

Thomas Wabel | Torben Stamer | Jonathan Weider (Hrsg.)

# Zwischen Diskurs und Affekt

Politische Urteilsbildung  
in theologischer Perspektive



ÖFFENTLICHE THEOLOGIE



## ZWISCHEN DISKURS UND AFFEKT

# ÖFFENTLICHE THEOLOGIE

Herausgegeben von  
Heinrich Bedford-Strohm, Wolfgang Huber und Torsten Meireis

Band 35

# ZWISCHEN DISKURS UND AFFEKT

POLITISCHE URTEILSBILDUNG IN  
THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Herausgegeben von Thomas Wabel,  
Torben Stamer und Jonathan Weider



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: Moritz Krieger, Bamberg  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05657-6  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# VORWORT

Der Band geht auf eine Tagung der Dietrich-Bonhoeffer-Forschungsstelle für Öffentliche Theologie in Bamberg im November 2017 zurück. Anlass für die Tagung waren die breit diskutierten Veränderungsprozesse der liberalen Demokratie, die vielfach mit dem Begriff Populismus verbunden werden. Wann und wie soll sich öffentliche Theologie akademisch dazu verhalten? Und: Wie kann, wie soll auf kirchlichen Ebenen damit umgegangen werden? Erweist sich der Vorschlag einer methodischen Weitung öffentlicher Theologie, wie er im vorausgegangenen Tagungsband »Zwischen Klang und Sprache« festgehalten ist, auch in dieser Situation als tragfähig?

Den Referentinnen und Referenten der Tagung – außer den hier versammelten noch Prof. Dr. Thiemo Breyer (Köln), Prof. Dr. Karsten Fischer (München), Dr. Mareike Gebhardt (Erlangen) und Prof. Dr. Thomas Kern (Bamberg) – sei herzlich gedankt, dass sie sich auf diese Fragestellung eingelassen haben. Aus verschiedenen fachlichen Perspektiven wurde die Entwicklung von Urteilen »zwischen Diskurs und Affekt« konzeptionell durchdacht und empirisch nachvollzogen. Zu danken haben wir auch Dr. Matthias Braun (Erlangen), Prof. Dr. Marco Hofheinz (Hannover) und Dr. Frederike van Oorschot (Heidelberg) für einschlägige Beiträge, die die theologische Perspektive auf das Thema näher konturieren.

Für die finanzielle Unterstützung der Tagung und einen Druckkostenzuschuss danken wir der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Den Herausgebern der Reihe Öffentliche Theologie, Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Prof. Dr. Dr. h.c. Wolfgang Huber und Prof. Dr. Torsten Meireis, danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe. Der Evangelischen Verlagsanstalt, namentlich Dr. Annette Weidhas und Stefan Selbmann, danken wir für die gute Zusammenarbeit.

Für alle Impulse zur Konzeption der Tagung danken wir unseren Kollegen Dr. Katharina Eberlein-Braun und Simon Kerwagen. Die studentischen Hilfskräfte Moritz Krieger und Toni Marie Frommann haben notwendige Korrekturen und Formatanpassungen besorgt. Ihnen sei herzlich gedankt.

Bamberg/Hannover, im Oktober 2018

Thomas Wabel, Torben Stamer und Jonathan Weider

# INHALT

VORWORT.....	5
ZWISCHEN DISKURS UND AFFEKT.....	9
Zur Rolle von Gefühlen und deren theologischer Kultivierung in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen <i>Thomas Wabel/Torben Stamer/Jonathan Weider</i>	
I. GRUNDLAGEN	
KULTIVIERUNG POLITISCHER GEFÜHLE.....	43
Das Programm Martha Nussbaums als Anstoß für die Öffentliche Theologie <i>Martin Fritz</i>	
»DAS IST DOCH POPULISMUS!«.....	65
Zur (nicht nur aber auch: theologischen) Verhältnisbestimmung von Anerkennung und Affekt <i>Matthias Braun</i>	
WIE SICH MORALVORSTELLUNGEN IN AFRIKA ENTWIRREN LASSEN.....	83
Auf dem Weg zu einer Minimaldefinition von Moral <i>Willem Fourie</i>	
VON DER BEDEUTUNG DES ZWISCHEN.....	105
Vorüberlegungen zu einer Kritik von Religion <i>Christoph Seibert</i>	



## II. KONKRETISIERUNG: MEDIEN

ZUR KONSTRUKTION VON RELIGIOSITÄT IM ÖFFENTLICHEN DISKURS.....131

*Judith Könemann*

»FACEBOOK IST DAS OPIUM DES VOLKES« .....149

Politische Meinungsbildung in sozialen Netzwerken als Herausforderung  
theologischer Ethik

*Frederike van Oorschot*

## III. KONKRETISIERUNG: GOTTESDIENST UND ÖFFENTLICHKEIT

»WER KÖNNTE TRÄNENLOS REDEN« .....169

Die antike christliche Leichenrede zwischen Diskurs und Affekt

*Ulrich Volp*

DER GOTTESDIENST ALS RAUM DER ÖFFENTLICHKEIT .....189

Ethische Konturen einer etwas anderen öffentlichen Theologie

*Marco Hofheinz*

AUTORENVERZEICHNIS.....210



# ZWISCHEN DISKURS UND AFFEKT

Zur Rolle von Gefühlen und deren theologischer Kultivierung  
in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen

*Thomas Wabel/Torben Stamer/Jonathan Weider*

## 1. HERAUSFORDERUNGEN

Populistische Parteien und Bewegungen innerhalb und außerhalb Europas erstarken. Gekonnt betreiben sie ein Emotionsmanagement:<sup>1</sup> So warb die Leave-Kampagne im Vorfeld des britischen EU-Referendums mit dem affektiv-emotionalen<sup>2</sup>, aber sachlich falschen Slogan »Let's give our NHS the £350 million the EU takes every week«. Neben anderen Faktoren war – das zeigen Wahlanalysen – die emotionale Einstellung zur EU abstimmungsentscheidend.<sup>3</sup> Wer eine Wahlkampfveranstaltung des US-amerikanischen Präsidentschaftskandidaten Donald Trump sah, konnte sich kaum der affektiven Reaktion erwehren.<sup>4</sup> Auch in der Zeit nach seiner Wahl wird der affektiven Dimension seiner Präsidentschaft besondere Beachtung geschenkt.<sup>5</sup> In Deutschland streitet sich die Politik darüber, ob die Ängste der »besorgten

