
Die emotionale Dimension des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge

Wilfried Engemann

Zusammenfassung: Die Fixierung der protestantischen Dogmatik auf den Glauben als eine Gewissheitskategorie ist mit verschiedenen seelsorgetheoretischen und -praktischen Problemen verbunden. Als besonders fragwürdig erweist sich die Ausblendung der emotionalen Aspekte der Aneignung des Glaubens. Darauf Bezug nehmend erörtert der vorliegende Beitrag die mit dem Ringen um Freiheit und Liebe verbundenen Gefühle als Formen der Verkörperung des Glaubens bzw. des „Glaubenskampfes“, wobei Glauben als Kategorie leidenschaftlichen Lebens ins Blickfeld der Seelsorge gerückt wird.

Abstract: Focussing on faith as a category of certitude, as commonly seen in protestant dogmatic theology, leads to several issues concerning theory and application of pastoral care. Suppressing emotional aspects in the adoption of faith proves to be particularly problematic. This essay discusses emotions related to the fight for freedom and love on that background as an incorporation of faith and of the “struggle of faith”, pleading for faith as a category of a passionate life to be used in pastoral care.

1 Vorbemerkungen¹

Vergleicht man biblische Glaubensgeschichten – und welcher Text aus der Geschichte Israels, aus den Propheten, den Evangelien oder Episteln wäre im Kern *keine* Glaubensgeschichte? – mit dem protestantisch-dogmatischen Grundverständnis vom Glauben, lassen sich deutliche Akzentverschiebungen erkennen:

Die in den biblischen Geschichten zu Tage tretenden Ausdrucksformen des Glaubens manifestieren sich nicht nur recht häufig in ganz bestimmten Emotionen (der Erwartung, der Hoffnung, des Mutes, der Dankbarkeit usw.); oft wird auch die Echtheit bzw. die Stärke des Glaubens darin gesehen, dass er sich in existenzsteuernden Gefühlen äußert und etwas austrägt für die Freiheit des Einzelnen und für die Beziehungen, in denen ein Mensch lebt. Dabei spielen zwei Grunderfahrungen bzw. Grundgefühle eine herausragende Rolle: Das Gefühl der Weite bzw. der Freiheit und das Gefühl der Tiefe bzw. der Liebe. Die Pointe des Glaubens scheint geradezu darin zu liegen, ein Leben in Freiheit und (gewährter und empfangener) Liebe führen zu können und dieses Leben als leidenschaftliches Leben zu erfahren.

¹ Der hier vorliegende Beitrag ist als Fortsetzung meiner Ausführungen über die Relevanz des Lebensgefühls für die seelsorgliche Arbeit gedacht. Vgl. *Wilfried Engemann*, Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen (in diesem Heft).

Demgegenüber ist vom Glauben in der protestantischen Tradition häufig als von einer unbedingten „Gewissheit“ die Rede.² Der Glaube wird mit Merkmalen ausgestattet, die mit Gefühlen kaum etwas zu tun haben. Dem Glauben kommt vor allem die Funktion zu, dem Einzelnen in der zentralen Frage nach seinem persönlichen Heil Gewissheit zu geben. Der aus Liebe erwachsende und in die Freiheit führende Glaube kann jedoch nicht auf die dogmatische Kategorie der Gewissheit reduziert werden. Im seelsorglichen Kontext zeigt sich immer wieder, dass das Ringen um Freiheit und Liebe und die damit verbundene Suche nach einem leidenschaftlichen Leben selbst als Ausdruck des Glaubens zur Sprache kommen und verstanden werden wollen.

Daraus ergibt sich nicht nur die Frage, ob und wie im Kontext von Seelsorge vom Glauben zu reden wäre; wohl noch wichtiger ist die Frage, welches Verständnis von Glauben in der seelsorglichen Arbeit unterstellt bzw. von welchen theologischen und anthropologischen Prämissen dabei ausgegangen wird – auch wenn im seelsorglichen Gespräch zu keinem Zeitpunkt explizit vom Glauben die Rede ist.

2 Seelsorgliche Hypothesen des protestantischen Glaubensbegriffs

2.1 Facetten des Glaubens: Gewissheit versus Gefühl?

Die Thematisierung des Glaubens im Kontext der Seelsorge ist ein weites und zugleich steinigtes Feld. Die Bearbeitung dieses Feldes bewegt sich zwischen den Extremen Großspurigigkeit und Halbherzigkeit: Bald scheint es, als könne mit dem Glauben schier alles bewältigt werden, bald wird davor gewarnt, Menschen, die mit „wirklichen Lebensproblemen“ kommen, auch noch mit Glaubensfragen zu behelligen. Statt dessen, so wird dann gelegentlich hinzugefügt, möge man darauf vertrauen, dass implizit gewiss viel mehr Glaubensstärkung im Gange sei als in einem seelsorglichen Gespräch explizit zur Sprache gebracht werden könne.

