Diskursfeld*, Leipzig 2022, 55–76.
- Hoffmann, C.: *Beziehungsdynamiken in Schweizer Migrationskirchen*, in: Etzelmüller, G. (Hg. u.a.): *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums*, Leipzig 2022, 587–607.
- Hoffmann, C.: «Church Is a Solution Centre»: *Strategies of Migrant Churches in Switzerland in Overcoming Hardships*, in: *Journal of World Christianity* 12 (1), 2022, 23–46.

### Dogmatik

- Berg, S.: *Kirche und Kirchenmusik in der Digitalisierung*, 6 Beiträge in: *Musik und Kirche* 92 (1–6), 2022.
- Bernhardt, R.: *Ein religionsdialogischer Religionsunterricht braucht keinen religionstheologischen Pluralismus*, in: Fermor, G. (Hg. u.a.): *Dialog und Transformation. Pluralistische Religionspädagogik im Diskurs*, Münster, New York 2022, 155–170.
- Bernhardt, R.: *The Second Coming of Christ in Christian Theology and in Islam*, in: *Nanzan Institute for Religion & Culture Bulletin* 46, 2022, 11–25.

### Ethik

- Nielsen, A. L.: «Græske stemmer i Kierkegaards radikale bevægelsestænkning», in: Aaboe Sørensen, P. (Hg. u.a.): *Kend dig selv!*, Klim, DK 2022, 7–23.
- Pfeleiderer, G.: *Is there a Kenotic Ethics in the Work of Karl Barth?*, in: Nimmo, P. T. (Hg. u.a.): *Kenosis. The Self-Emptying of Christ in Scripture and Theology*, Grand Rapids, MI 2022, 212–230.

- Pfeleiderer, G.; Evers, D. (Hgg.): *Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie*, Leipzig 2022 (VWGTh 66).
- Pfeleiderer, G.; Matern, H. (Hgg.): *Die Religion der Bürger. Der Religionsbegriff in der protestantischen Theologie vom Vormärz bis zum Ersten Weltkrieg*, Tübingen 2022.

### Jüdische Studien

- Bauerfeind, M.: *Das Fuellhorn. Ein Zeitblatt zunächst für und über Israeliten (Bamberg 1835–1836)*. Die erste regelmässig erscheinende jüdische Zeitschrift in deutscher Sprache, in: Marten-Finnis, S. (Hg. u.a.): *Die historische deutsch-jüdische Presse. Forum, Sprachrohr, Quellenfundus*, Bremen 2022, 15–44.
- Bodenheimer, A.; Bauer, T.; Seewald, M.: *Welche Sprache spricht Gott? Versuche aus Judentum, Christentum und Islam*, Darmstadt 2022.
- Müller, J.: *Nationalliteratur oder europäische Literatur in hebräischer Sprache? David Fogel und Gershon Shofman zwischen Hebräisch, Jiddisch und Deutsch*, in: Reichert, C. (Hg. u.a.): *Zukunft der Sprache – Zukunft der Nation? Verhandlungen des Jiddischen und Jüdischen im Kontext der Czernowitzer Sprachkonferenz*, Berlin, Boston, MA 2022, 203–217.
- Petry, E.: *Die erkenntnistheoretisch falsche Frage: Was ist Antisemitismus?*, in: Böckmann, M. (Hg. u.a.): *Jenseits von Mbembe – Geschichte, Erinnerung, Solidarität*, Berlin 2022, 107–116.

### Kirchengeschichte

- Bangert, M.: *Hoffnung und Spiritualität*, in: *Aufbruch* 34 (1), 2022, 58–60.
- Conzelmann, D.: *Weibliche Curiositas, männliches Begehren. Intellekt als Aspekt konstruierter*

Attraktivität am Beispiel von Héloïse d'Argenteuil, in: Schneider, R. Maximilian (Hg. u.a.): *Curiositas*, Berlin, Boston, MA 2022, 437–449.

### Neues Testament

- Heilig, C.: *The Apostle and the Empire. Paul's Implicit and Explicit Criticism of Rome*, Grand Rapids, MI 2022.
- Mayordomo, M.; Kunz-Lübcke, A.: *Frieden und Krieg*, Gütersloh 2022.

### Praktische Theologie

- Bieler, A.: *Der Glanz der Körper. Theologische Gedanken über das Begehren, guten und schlechten Sex und die Vielfalt der Geschlechter*, in: *Paragrana* 31 (1), 2022, 146–158.
- Radosh-Hinder, S.: *Konstruierte Gleichheiten. Von interreligiöser Kommunikation zu politischer Freundschaft*, Bielefeld 2022.
- *Theologische Zeitschrift* 78 (1), 2022 mit Beiträgen von:
  - Burkhardt, F.: *Multikollektivität in der Gemeindeentwicklung. Überlegungen zu Interkulturalität als interkollektive Konstruktion*, 4–33.
  - Ketges, L.: *Greifbare Interkulturalität. Das Wechselspiel von Narration, Erleben und materialer Gestaltung aus empirischer Perspektive*, 104–130.
  - Meyer, E.: *Kommunikation des Evangeliums im dritten Raum. Empirisch-theologische Reflexionen zu interkulturell-ökumenischen Gottesdiensten am Beispiel der Friedenskirche in Mannheim*, 85–102.

### Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik

- Brühwiler, N.; Köhrsen, J.: *Taylor, Bron (2010). Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, in: Ibrahim, Y. (Hg. u.a.): *Schlüsselwerke der sozialwissenschaftlichen Klimaforschung*, Bielefeld 2022, 203–208.