---

<sup>1</sup> Emotionsmanagement ist nicht das einzige Kennzeichen populistischer Bewegungen. So nennt Christian Polke (Populismus als Herausforderung für die demokratische Zivilgesellschaft. Eine ethisch-theologische Perspektive, in: ZEE 62 [2018], 200–212, 203f.) vier Strukturelemente: den Anspruch auf Repräsentation des Volkes, eine Kritik an der repräsentativen Demokratie, einen Anti-Pluralismus und – der in diesem Zusammenhang entscheidende Aspekt – die »Kultivierung des ›richtigen‹ Ressentiments«.

<sup>2</sup> Eine eigene Sprachregelung für die Begriffe Affekt, Gefühl, Emotion und Stimmung im Sinne von *termini technici* wird unter 3.1 eingeführt. Um terminologische Unschärfen zu vermeiden, verwenden wir anstelle der Alltagssprachlich als Oberbegriff und zumeist synonym gebrauchten Begriffe »Gefühl« und »Emotion« bewusst offen gehaltene Formulierungen wie »affektive Dimension«, »affektive Phänomene« oder das hier verwendete »affektiv-emotional«. Mit der Betonung des affektiven Moments wird hier bereits die grundsätzliche Körperbezogenheit dieser Dimension menschlichen Erlebens nuanciert, deren Bedeutung es im Folgenden noch zu erhellen gilt. Die zuweilen hiervon abweichende Begriffsverwendung von Referenzautoren wird im jeweiligen Kontext gleichwohl übernommen.

<sup>3</sup> Vgl. Harold D. Clarke u.a., *Brexit. Why Britain Voted to Leave the European Union*, Cambridge 2017, 146–174.

<sup>4</sup> Dies zeigte Mareike Gebhardt in ihrem Tagungsvortrag im November 2017.

<sup>5</sup> Vgl. allein die Buchtitel: Michael Wolff, *Fire and Fury. Inside the Trump White House*, New York 2018; Bob Woodward, *Fear. Trump in the White House*, New York 2018.

Bürger« ernst genommen werden müssen und was der richtige Umgang mit »Wutbürgern«<sup>6</sup> ist. Auch die Kirchen sind von dieser Entwicklung nicht ausgenommen.<sup>7</sup>

Als machtvolle Deutungskategorie dieser (und weiterer) Phänomene hat sich der Begriff »postfaktisch« etabliert. »Das Kunstwort postfaktisch« – so die Begründung für die Wahl zum Wort des Jahres 2016 – »verweist darauf, dass es heute zunehmend um Emotionen anstelle von Fakten geht. Immer größere Bevölkerungsschichten sind in ihrem Widerwillen gegen ›die da oben‹ bereit, Tatsachen zu ignorieren und sogar offensichtliche Lügen zu akzeptieren. Nicht der Anspruch auf Wahrheit, sondern das Aussprechen der ›gefühlten Wahrheit‹ führt zum Erfolg.«<sup>8</sup>

Damit ist eine Situation skizziert, in der die liberale Demokratie gefährdet erscheint.<sup>9</sup> Nicht ohne Grund argumentiert Ulrich Körtner angesichts dieser Gefährdung gegen eine »Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche«<sup>10</sup>. Sicherlich ist Körtner dahingehend zuzustimmen, dass die Instrumentalisierung von Emotionen zur Durchsetzung von Interessen problema-

<sup>6</sup> Den Begriff hat der Journalist Dirk Kurbjuweit, Veranstaltungen Thilo Sarrazins und die Proteste um das Bahnhofprojekt Stuttgart 21 analysierend, geprägt: »Der Wutbürger buht, schreit, hasst. [...] Früher war er staatstragend, jetzt ist er zutiefst empört über die Politiker« (Dirk Kurbjuweit, *Der Wutbürger*, in: *Der Spiegel* Nr. 41 [11.10.2010], abrufbar unter: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-74184564.html>). Inzwischen wurde der Begriff auf weitere Gruppen ausgeweitet. »Wutbürger« war 2010 Wort des Jahres.

<sup>7</sup> Wie kontrovers der Umgang der Kirchen mit dem Rechtspopulismus (innerkirchlich) ist, zeigt etwa die Debatte über eine Teilnahme von AfD-Politikern beim Katholiken- und Kirchentag; vgl. exemplarisch Siegfried Eckert, *Keine AfD auf dem Kirchentag*. Eine kirchliche Appeasement-Politik gegen völkische Agitatoren darf es nicht geben, in: *Zeitzeichen* Nr. 12, 17 (2016), 60; Christina Aus der Au, *Mut zu schmutzigen Händen*. Eine AfD-Mitgliedschaft ist nicht alleiniger Ausschlussgrund für Kirchentagspodien, in: *Zeitzeichen* Nr. 1, 18 (2017), 36f. – Darüber hinaus ist daran zu erinnern, »dass rechtspopulistische Affinitäten unter evangelischen Christen – ob kirchlich hoch identifiziert oder eher kirchenfern – wie überhaupt in der Bevölkerung in beträchtlichem Ausmaß zu finden sind.« (Petra-Angela Ahrens/Hilke Rebenstorf, *Rechtspopulismus unter evangelischen Christen – empirische Befunde der Kirchen- und Religionssoziologie*, in: *ZEE* 62 [2018], 183–199, 198)

<sup>8</sup> Vgl. Jochen A. Bär, *postfaktisch*, abrufbar unter: <https://gfds.de/wort-des-jahres-2016/#postfaktisch> (zuletzt: 13.10.2018).