Beide Haltungen sind im Grunde pragmatischer Natur. Für das Verständnis der Seelsorge und für das Verständnis des Glaubens im Kontext der Seelsorge tragen sie kaum etwas aus. Bemerkenswerterweise beziehen sich beide Positionen auf dasselbe Glaubensverständnis: Ob gefordert wird, den Glauben unbedingt in die Zentralperspektive der Seelsorge zu rücken, oder ob genau davor gewarnt wird, in beiden Fällen geht man von einem protestantisch hartgesottenen Glaubensbegriff aus, nämlich vom Glauben als einer Gewissheitskategorie. In einer theologisch bisweilen autistisch wirkenden Fixierung protestantischer Argumentationsmuster auf das *Extra Nos* des Heils werden nahezu alle denkbaren Regungen und Aktivitäten des Menschen – wozu ins-

² Ich danke dem Schweizer Pfarrer und Psychoanalytiker *Dieter Seiler* (Solothurn), der mich im Sommer 2007 auf einem Spaziergang erstmals mit dem Problem eines vor allem als Gewissheit verstandenen Glaubens konfrontiert hat.

besondere seine Emotionen, seine Wünsche und sein Wille gehören –, mit dem Etikett des Werks und des Versuchs der Selbsterlösung versehen und aus dem Glaubensbegriff herausdividiert. Die vom Heiligen Geist im Menschen gewirkte Gewissheit seiner Erlösung durch Jesus Christus – das ist richtiger Glaube. Rechter, also rettender Glaube ist Ausdruck „höchster Gewissheit“.³

Weder hat das Lebensgefühl eines Menschen etwas mit dem Zum-Glauben-Finden-, –Kommen oder Im-Glauben-Bleiben zu tun, noch lässt man konkrete Empfindungen wie Freude, Lust und Leidenschaft als *konstitutive Elemente des Glauben-Könnens* gelten. Allein schon die Wendung „Glauben können“ ist verdächtig, sofern dabei auch nur ansatzweise ureigenste menschliche Anteile inbegriffen wären. Der „Lebensbewegung des Glaubens“ (wohlgemerkt: nicht der Lebensbewegung des Glaubenden!) entspreche es – so *Wilfried Härle* – dass den Glaubenden „das, was über Scheitern oder Gelingen [ihrer] Existenz“ entscheide, nur „von außerhalb ihrer selbst, genauer: von Gott [...] zuteil“ werden könne.⁴ Gott „schafft Gelegenheit und Akt des Glaubens in einem.“ Dazu, dass ein Mensch glaubt, kann er nichts beigetragen. Glauben besteht also vor allem „im Aufgeben der Werkgerechtigkeit“.⁵

Der Glaube wird aufgrund seiner theologischen Eingruppierung in die Kategorie einer starken Gewissheit kaum als Teil des emotionalen Vermögens eines Menschen begriffen. Glaube, so ist in verschiedenen Variationen zu lesen, ist wahrer Glaube nur als *unbedingter Glaube*, der gerade nicht durch das bedingt ist, was der Einzelne empfindet oder wünscht oder hofft oder denkt oder will oder tut. Glaube ist ein „unableitbarer Sprung“;⁶ kein Resultat von Gefühlen oder Wünschen oder Gedanken. Zugespitzt formuliert: Für den Glauben, der einem Mensch eignen sollte, ist nichts von dem zu gebrauchen, was in ihm vorgeht. Der Glaube hat gewissermaßen keinen anthropologischen Ort. Er ist eine pneumatologische Implantation, mit dem sich dann (wenn er sozusagen einmal da ist) gegebenenfalls auch die Gefühle und der Wille eines Menschen arrangieren können, wenn sie es schaffen – wobei die Gefahr der Abstoßung, sprich, des Unglaubens, verständlicherweise sehr groß ist.

2.2 Ein Blick in die Theologiegeschichte

In der Theologiegeschichte wird das Verhältnis von Glaube und Gefühl in einzelnen Fällen natürlich differenzierter bestimmt, als in der unter 1.1 vorgenommenen, holzschnittartigen Problematisierung. Dabei spielen u. a. folgende Aspekte eine Rolle, die das oben Gesagte teils vertiefen, teils modifizieren:

³ Vgl. z. B. *Hans Vorster*, Der Glaubensbegriff in der Theologie, in: HWPh 3/1974, 628. Demgegenüber zeige die Umgangssprache bei der Verwendung von Glauben immer „einen Vorbehalt hinsichtlich der Gewißheit“ an. Etwas zu glauben bedeute dann, eine Aussage „nicht mit letzter Schärfe“ zu vertreten. Statt eines – dem Glauben angemessenen – „assertorischen soll ein problematisches Urteil gefällt werden“ (ebd.).

⁴ *Wilfried Härle*, Dogmatik, Berlin ²2000, 65.

⁵ Vgl. *Vorster*, Glaubensbegriff, 629 f.

⁶ Ebd., 628.

Augustin kennt den freudigen *amor dei*, der zur Einheit mit Gott strebt, setzt ihm jedoch – fatalerweise – dem *amor sui* entgegen und hat auf diese Weise das Seine zu dem schlechten Ruf beigetragen, den die *Selbstliebe* im Protestantismus bis auf den heutigen Tag hat.⁷ Das Gefühl dient nach Augustin vor allem der Ausrichtung des menschlichen Wollens und Strebens entweder auf Gott hin (*frui*) oder von Gott weg (*uti*);⁸ es bezeichnet gewissermaßen eine Art „Besessenheit“ bzw. Grundveranlagung des Menschen.

Martin Luther sieht den Affekt (zusammen mit dem Intellekt) durchaus beteiligt, wenn „die Seele bekehrt wird“.⁹ Gleichwohl erscheint der Glaube selbst als eine nicht durch Gefühle konstituierte Kraft. Im Gegenteil: Der Glaube wirkt auf die Gefühle ein, denen sich der Mensch dann ausgesetzt sieht. Das Gefühl ist also keine Materialisation des Glaubens, sondern erfährt erst durch den *intellectus fidei* die Rettung aus seiner Selbstverfangenheit: „Nichts ist tiefer im Menschen als jener Affekt, sich selbst zu lieben.“ Davon befreit (!) die Glaubenserkenntnis.¹⁰

Im Pietismus wird das Thema Gefühl im Kontext pastoraltheologischer Erörterungen faktisch vom Imperativ des Fühlens und Erlebens Gottes beherrscht. Dabei geht es nicht um Gefühle als zutiefst *menschliche* Kommunikationsformen des Glaubens oder um ihre eigene, adäquate Funktion für das Glauben-Können des Einzelnen; sondern die Gefühle werden letztlich als Ort der Offenbarung interpretiert und damit permanent überfordert. Sie sind in erster Linie als Instrumente „offenbarter göttlicher Wahrheit“¹¹ von Belang. Die spezifische, dem Pietismus eigene „Kultur der Innerlichkeit“ ist insofern eine ‚anstrengende‘, leistungsorientierte Innerlichkeit, die sich für die Gefühle des Einzelnen vor allem insofern interessiert, als sie sich als Beweggründe für Bekehrung und Wiedergeburt gebrauchen ließen. Letztlich geht es, was den Glauben betrifft, doch wieder vor allem um die *Gewissheit* des Heils und um die dieses Heils zugänglich machende *Glaubensentscheidung*.

Friedrich Schleiermachers epochale Idee, Glauben als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ von Gott zu beschreiben, kommt dem oben vorgenommenen Versuch, die Bedeutung des Glaubens im Zusammenhang der Erfahrung von Freiheit und Liebe zu erschließen, besonders nahe. Zunächst ist Schleiermacher wichtig, dass wir über das Gefühl unserer selbst in adäquater Weise gewahr werden. In „Freud und Leid“ als den „eigentlichen Gefühls-

⁷ Vgl. dazu Abschnitt 3 in diesem Beitrag sowie meinen Aufsatz zum Lebensgefühl, 3.4.3.

⁸ Vgl. *Karl-Heinz Zur Mühlen*, Artikel Affekt II. Theologiegeschichtliche Aspekte, TRE 1, Berlin/New-York 1977, 599.

⁹ „Nec enim aliter convertitur anima nisi affectu et intellectu, quod fit per fidem“ (*Martin Luther*, WA 4, 107, 34 f.). Dt.: „Nicht anders wird die Seele bekehrt als nur durch den Affekt und den Intellekt, was durch den Glauben geschieht.“

¹⁰ „Nihil est profundius in homine quam ille affectus: diligere seipsum“ (*Martin Luther*, WA 57/2, 41, 17).

¹¹ Vgl. *Frank Thomas Brinkmann*, Glaubhafte Wahrheit – erlebte Gewißheit, Rheinbach-Merzbach 1994, 297.

zuständen¹² haben wir einen quasi unmittelbaren Kontakt zu uns. Darüber hinaus führt Schleiermacher in verschiedenen Zusammenhängen aus, dass jegliches fromme Wissen (auf das sich der Glaube stützt) nur in seinem Bezug auf das Gefühl plausibel ist; für ihn gibt es keine nackten Überzeugungsgewissheiten des Glaubens, die nicht verbunden und verankert wären in einem Gefühl, von dem aus sich alles Wissen, Wollen, Handeln und Glauben nährt und mit dem es in einem inneren Zusammenhang stehen muss.