<sup>9</sup> Auch in anderen jüngeren öffentlich-theologischen Veröffentlichungen ist die Sorge um die gegenwärtigen Entwicklungen spürbar; vgl. etwa die Analyse bei Torsten Meireis, *Public Theology in a Post-democratic Age? Perspectives from a European Context*, in: ders./Rolf Schieder (Hrsg.), *Religion and Democracy. Studies in Public Theology*, ethikundgesellschaft 3, Baden-Baden 2017, 19–35. Freilich verordnet Meireis die Herausforderungen nicht mit Blick auf Gefühle, auch wenn er die Ängste derer, die sich von demokratischen Prozessen distanzieren, ernst nehmen will.

<sup>10</sup> Ulrich H. J. Körtner, *Für die Vernunft. Wider Moralisation und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig 2017.

tisch ist. Gleichzeitig ist unstrittig, dass der Diskurs stets vom Affekt begleitet ist – auch dann, wenn dies nicht als gefährlich wahrgenommen wird. Doch kann die affektive Dimension mehr sein als die Verunreinigung dessen, was der »zwanglose Zwang des besseren Arguments« (Habermas) vermag? Wie kann die affektive Dimension, die in der leiblichen Verfasstheit des Menschen wurzelt, angemessen gewürdigt werden?

Trotz der Bedeutung des Affektiven wird – zumindest, was die Theologie betrifft – diese Dimension in der Grundlagenreflexion politischer Ethik vielfach nur unzureichend berücksichtigt. Der Bedeutung des Affektiven soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei widmen wir uns zunächst Überlegungen zur Demokratietheorie und öffentlichen Theologie, die über das Diskursparadigma hinausweisen (2.). Im nächsten Schritt legen wir unsere Vorannahmen bezüglich zentraler Begriffe offen (3.). Darauf aufbauend entwickeln wir Vorschläge zur Kultivierung des Gefühls in christlicher Perspektive (4.), bevor wir abschließend die Beiträge dieses Bandes vorstellen (5.).

## 2. ÜBER DAS DISKURSPARADIGMA HINAUS

### 2.1 Demokratietheoretische Hinführung

In »Fragen des gerechten Zusammenlebens [...] besteht« – so Jürgen Habermas – »die vernünftige Erwartung, dass [...] Konflikte grundsätzlich im gleichmäßigen Interesse eines jeden rational entschieden werden können«<sup>11</sup>. Freilich gesteht Habermas zu, dass die »Hintergrundkonflikte« zu berücksichtigen sind, die sich aus der Diversität kultureller Lebensformen und weltanschaulicher Überzeugungen ergeben;<sup>12</sup> ebenso »müssen wir Gefühlsreaktionen in die Klasse der moralischen Äußerungen einbeziehen«<sup>13</sup>. Doch hält er eine rationale Aufhellung dieser affektiven Dimension für möglich. Denn anders als andere Gefühle drücken, so Habermas, »Stellung nehmende[] Gefühle implizit Urteile aus[]« und sind »mit rational einklagbaren Verpflichtungen verwoben«, so dass im »reflektierenden Nachvollzug der lebensweltlichen Begründungspraxis« Konflikte »mit Hilfe eines allen gleichermaßen zugänglichen Begründungspotentials [...] geschlichtet werden können«<sup>14</sup>.

Doch gerade die Möglichkeit der konsensuellen Schlichtung aller Konflikte, verbunden mit dem Vertrauen auf die Kraft des besseren Arguments in

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, stw 1744, Frankfurt a.M. 2002, 71.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 71-31.

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, stw 1444, Frankfurt a.M. 1996, 12.

<sup>14</sup> A.a.O., 12f.

einem macht- und emotionsfreien Diskurs, stößt auf Kritik.<sup>15</sup> Die Voraussetzungen eines solchen Diskurses und die damit verbundene verdeckte Delegitimierung derjenigen, die ihre affektiv-emotionale Stimmung nicht in ein (vermeintlich) rationales Argument überführen können oder wollen, erscheinen als besonders problematisch. Exemplifizieren lässt sich das an einem Phänomen wie Pegida<sup>16</sup>, das der politikwissenschaftlichen Forschung zufolge zeigt, wie »sich um den [scil. aktuellen Kristallisationspunkt der jeweiligen Sachproblematik] herum unterschiedliche Empörungsmotive anlagern und mobilisieren ließen.«<sup>17</sup> Die gesamtgesellschaftlichen Ursachen werden innerhalb der politikwissenschaftlichen Diskussionen unterschiedlich bestimmt. Es ist u.E. dabei aber entscheidend, die Unzufriedenheit mit der Politik und dem politischen System nicht einseitig durch eine »Repräsentationslücke« zu erklären,<sup>18</sup> weil – unabhängig von deren empirischer Infragestellung<sup>19</sup> – dabei die Möglichkeit eines affektiv-emotionalen Überschusses gegenüber dem Diskurs negiert wird. Nicht als eine homogene »soziale Bewegung« ist – so eine Analyse – Pegida zu betrachten, sondern als ein »organisiertes [...] Demonstrationsgeschehen« von Teilnehmern unterschiedlicher sozialer Herkunft, das seine Bedeutung für die Beteiligten nicht zuletzt in »solidarisierenden Gemeinschaftserlebnissen« habe.<sup>20</sup> In der gemeinsamen Inszenierung der Empörung (»Montagsspaziergänge« usw.) entstand eine rechtspopulistische Empörungsbewegung.<sup>21</sup> Auf diese wurde nun – und zwar ohne Wahrnehmung ihrer inneren Pluralität – so reagiert, dass alle Teilnehmenden delegitimiert wur-

---

<sup>15</sup> Vgl. Martha C. Nussbaum, *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin 2014, 338f.

<sup>16</sup> Inzwischen ist eine breite sozialwissenschaftliche Diskussion zu Pegida entstanden. Einen ersten Überblick bietet Eckhard Jesse, *Phänomen Pegida. Literaturbericht*, in: *Zeitschrift für Politik* 64 (2017), 77–88.

<sup>17</sup> Hans Vorländer u.a., *PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*, Wiesbaden 2016, 138.