Die Frömmigkeit jeglichen Handelns ist nach Schleiermacher abhängig von der Frömmigkeit des Gefühls, das „in den Antrieb übergegangen“, also zum Motiv, zum Beweggrund geworden ist. Religiöses Wissen und Tun ist nur insofern Ausdruck von Frömmigkeit, als „das erregte Gefühl dann in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt“ und in ein „es aussprechendes Handeln“ sich ergießt.¹³ Daraus ergibt sich als Fazit u. a.: Was wir je vom Glauben wissen, wovon wir aus Glauben überzeugt sind, was wir aus Glauben entscheiden, wollen und endlich tun, bedarf des inneren Zusammenhanges mit unseren Emotionen.

Karl Barth kritisiert Schleiermachers Überlegungen vor allem mit dem Vorwurf der „Anthropologisierung der Theologie“.¹⁴ Eines der Hauptargumente Barths gegen Schleiermacher ist die Überlegung, es widerstreite der „Alleinherrschaft Jesu Christi“ und damit dem Erlösungshandeln Gottes, wenn das Gefühl quasi zum Instrument der Erkenntnis Gottes umfunktioniert werde und der Mensch sich so aneignen könne, was nur Gott schenken könne. Das sei der Grundirrtum aller natürlichen Theologie.¹⁵

Der wohl differenzierteste Versuch, die Funktion von Gefühlen für die Existenz des Menschen theologisch zu reflektieren, stammt von Wolfhart Pannenberg. So problematisch seine Unterscheidung in „positive“ und „negative“ Affekte im Einzelnen ist, vermag er wichtige Argumente dafür ins Feld zu führen, dass (positive) Gefühle keineswegs als bloßer „Ausdruck der Ichbezogenheit“ zu betrachten sind, sondern für den notwendigen Prozess der Selbstwerdung und der Erfahrung von Identität unabdingbar sind.¹⁶ Selbstwerdung und Identität seien freilich nicht das Ergebnis selbst geleisteter Aneignungsprozesse, die der Mensch nach Belieben in Szene setzen könne, sondern sie gehörten zur Kategorie des Nehmens, nicht des Gebens. Positive Gefühle wie

¹² Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, Berlin 1835, § 3, 8.

¹³ Ebd., 12f. Die Verankerung aller Frömmigkeit und allen frommen Handelns im Gefühl (als eigentlichem *Movens* des *Wollens*) wird – wie in der modernen Neurobiologie – auf die Abhängigkeit des Menschen von Beziehungen zurückgeführt: „Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit [...] ist dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind“ (ebd., 15).

¹⁴ Karl Barth, Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl, in: H. Bolli (Hg.), *Schleiermacher-Auswahl*, München/Hamburg 1968, 300.

¹⁵ Vgl. dazu unten 1.3.

¹⁶ Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1993, 257.

Freude, Hoffnung, Liebe, die diese Vorgänge auslösen und begleiten, gingen aus vorgängigen Beziehungen hervor, womit Pannenberg wiederum die „exzentrische Struktur“ nicht nur der (positiven) Gefühle, sondern auch der Glaubenserfahrung im Blick hat.¹⁷

So hilfreich und theologisch kühn es ist, die Auseinandersetzung mit negativen Gefühlen faktisch im Kontext der Sündenlehre zu reflektieren und dabei v. a. die Selbstentfremdung des Menschen von der Gottesbeziehung im Blick zu haben, so fragwürdig ist es doch, im seelsorglichen Kontext, in dem tatsächlich mit und an Emotionen gearbeitet wird, plausibel zwischen positiven und negativen Gefühlen zu unterscheiden – und so ermitteln zu können, welche Gefühle letztlich glaubenstärkend und welche glaubensförderlich sein könnten. Auch Aggressionen können „positiv“ und unentbehrlich für das Ringen gerade um jene Beziehung sein, von der u. a. Zuwendung und Liebe zu erwarten sind.¹⁸ Überdies schafft die Klassifizierung von „negativen Gefühlen“ als Sünde neue Probleme, und zwar auch dann, wenn, wie bei Pannenberg, von Sünde durchaus nicht moralisch die Rede ist. Tiefe Traurigkeit oder starke Aggressionen sind keineswegs immer Akte der Selbstentfremdung, sondern können durchaus zur Identitätsbildung und Selbstwerdung beitragen.

2.3 Problemanzeigen und Perspektiven

Auffallend ist in fast allen (meist impliziten) Modellen der Zuordnung von Glaube und Gefühl, in welchem Maße die emotionale Dimension von Glauben letztlich soteriologisch bestimmt und gebändigt wird: Aufgrund der im Einzelnen unterstellten Heilstatsachen kann nicht sein, was nicht sein darf. Ähnlich wie in der Debatte um den (freien) Willen des Menschen werden die denkbaren anthropologischen Orte des Glaubens immer wieder unter das Verdikt des Missbrauchs im Sinne eines Repertoires zur Selbsterlösung gestellt, von dem sich der Glaube letztlich je und je emanzipieren müsse, dem er sich also keineswegs verdanken könne.

Es ist schwierig, mit einem Verständnis von „Glauben“ seelsorglich zu arbeiten, der das emotionale Repertoire des Menschen in diesem Sinne vernachlässigt und in seiner Relevanz für die Erfahrung von Heil bagatellisiert. Das in der protestantischen Soteriologie des 16. Jahrhunderts eingefrorene Verständnis des Glaubens als einer „unbedingten Gewissheit“ droht in doppelter Hinsicht zu einer Hypothek seelsorglicher Arbeit zu werden, auf Seiten Ratsuchender ebenso sowie bei denen, die in der Seelsorge tätig sind und diesen Glaubensbegriff im Hinterkopf haben. Um diese Hypothek abzutragen, wäre folgendes zu bedenken:

¹⁷ Vgl. ebd., 257–259. Negative Gefühle wie Furcht, Angst, Traurigkeit, Zorn usw. sind demgegenüber Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen, also der Sünde und widerspiegeln das Dilemma des *incurvatus in se ipsum* (259).

¹⁸ Vgl. hierzu ausführlich *Engemann*, Lebensgefühl.

1. Die Art und Weise eines Menschen, zu glauben, erschöpft sich – wie die seelsorgliche Praxis zeigt – bei weitem nicht im Gewährwerden von Gewissheiten von Heilstatsachen. Seelsorge steht einem Menschen darin zur Seite, im Kontakt mit den eigenen Gefühlen zu einem eigenen Credo vorzudringen, zu einem Glauben, der sich *anfühlt* und sich deshalb auf das *Lebensgefühl* auswirkt. Zum Glauben gehört es, das eigene Leben wieder zu spüren und sich dem Leben gewachsen zu fühlen. – Glauben nach Art der samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen.

2. Der Bedarf an einem Glauben, der ausschließlich als alternativloser Wissensglaube dargeboten wird, hält sich in der seelsorglichen Praxis in Grenzen. Die Erlangung von Gewissheit ist für einen Menschen immer dann von Bedeutung, wenn eine vorausgehende Ungewissheit in einer bestimmten Sache eine lebensbeeinträchtigende Wirkung hat. Nur für denjenigen, der auch emotional von einer Ungewissheit betroffen ist (in der Liebe, im Blick auf das berufliche Fortkommen oder die Diagnose einer Krankheit) und darum in ängstlicher Ungewissheit lebt, ist die Erlangung einer Gewissheit – und zwar wiederum emotional – befreiend oder erlösend. Ein solcher Glaube wäre wiederum kein unbedingter, sondern ein in hohem Maße *bedingter* Glaube – Glauben nach Art der *Emmausjünger*.

3. Die Rede vom „unbedingten Glauben“ ist eine problematische theologische Konstruktion. Ein unbedingter Glaube wäre niemandes Glaube. Vom Glauben kann man nur als von jemandes Glauben reden, und er ist insofern jemandes Glaube, als jemand *zu seinen persönlichen Bedingungen* glaubt, wozu vor allem die Emotionen gehören, die sein Wünschen, Entscheiden und Handeln bzw. seine Erfahrungen mit der Freiheit und mit der Liebe begleiten – und die über seine „innere Kohärenz“ wachen. Ein Mensch glaubt „aufgrund von ...“ oder „trotzdem“ oder „weil“ oder „unter dem Eindruck von ...“. Glaube kommt *unter emotionalen Bedingungen* zustande und fühlt sich entsprechend an: Er ist z. B. ein Vorgefühl für etwas, auf das man seine Hoffnung setzt, er ist das Fieber, mit dem man Menschen oder Ereignisse erwartet, er ist die emotionale Kompetenz, sich in eine „virtuelle“ Zukunft, in ein verändertes Leben hineinfühlen zu können und es sich zu wünschen. – Glauben nach Art des *Nikodemus*.