<sup>18</sup> Joachim Klose/Werner J. Patzelt, *Was ist so schlimm am Rechtspopulismus? Pegida, AfD und die Folgen*, in: Stefan Orth/Volker Resing (Hrsg.), *AFD, Pegida und Co. Angriff auf die Religion?*, Freiburg/Basel/Wien, 2017, 134 – 163, 141

<sup>19</sup> Vgl. Michael Bittner, *Dresden zeigt, wie's geht? Ein Versuch über PEGIDA und die »sächsischen Verhältnisse«*, in: Karl-Siebert Rehberg u.a. (Hrsg.), *PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung? Analysen im Überblick*, xtexte, Bielefeld 2016, 339–346, 345f.

<sup>20</sup> Klose/Patzelt, *Was ist so schlimm?*, 146f.

<sup>21</sup> Vgl. Vorländer u.a., *PEGIDA*, 139: »Die hohe Emotionalität, der konfrontative Gestus, der Modus zur Schau gestellter Entrüstung und der erfolgreiche Versuch, kommunikative Macht auf prominenten Plätzen und Straßen zu erzeugen, hat PEGIDA zu einer Protestbewegung neuen Stils, einer rechtspopulistischen Empörungsbewegung, werden lassen.«

den, weil sie »Rassisten, Rechtsradikale, ja Latenznazis« seien, »mit denen sich kein anständiger Mensch gemein machen dürfte«<sup>22</sup>.

Es ist also mit einer *affektiven Dimension des Politischen* zu rechnen, in die die Gestaltung von Verfahrensfragen ebenso eingebettet ist wie die Suche nach dem Gemeinwohl als Zweck des politischen Teilsystems und das Streben nach Machterhalt als die ihm zugrundeliegende Handlungsrationalität. Diese Dimension wird abgeblendet, wenn die Gestaltung von Politik allein im Blick auf den Ausgleich von Interessen mittels sprachlich-diskursiver rationaler Argumentation im engeren Sinne betrachtet wird.

Dieses Anliegen spiegelt sich in der Berücksichtigung der »central role that passions play in the field of politics« und der sozialen Konstruktion politischer Identität bei Chantal Mouffe<sup>23</sup> und Ernesto Laclau, ohne freilich deren hegemoniales Deutungsmuster<sup>24</sup> zu teilen. Chantal Mouffe kritisiert ein vereinseitigendes Paradigma rationaler Konsensfindung unter »Einbeziehung des Anderen«<sup>25</sup>, das die Exklusionseffekte verkennt, die mit jeder Konstitution politischer Identität verbunden sind.<sup>26</sup> Konsequenter fordert sie, diese nicht zu kaschieren, sondern zum Ausdruck zu bringen. Dazu gehört es, das Bild von Politik als rational vorangetriebenem Ausgleich von Interessen um die Sphäre von »sentiments« und »passions« zu ergänzen.<sup>27</sup> So realistisch sich diese Diagnose im Blick auf Gruppierungen ausnimmt, die sich in der Ausgestaltung demokratischer Prozesse nicht wiederfinden, so überzogen scheint doch die Diagnose einer »utter irrelevance of the rationalist approach«, verbunden mit einer radikalen Dekonstruktion des Subjekts.<sup>28</sup> Aussichtsreicher erscheint es hier, von einem Zusammenspiel rationaler, affektiver und pragmatischer Dimensionen sowie von der Einbettung rationaler Verfahren in umfassendere Zugänge der Weltdeutung auszugehen, wie sie das unten näher zu erläuternde verkörperungstheoretische Paradigma eröffnet. Dies ermöglicht es gleichwohl, die Bedeutung von »nodal points« der politischen Auseinandersetzung herauszustellen, an denen sich je temporäre Überzeugungsbildungen und Identitäts-

---

<sup>22</sup> Klose/Patzelt, Was ist so schlimm?, 151. – Wenn Elemente dieser Analyse aufgegriffen werden, so ist damit keineswegs intendiert, dass in einem um die affektive Dimension bereicherten Diskurs nun alle Positionen legitim wären. Weil Affekte der – dann zu verantwortenden – Artikulation (vgl. 3.4) bedürfen, sind etwa die durch die Verfassung gesetzten Grenzen auch in einem so verstandenen Diskurs zu beachten. Dies ist umso mehr zu betonen, weil unter den Teilnehmenden ja tatsächlich auch Rechtsradikale und -extreme sind (vgl. a.a.O., 142f.).

<sup>23</sup> Chantal Mouffe, Politics and Passions. The Stakes of Democracy, in: Ethical Perspectives 7 (2000), 146–150, 146.

<sup>24</sup> Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London 1985.

<sup>25</sup> Habermas, Die Einbeziehung des Anderen.

<sup>26</sup> Mouffe, Politics and Passions, 149.

<sup>27</sup> A.a.O., 148 – zum Zusammenhang vgl. a.a.O. 147. 149.

<sup>28</sup> A.a.O., 146.

fixierungen anlagern und so die sich jeweils verschiebenden Grenzen sozialer Zugehörigkeiten zu berücksichtigen,<sup>29</sup> ohne dass aber individuelle und kollektive Identitäten rein prozesshaft verstanden werden müssten.

Neben den gesellschaftlichen Akteuren aus Politik, Kultur und Bildung dürften auch die Kirchen für die Adressierung gesellschaftlicher Stimmungslagen besonders sensibel sein. Die Frage nach dem Zusammenspiel von Diskursivem und Affektivem in Prozessen gesellschaftlicher Selbstverständigung ist daher auch als Anfrage an die öffentliche Rolle von Kirche und Theologie zu stellen.