4. Was wäre das für ein Glaube, zu dem ein Mensch nichts Substanzielles beisteuern, an dem er sich nicht beteiligen können soll? Was ein Mensch nicht bilden kann aus dem Material seiner Gefühle, aus dem Stoff seiner Wünsche, aus der Kraft seiner Hoffnungen und den Gründen seiner Entscheidungen, was er in dieser Weise nicht bilden kann, das kann ihm auch nicht eigen werden. Der *reiche Jüngling* fühlt diesen Glauben bereits; er geht traurig wieder davon, weil dieser Glaube im Moment noch nicht zu seinen Bedingungen zu passen scheint. Aber vielleicht wird er wiederkommen, er ist im Begriff, sich zu verändern.

5. Alles in allem ist Glaube nicht nur für die Zueignung und Erfahrung eschatologischer Heilsgewissheit da. Glaube gewinnt auch in der persönli-

chen Aneignung von Freiheit Gestalt; er gewinnt Kontur im Erfahren und Gewähren von Zuwendung. Dabei geht es um „große Gefühle“, auf die jeder Mensch angewiesen ist, um sein Leben aus bzw. im Glauben zu führen. In dieser Hinsicht geht es nicht um einen Bruch mit dem reformatorischen Tabu, die Unterscheidung zwischen dem, was ein Mensch kann, und dem, was Gott kann, aufzulösen; sondern es geht um eine erneuerte anthropologische Thematisierung des Glaubens. Zu ihr gehörte es, die primär aus soteriologischen Gründen proklamierte Diskontinuität zwischen Gefühl und Glauben nicht länger zu perpetuieren und stattdessen nach Elementen der Konvergenz zwischen beiden Ausschau zu halten.

3 Emotionale Grundbezüge des Glaubens

3.1 Korrespondenzen zwischen Glaube und Gefühl im Kontext der Erfahrung von Freiheit

Menschen, die glauben, ist ihr Glauben in einer bestimmten Art und Weise *zumute*. Er ist ihnen – wenn es gut geht – so zumute, dass er ihr Lebensgefühl positiv beeinflusst und zu einer Ressource wird, aus der heraus sie Schritte in die Freiheit gehen und sich dadurch die Leidenschaft für ihr Leben erhalten. Aber das setzt voraus, dass der Glaube auf dieselbe Weise zu diesen Menschen gehört, wie die Emotionen zu ihnen gehören, die ihr Wünschen, Wollen, Entscheiden und Handeln begleiten. Andernfalls fallen nicht sie vom Glauben ab, sondern der Glaube fällt von ihnen ab.

Diese Überlegungen sind insofern nicht nur für systematisch-theologische Zusammenhänge von Belang, als sie in die Voreinstellungen und Prämissen, mit denen Ratsuchende und seelsorglich Beratende miteinander ins Gespräch kommen, hineinwirken. Wenn sich Pfarrerinnen und Pfarrer im Rahmen von Seelsorgefortbildungen recht schnell darüber einig werden, dass der Bereich des Glaubens für die Annäherung an ihre seelsorgliche Aufgabe keine entscheidende Rolle spielt, hängt das nach meiner Beobachtung manchmal auch damit zusammen, dass sie dazu neigen, sich selbst für „schlechte Glaubende“ zu halten – und zwar in dem Sinne, dass sie sich einzelner, auch zentraler Aussagen des christlichen Dogmas nicht mehr gewiss sind.

Was hieße es, demgegenüber zu unterstellen, dass Glauben primär gar keine Kategorie der Gewissheit, sondern der Lebensleidenschaft ist? Es hieße, eine mögliche Stärkung des Glaubens des Einzelnen auch darin zu sehen, dass man mit ihm gemeinsam um die Rekonstruktion oder Erarbeitung der *emotionalen Beweggründe seines Lebens* ringt. Die spezifischen Gefühle, die bei jeder Sequenz jenes Prozesses im Spiel sind, der für die „innere Kongruenz“¹⁹ und damit für die innere Freiheit eines Menschen ausschlaggebend ist – diese Gefühle sind eine Form der Gestaltwerdung und der Verkörperung des Glau-

¹⁹ Zum Verständnis des Gefühls der inneren Kongruenz von Wünschen, Wollen, Entscheiden, Handeln vgl. die entsprechende Übersicht in *Engemann, Lebensgefühl*.

bens. Mit anderen Worten: Das Leben im – bzw. das Leben aus – Glauben steht in einem konvergenten Zusammenhang zu dem Versuch des Menschen, Subjekt seines Lebens bzw. Herr im eigenen Haus zu sein – und dabei unter anderem Freiheit zu erfahren.