## 2.2 Methodische Weitung der »Öffentlichen Theologie«

In sehr allgemeiner Weise könnte man die Intention einer *öffentlichen* Theologie als einem eigenständigen theologischen Forschungsbereich so beschreiben,<sup>30</sup> dass sie in hohem Maße auf die kontextuelle Bezogenheit jeder Theologie abstellt. Dabei beteiligt sie sich ihrem Selbstverständnis nach an Prozessen gesellschaftlicher Selbstverständigung. Die Berechtigung einer christlichen öffentlichen Theologie in einer (post-)säkularen Gesellschaft wird dabei vielfach unter Berufung auf Jürgen Habermas herausgestellt, der seit seiner Friedenspreisrede von 2001 mehrfach auf das noch unabgeoltene Potential religiöser Traditionen auch in einem (post-)säkularen Umfeld hingewiesen hat.<sup>31</sup> Für die Selbstbeschreibung der Rolle der Kirchen in einer religiös pluralen Gesellschaft hat sich die Aufgabe, gemäß der Metaphern der Übersetzung und der Zweisprachigkeit Gründe zu geben, die »unabhängig von ihrem religiösen Einbettungskontext« von allen nachvollziehbar sind,<sup>32</sup> als außerordentlich leistungsfähig erwiesen.<sup>33</sup> Eine so verstandene öffentliche

<sup>29</sup> A.a.O., 147f.

<sup>30</sup> Vgl. für eine Einführung zur öffentlichen Theologie Florian Höhne, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundlagen*, ÖTh 31, Leipzig 2015.

<sup>31</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001. Exemplarisch weist Habermas auf das Potential der Idee der Geschöpflichkeit für die Gentechnik hin: »[M]an muss nicht an die theologischen Prämissen glauben, um die Konsequenzen zu verstehen, dass eine ganz andere als kausal vorgestellte Abhängigkeit ins Spiel käme, wenn die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz verschwände und ein Peer an die Stelle Gottes träte« (a.a.O., 31). Im Horizont Öffentlicher Theologie verweist beispielsweise auf Habermas: Heinrich Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Florian Höhne/Frederike van Oorschot (Hrsg.): *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015, 211–226, 218.

<sup>32</sup> Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 128.

<sup>33</sup> So auch, trotz aller inneren Pluralität, das dargestellte Selbstverständnis öffentlicher Theologie bei Katie Day/Sebastian Kim, *Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *A Companion to Public Theology*, Brill's Companions to Modern Theology 1, Leiden 2017, 1–21, 10–17.



Theologie ist besonders diskursaffin: Sie untersucht Diskurse, nimmt an Diskursen teil und verfährt selbst diskursiv.<sup>34</sup>

Dennoch bringt dieser Zugang einige charakteristische Einschränkungen mit sich. Denn das Entstehen politischer Überzeugungen oder moralischer Urteile ist – wie im Vorangehenden kurz skizziert – nicht auf Prozesse rationaler Abwägung beschränkt.<sup>35</sup> Für die (öffentliche) Theologie resultiert daraus eine Bedarfslage, auf die die Debatte über eine »Theologie der Gefühle« reagiert, die seit einigen Jahren zu beobachten ist.<sup>36</sup> Sie greift das philosophische Interesse an einer »Philosophie der Gefühle« auf.<sup>37</sup> Deren Ansätze bieten eine ganze Bandbreite von Verhältnisbestimmungen – von Gefühlen als dem »Anderen der Vernunft« bis hin zu einer eigenständigen »Logik« oder »Rationalität der Gefühle«<sup>38</sup>. Sie teilen – verallgemeinernd formuliert – das Interesse an einer Erweiterung des Rationalitätsbegriffs. Affekt und Emotion sollen, indem sie einer methodischen Bearbeitung zugänglich gemacht werden, »in ein neues Vernunftkonzept integriert«<sup>39</sup> werden.

---

<sup>34</sup> Dass auf der diskursiven Dimension der Schwerpunkt liegt, wird deutlich an den fünf Leitlinien öffentlicher Theologie nach Heinrich Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Ingeborg Gabriel (Hrsg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern, 2008, 340–366, 346 ff., auch wenn er das Schweigen oder Anzünden einer Kerze an anderer Stelle als pastorale Dimension öffentlicher Theologie würdigen kann; vgl. Heinrich Bedford-Strohm, *Position beziehen. Perspektiven einer Öffentlichen Theologie*, hg. von Michael Mädler und Andrea Wagner-Pinggéra, München 2012, 48. Für eine forschungsgeschichtliche Einbettung siehe Thomas Wabel u.a., *Klingende öffentliche Theologie? Plädoyer für eine methodische Weitung*, in: dies. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion*, ÖTh 34, Leipzig 2017, 10–26.

<sup>35</sup> Aus dieser Einsicht heraus, verbunden mit dem Ungenügen an einem Verständnis von Sünde und Rechtfertigung, das einseitig an juristischer Terminologie orientiert ist, gründet Klaas Huizing seine theologische Ethik auf eine Anthropologie der Scham (Klaas Huizing, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016).

<sup>36</sup> Roderich Barth/Christopher Zarnow (Hrsg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin/Boston 2015; Jörg Lauster, *Theologie der Gefühle. Praxisbericht Forschung*, in: *Pastoraltheologie* 99 (2010), 58–64; Thorsten Dietz, »Freude, schöner Götterfunken«. Zum Verständnis und zur Bedeutung religiöser Gefühle, in: *Theologisches Gespräch* 41 (2017), 151–165.

<sup>37</sup> Christoph Demmerling/Hilge Landweer, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart 2007; Sabine A. Döring/Verena Mayer (Hrsg.), *Die Moralität der Gefühle*, DZPh Sonderband 4, Berlin 2002; Sabine A. Döring (Hrsg.), *Philosophie der Gefühle*, stw 1907, Frankfurt a.M. 2013; Martha C. Nussbaum, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge 2003; Aaron Ben-Ze'ev/Friedrich Griese, *Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz*, eu 24, Frankfurt a.M. 2009.

<sup>38</sup> Ronald de Sousa, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a.M. 1997.

<sup>39</sup> Demmerling/Landweer, *Philosophie der Gefühle*, 2.

Für Spielarten öffentlicher Theologie hat Ulrich Körtner einen Vorschlag für die Aufnahme der affektiven Dimension entwickelt:<sup>40</sup> Körtner erkennt nicht nur an, dass die affektive Dimension ein (ambivalenter) Aspekt des Politischen ist, sondern wirbt – in Anschluss an das unter anderem von Jürgen Habermas mit geprägte Konzept des Verfassungspatriotismus – auch für eine bestimmte »Politik der Gefühle«: »[E]ine liberale Demokratie [... kann] wohl nur dann gedeihen, wenn sie von ihren Bürgerinnen und Bürgern auch emotional bejaht und notfalls verteidigt wird«<sup>41</sup>. Ein darüber hinausgehendes Emotionsmanagement lehnt Körtner aber ab. Vielmehr müsse sich das Argument durchsetzen.<sup>42</sup> »Eine Politik der Gefühle [...] sollte daher die Emotionalität der Vernunft [...] in Rechnung stellen und darauf die Hoffnung setzen, dass die Affektion durch Argumente eine ebenso starke Kraft entwickeln kann wie anders gelagerte Gefühle und Ressentiments«<sup>43</sup>. Dem korrespondiert eine theologische Vernunft, die Körtner, Dalferth zitierend, als »nüchtern und klar-sichtig, nicht überschwänglich und gefühlstrunken« beschreibt.<sup>44</sup>

Es dürfte deutlich geworden sein, dass Körtner Gefühle in ein hierarchisches Verhältnis zur Vernunft setzt. Gefühle sind dann zwar nicht das Andere der Vernunft, haben aber auch keine eigenständige Funktion im Selbstverständigungsprozess.<sup>45</sup> Auf diese Weise bleibt, trotz ihrer Berücksichtigung, die affektive Dimension unterbestimmt.

Das damit markierte Desiderat einer affektiven Dimension moralischer und politischer Überzeugung soll hier aufgegriffen werden, indem die Kontextualität öffentlicher Theologie über ihre Einbettung in konkrete historische, gesellschaftliche und politische Konstellationen, die soziokulturelle, mediale und physische Verkörperung religiöser Praxis in Riten und Symbolen sowie den dadurch angeregten affektiven Phänomenen thematisiert wird.<sup>46</sup> Mit inhaltlich anderer Akzentsetzung knüpft der Band damit an einige der methodischen Überlegungen an, die bei einer Tagung in Bamberg 2016 für das Zu-

<sup>40</sup> Dezidiert bezeichnet Körtner seinen Vorschlag als einen öffentlich-theologischen, formuliert aber eine klare Abgrenzung gegenüber Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm, deren Position er polemisierend als »EKD-Theologie mit quasi lehramtlichem Anspruch« bezeichnet; vgl. Körtner, Für die Vernunft, 106–108 (Zitat: 108).

<sup>41</sup> Körtner, Für die Vernunft, 55f.

<sup>42</sup> Vgl. a.a.O. 55: »Nicht nur die Macht, sondern auch das Gefühl beugt sich in einer funktionierenden Demokratie dem Argument – und nicht umgekehrt das Argument der Macht der Gefühle.«

<sup>43</sup> A.a.O., 83f.

<sup>44</sup> A.a.O., 93 (Zitat von Dalferth, Selbstlose Leidenschaften, 21).

<sup>45</sup> Vgl. hierzu auch die Kritik an Habermas bei Florian Weber, Unterkühlter Diskurs. Zum Verhältnis von Emotion und Deliberation bei Jürgen Habermas, in: Felix Heidenreich/Gary S. Schaal (Hrsg.), Politische Theorie und Emotionen, Schriftenreihe der Sektion Politische Theorien und Ideengeschichte in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft 23, Baden-Baden 2012, 199–215.

<sup>46</sup> Zu den Begriffen »Einbettung« und »Verkörperung« siehe ausführlicher unter 3.4.

sammenspiel von »Klang und Sprache« im Kontext öffentlicher Theologie angestellt wurden.<sup>47</sup> Dabei wurde mit dem Hymnus eine Verkörperungsform der Religion in den Blick genommen, die durch das Ineinander von Klang und Sprache, von diskursiven und affektiven Elementen ausgezeichnet ist. Statt Hymnen einseitig einem privaten Frömmigkeitsraum zuzuordnen, gilt es, sie in ihrem öffentlichen Kontext wahrzunehmen: Dabei sind nicht nur hymnische Elemente in der politischen Öffentlichkeit – zum Beispiel beim Großen Zapfenstreich – zu berücksichtigen,<sup>48</sup> sondern auch die existentielle Öffentlichkeit, die dem Hymnus selbst eignet.<sup>49</sup> Eine solche existentielle Öffentlichkeit ersetzt nicht die diskursive Öffentlichkeit, tritt aber zu ihr hinzu.<sup>50</sup> Entscheidend ist nun, dass politische und ethische Meinungsbildung nicht nur in der politischen, sondern auch in der existentiellen Öffentlichkeit mit den diesen Öffentlichkeiten jeweils eigenen Modi erfolgt.<sup>51</sup> Werden diese je eigenen Modi berücksichtigt, so begeben wir uns in einen Kontext ethischer Grundlagenreflexion hinein, der die Art und Weise, in der sich ethisches Argumentieren vollzieht, nicht als gleichgültig betrachtet. Solche Weisen des Gegebenseins zu berücksichtigen, stellt also die Anforderung, neben dem, *was* gesagt wird, auch darauf zu achten, *wie* es gesagt wird.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Vgl. dazu den Tagungsband Thomas Wabel u.a. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion*, ÖTh 34, Leipzig 2017.

<sup>48</sup> Vgl. Peter Bubmann, *Freuden-Ode und Trauer-Choral. Hymnisches Singen als Ausdruck öffentlicher Religion*, in: Wabel u.a. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie*, 149–166.

<sup>49</sup> Vgl. Christian Polke, *Vom Schrei der Klage und dem Jubel vor Glück. Verkörperungen religiösen Sinns diesseits und jenseits rationaler Diskurse*, in: Wabel u.a. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie*, 89–109, 105: »Gerade weil die musikalische Form ebenso *Resonanzmedium* ist, wie sie einen *Resonanzrahmen* bildet, konfiguriert sich mit ihr ein *spezifischer Raum von Öffentlichkeit*. Ihn kann man als einen *existentiellen* kennzeichnen, weil er alle, die sich in ihm befinden, als Beteiligte, d.h. als rezeptiv-produktive Wesen in Anspruch nimmt, um ihnen die Qualitäten (*Gestimmtheiten*) der gegenwärtigen Situation *prägnant* zu machen.«

<sup>50</sup> Dabei stehen Hymnen in der Gefahr, mittels ihrer Musik diskursive Störungen beseitigen oder verhindern zu wollen; vgl. Stefan Berg, *Störung und Unaussprechliches. Systemtheoretische Aspekte einer klingend-öffentlichen Theologie – am Beispiel von Richard Wagners ästhetischen Schriften*, in: Wabel u.a. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie*, 129–147.