In den Glaubenszeugnissen sowohl des Alten wie des Neuen Testaments wird die Lebendigkeit des Glaubens häufig an einer bestimmten emotionalen Präsenz festgemacht, daran also, ob sich Glauben tatsächlich in solchen konkreten *Gefühlen* ‚materialisiert‘, wie sie das Wünschen, Entscheiden, Wollen und Handeln begleiten. Dementsprechend bestehen starke Konvergenzen zwischen konkreten Gefühlen und bestimmten Facetten des Glaubens.²⁰ Glaube erweist sich unter anderem darin,

- dass er eine emotiv-visionäre Komponente hat und dadurch das *Erwartungsgefühl* eines Menschen inhaltlich zu füllen vermag, oder nicht;
- dass er mit einem *Verantwortungsgefühl* verbunden ist und einen Menschen dazu motiviert, ein eigenes Urteil zu treffen und sich aus freien Stücken daran binden zu können;
- dass er im *Gefühl der Hoffnung und des Mutes* Gestalt gewinnen – und ob sich ein Mensch dank seines Glaubens in Beziehungen „riskieren“ und sich in sie „hineinwerfen“ kann;
- dass er sich auch im Gefühl der *Dankbarkeit* äußern und zu leidenschaftlicher Hingabe führen kann.

Das alles gehört zur anthropologischen Dimension des Glaubens bzw. zur Kategorie leidenschaftlichen Lebens.

<i>Strukturelemente der Urteilsbildung und Lebensführung</i>	<i>Gefühl</i>	<i>Glaube</i>
Wünschen	Erwartungsgefühl Vorgefühl Wertgefühl usw.	antizipierend visionär schöpferisch
Entscheiden	Freiheitsgefühl Verantwortungsgefühl Gefühl der Ich-Stärke usw.	motiviert bestimmt begründet
Wollen	Gefühl des Mutes Hoffnungsgefühl Gefühl der Neugier usw.	wagend risikobewusst sich bindend
Handeln	Gefühl der Stimmigkeit Triumphgefühl Dankbarkeitsgefühl usw.	sich hingebend engagiert leidenschaftlich

Abb.: Korrespondenzen zwischen Gefühl und Glaube

²⁰ Vgl. dazu die Abbildung.

3.2 Korrespondenzen zwischen Glaube und Gefühl im Kontext empfangener und gewährter Liebe

3.2.1 Glauben und Glaubenskampf als Beziehungsgeschehen

Glauben ist ein Beziehungsgeschehen, ein weiterer wesentlicher Grund dafür, den Glauben zur Kategorie der Leidenschaft zu zählen. Glaube kann ohne Liebe und das gewaltige, von ihr freigesetzte Motivationssystem nicht sein, nicht entstehen, nicht bleiben. Er entzündet sich und entwickelt sich in, mit und unter dem Empfangen und Geben von Zuwendung. Daraus u. a. ergibt sich der Vorrang der Liebe vor dem Glauben bei Paulus: „Und unter den drei Dingen auf der Welt, die Bestand haben – Glaube, Hoffnung, Liebe – ist die *Liebe* das Größte.“²¹

Vor diesem Hintergrund kann man vielleicht sogar dem missverständlichen, durch das Pathos der Dialektischen Theologie eingefärbten Begriff des „Glaubenskampfes“ etwas abgewinnen, soweit man damit nicht das bloße Ringen um Gewissheiten meint, sondern ein Ringen um Beziehungen. Der Gedanke, Seelsorge unter anderem als Unterstützung im „Glaubenskampf“²² verstehen zu wollen, heißt dann also, einen Menschen im Ringen um seine (Gottes-)Beziehung bzw. um die damit verbundene Erfahrung von Liebe zu unterstützen, ihn im Bleiben-Wollen und Bleiben-Können in der Liebe zur Seite zu stehen bzw. einen drohenden oder eingetretenen Verlust von Zuwendung als Anlass des „Glaubenskampfes“ verstehen zu können. Glaube, der nicht aus der Erfahrung von Zuwendung erwachsen ist und nicht im Ringen um (bzw. im Gestalten von) Liebe geübt wurde, verflüchtigt sich.

Ein solcher „Glaubenskampf“ profitiert unter anderem von jener Art Emotionen, die wir unter *Aggressionen* subsumieren. Unsere Ressourcen an Aggressivität wachsen nie so hoch an wie in den Fällen, wo Beziehungen auf dem Spiel stehen – zumal solche Beziehungen, aus denen sich die Beweggründe unseres Lebens speisen. „Kern aller Motivation ist es, zwischenmenschliche Anerkennung, Wertschätzung, Zuwendung und Zuneigung zu finden und zu geben.“²³ Wenn Menschen spüren, dass Beziehungen gefährdet werden, von denen ihr Zugang zur Liebe abhängt, sehen sie – rot. Dabei kann es sich um die Beziehung des Frommen zu Gott, um die Verbundenheit eines Einzelnen mit seinem Nächsten oder um die Beziehung eines Menschen zu sich selbst²⁴ handeln. Da muss gekämpft werden, nicht nur wegen des hohen Gutes emp-

²¹ 1. Kor 13, 13.