<sup>51</sup> Es wäre zu prüfen, ob ein solches Verständnis von Öffentlichkeiten nicht der feministischen Kritik an einer rein diskursiv konzipierten Öffentlichkeit entgegenkommt. In der öffentlich-theologischen Diskussion wird diese Kritik prominent von Esther McIntosh, »I Met God, She's Black. Racial, Gender and Sexual Equalities in Public Theology«, in: Kim/Day (Hrsg.), *A Companion to Public Theology*, 299–324, insb. 302–307 geäußert.

<sup>52</sup> Neben Ansätzen narrativer Ethik liegen hierzu bereits gewichtige Forschungsbeiträge aus der Patristik und der neutestamentlichen Wissenschaft vor: So kann Ulrich Volp etwa von einer doxologischen Ethik sprechen, wenn er altkirchliche Hymnen analysiert; vgl. dazu Ulrich Volp, »Verlässliches Steuer«, »Hoffnung des Hahnenrufs«.

### 3. VORANNAHMEN

Zur theologischen Bearbeitung dieser genannten, im Schnittbereich unterschiedlicher Disziplinen liegenden Phänomene sind die folgend angeführten methodischen Vorannahmen leitend. Sie werden von den Autoren der einzelnen Beiträge jeweils um weitere Aspekte ergänzt.

#### 3.1 »Gefühl« – Terminologie und Differenzierung

Die in der Alltagssprache schillernde Begrifflichkeit von Affekt – Empfindung – Emotion – Gefühl – Stimmung fordert zur Differenzierung heraus. Eine solche terminologische Differenzierung kann zur Bezeichnung unterschiedlicher Grade von Bearbeitbarkeit von affektiven Phänomenen beitragen.

Thiemo Breyer hat dazu in seiner 2015 erschienenen Habilitationsschrift zu *Verkörperter Intersubjektivität und Empathie* im Anschluss an Sonja Rinofner Kreidl einen Vorschlag entwickelt, der sich für uns als heuristisch fruchtbare Arbeitshypothese erwiesen hat.<sup>53</sup> Affekte und Emotionen werden dabei als voneinander zu unterscheidende Momente von Gefühlskomplexen betrachtet, die sich »weniger ihrem Sachgehalt nach als in der Art und Weise des Zugriffs auf diesen [unterscheiden].«<sup>54</sup> Während der *Affekt* als »Komplex psychischer und physiologischer Reaktionen« zur Sprache kommt, die meist als (körperliche) *Empfindungen* bezeichnet werden und »unwillkürlich, instantan und mit großer Intensität auftreten und vom Handelnden nicht oder kaum kontrolliert werden können«<sup>55</sup>, betont der Begriff *Emotion* im beschreibenden Zugriff gerade den Ausschluss der affektiven Momente zugunsten des kognitiven Bezugs auf diese und stellt so gleichsam eine erste Antwort des Subjekts auf das affektive Geschehen dar.<sup>56</sup> Der Begriff *Gefühl*, für den meist das inten-

---

Beobachtungen zur doxologischen Ethik im Hymnus als Kasus öffentlicher Theologie des antiken Christentums, in: Wabel u.a. (Hrsg.), *Öffentliche Theologie*, 111–128. Vgl. darüber hinaus auch Ulrich Volp u.a. (Hrsg.), *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie, Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik, Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik 7*, WUNT 356, Tübingen 2016 sowie Ruben Zimmermann, *Die Logik der Liebe. Die »implizite Ethik« der Paulusbrieve am Beispiel des 1. Korintherbriefs*, BThSt 162, Neukirchen-Vluyn 2016, 79–96, der zwischen argumentativen (diskursiven) und anderen Formen der Erzeugung ethisch-moralischer Signifikanz unterscheidet.

<sup>53</sup> Vgl. Thiemo Breyer, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie. Philosophisch-anthropologische Untersuchungen*, PhA 110, Frankfurt a.M. 2015, 203f.

<sup>54</sup> Sonja Rinofner-Kreidl, *Scham und Schuld. Zur Phänomenologie selbstbezoglicher Gefühle*, in: *Phänomenologische Forschungen* 2009, 137–173, 141.

<sup>55</sup> A.a.O., 140. Zur sprachlichen Verengung des Affektbegriffs von einem umfassenden Bedeutungsgehalt auf die Trias von kurz, heftig, unkontrollierbar vgl. auch Martin Hartmann, *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*, Campus Studium, Frankfurt a.M. 2010, 30.

<sup>56</sup> Vgl. Rinofner-Kreidl, *Scham und Schuld*, 140.

tionale Gerichtetsein als entscheidendes Merkmal angeführt wird,<sup>57</sup> zielt sodann auf das Zusammenkommen beider Momente, insofern zum affektiven Erleben auch eine »interpretative Aneignung des Empfundenes bzw. affektiv Gegenwärtigen im Hinblick auf soziale Konventionen, Rechtsgebote, Moralvorstellungen u. dgl. stattfindet«. <sup>58</sup> Damit sind Gefühle, wenn auch nicht zwingend bereits mit kognitivem Gehalt verbunden, so doch empfänglich für »kognitive Anreicherungen« und Bearbeitungen des Erlebten. <sup>59</sup> Diese Terminologie ist zum einen dann besonders hilfreich, wenn es um die differenzierte Beschreibung des Zusammenwirkens von körperlicher und mentaler Dimension bei gefühlsbezogenen Phänomenen geht, zum anderen im Blick auf die Bearbeitung und Kultivierung von Gefühlen, etwa im politischen Raum. Je nach Perspektivierung kann die Betonung eines der Momente angemessen sein. In Ergänzung dazu sind *Stimmungen* bei den meisten Emotionstheoretikern gerade durch das Fehlen eines Objektbezugs sowie durch die übergreifenden Aspekte länger anhaltender Dauer und die Einfärbung des Gesamtbefindens ausgezeichnet. <sup>60</sup> Erst im Einbezug auch von Stimmungen als (noch) nicht intentional greifbaren Phänomenen affektiven Erlebens wird ein diffuses, aber deshalb doch nicht wirkungsloses Moment in kollektiven Prozessen wahrnehmbar und beschreibbar – und auch die Anlagerung diverser Bedeutungsgelände an Stimmungen, aber auch mit diesen Artikulationen verbundene Deutungskonflikte werden so verständlich.

Wird mit dem Titel dieses Bandes auf ein Feld zwischen Diskurs und Affekt verwiesen, so ist die Verwendung des Begriffs Affekt nicht im Gegensatz zum kognitiven Aspekt der Emotion gedacht, sondern gerade als Hinweis sowohl auf die gegenseitige Verwiesenheit von mentalen und körperlichen Aspekten im Gefühl als auch darauf, dass dieses Gefühl seinerseits in vielfältigen Wechselbeziehungen zur Urteilsbildung steht und dies in interpersonaler Rahmung (d.h. sowohl »interaffektiv«<sup>61</sup> wie »interkognitiv«, also diskursiv im Sinne der Diskurstheorie) geschieht.

---

<sup>57</sup> Vgl. neben Breyer, Verkörperte Intersubjektivität und Empathie, 203 und Rinofner-Kreidl, Scham und Schuld, 140 etwa Sabine A. Döring, Allgemeine Einleitung, Philosophie der Gefühle heute, in: dies. (Hrsg.), Philosophie der Gefühle, stw 1907, Frankfurt a.M. 2013, 12–68, 14; für eine offenere Verwendung des Begriffs votiert dagegen Christiane Voss, Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien, Ideen & Argumente, Berlin/Boston 2004, 12.

<sup>58</sup> Rinofner-Kreidl, Scham und Schuld, 140.

<sup>59</sup> Vgl. ebd.

<sup>60</sup> Vgl. a.a.O., 141; Hartmann, Gefühle, 132; Sabine A. Döring, Allgemeine Einleitung, 18f., die allerdings auch die Grenzen und Strittigkeit dieser Definition markiert.

<sup>61</sup> Vgl. zur Interaffektivität Breyer, Verkörperte Intersubjektivität und Empathie, 193–195.

### 3.2 Momente des Übersteigens: Die affektive Dimension

Neben dieser differenzierten, an psychologische Zugänge anschlussfähigen Terminologie liegt noch ein weiterer Aspekt der affektiven Dimension in der Fluchtlinie der hier angestellten Überlegungen. Von der ursprünglichen Bedeutung des griechischen *πάθος* her nähert sich Bernhard Waldenfels dem, was er phänomenologisch als Kern des Komplexes von Affekt und Gefühl ausmacht:<sup>62</sup> dem Charakter des Widerfahrnisses, einem passiven Getroffensein, das der intentionalen Fassung dessen, *was da trifft*, noch vorausliegt und jede Deutung von etwas *als etwas* übersteigt.<sup>63</sup> Er fragt »nach dem Ort der Erfahrung, an dem Fremdes einbricht«, das sich dem direkten Zugriff des Subjekts entzieht, das »kognitive und praktische Verhalten« aber gleichwohl mitprägt.<sup>64</sup> Es wäre, so Waldenfels, unzulässig verkürzend, diese »Herkunft des Logos aus dem Pathos« zu ignorieren.<sup>65</sup> Ethos und Moral, aber auch politische und rechtliche Ordnungen sind durch ein Element dessen gezeichnet, das einen »Überschuß« über diese Ordnungen darstellt, das »sich ihnen entzieht, indem es sie in Frage stellt« und das »als Widerfahrnis [...] unserer Eigeninitiative zuvorkommt«. <sup>66</sup> Waldenfels' phänomenologischem Grundanliegen entsprechend, zielen diese Metaphern nicht darauf, einem Irrationalismus das Wort zu reden, sondern vielmehr von einem umgrenzten Bereich kultureller und gesellschaftlicher Ordnung aus Faktoren in den Blick zu nehmen, die diese Ordnungen mitbestimmen, aber darin nur von den Prozessen der Identifikation und Definition aus in den Blick geraten, denen sich diese Ordnungen verdanken. Dieses Element begegnet in Erfahrungen der Differenz zwischen Gegebenem und Gemeintem, von denen alle Intentionalität – verstanden als »etwas *als etwas* zu sehen« – geprägt ist:<sup>67</sup> »Das Pathos, das [...] inmitten des intentional gerichteten und geregelten Geschehens auftaucht als ein *être sauvage*, zeigt, daß etwas, das als etwas aufgefaßt und gedeutet wird, *mehr* oder

<sup>62</sup> Während Waldenfels die Affekte im Sinne der aristotelischen *πάθη* spezifisch fasst, verwendet er »Gefühl« dem Alltagssprachlichen Gebrauch entsprechend, unterscheidet daran aber die Aspekte von Gegenstandsbezogenheit und Zuständigkeit der Seele, vgl. Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, stw 1590, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>2007, 15. 17.

<sup>63</sup> Vgl. a.a.O., 15. 33.

<sup>64</sup> A.a.O., 14.

<sup>65</sup> Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, stw 1813, Frankfurt a.M. 2006, 269.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Je nach dem betrachteten Aspekt dieses Differenzierungsgeschehens unterscheidet Waldenfels zwischen pathischer Differenz (Aspekt des Widerfahrnisses), responsiver Differenz (Aspekt der Antwort des Subjekts auf dieses Widerfahrnis) und signifikanter Differenz (Aspekt der Bedeutungsgenerierung) – vgl. Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006, 34f. Hier ist der Aspekt der pathischen Differenz wichtig.