²² Für *Martin Luther* bedeutete „Glaubenskampf“, den Anfechtungen Satans zu widerstehen, die darauf zielten, ihn – Luther – aus der Gottesbeziehung zu reißen und davon abzubringen, der Gnade Gottes zu vertrauen. Vgl. *Gerhard Ebeling*, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen 1997, 401–404.

²³ *Joachim Bauer*, *Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hamburg ²2006, 34.

²⁴ In diesem Fall ginge es um die Zumutung, nicht mehr im Einklang mit sich selbst leben zu sollen.

fangener und gewährter Liebe, sondern eben auch wegen des drohenden Verlustes des Glaubens.

Jesus konnte zum Beispiel nicht mit ansehen, wie die Beziehung zwischen Gott und Mensch als Praxis wechselseitiger Liebe von ökonomischen Gesichtspunkten verdrängt wurde. Deshalb wütete er im Tempel. „So nicht!“ Und Paulus „sieht rot“, als ein paar Leute in der Gemeinde die bewährte Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen aufkündigen. Sie wollen dafür eintreten, getrennt voneinander zu leben und sich auch nicht mehr zusammen an einen Tisch zu setzen. „Ihr bekloppeten Galater“, hält er ihnen entgegen, „ihr setzt eure Lebensgrundlage aufs Spiel. So nicht!“²⁵

„Dein Glaube hat dir geholfen.“ Dieser Satz bedeutet dann eben auch: Dein Glaubenskampf war nicht vergeblich, dein Einsatz für die dich tragende Beziehung, aus der du das empfängst, was du brauchst, war nicht umsonst. Das hat dich gerettet.²⁶ Das Zulassen deiner Aggressionen, dein Trotz, deine Hingabe: Es hat dir geholfen zu leben. Sofern es im Glauben um verschiedene Formen von Beziehungen geht, in denen Zuwendung gewährt und empfangen wird – um die Beziehung zum Nächsten, zu Gott und zu mir selbst –, sind Emotionen im Spiel, wo etwas aus Glauben geschieht.

3.2.2 Seelsorgliche Probleme mit der theologischen Anthropologie im Kontext von Liebe und Selbstliebe

Auch vor diesem Hintergrund ist mit einer gewissen Hypothek seelsorglicher Arbeit zu rechnen. Die daraus resultierenden Probleme betreffen weniger das Glaubensverständnis, sondern viel mehr die emotionale Veranlagung des Menschen und damit anthropologische Fragen. Wie in den bisweilen etwas stereotyp wirkenden anthropologischen Exkursen der Seelsorgetheorie immer wieder zu lesen ist, wird der Mensch:

- als Egomane geboren und ist von Natur aus notorisch auf sich selbst bezogen.
- Er ist von sich aus zu keiner gelingenden Beziehung imstande.
- Als Sünder hat er auch gar *kein Interesse*, sich anderen aus Liebe zuzuwenden, was er von sich aus auch gar nicht kann, selbst wenn er es wollte.
- Er ist zuerst und zuletzt nur *auf seinen Vorteil* bedacht.
- Er ist am glücklichsten, wenn er aus seinem Leben möglichst viel für sich heraus schlagen kann und gegen die Anderen obsiegt.
- Seine Beweggründe sind feindlich.

²⁵ Vgl. Gal 3,1 im Kontext.

²⁶ Vgl. z. B. Mt 9,22, Mk 10,52, Lk 7,50. Was die Erfahrungen der an Blutfluss leidenden Frau, des Blinden von Jericho und der stadtbekanntten Frau, die im Hause Simons an Jesus das Salbungsritual vollzieht, miteinander verbindet, sind ihre teils aggressiven, teils zärtlichen Versuche, *eine Beziehung herzustellen*, von der sie sich Entscheidendes für ihr weiteres Leben versprechen.

Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein finden wir im poimenischen Diskurs Ansätze, die den Bedarf der Seelsorge ganz von der egozentrischen Selbstverliebtheit des „homo incurvatus in se ipsum“ her formulieren. Es ist jedenfalls kein Zufall, dass die an die Selbstliebe gebundene Dimension des Lebensgefühls in der christlichen Religion so dürftig verankert ist, und es wäre zynisch, die seelsorgliche Anthropologie von diesem Blick auf den Menschen beherrschen zu lassen. Das Sündersein des Menschen kann jedenfalls nicht mehr so wie bisher unhinterfragt an seine Lieblosigkeit gebunden werden, eher an die Rigorosität im lieblosen Umgang mit sich selbst bzw. in Bezug auf eine auf Freiheit und Liebe verzichtende Lebenspraxis.

Vielleicht handelt es sich bei diesem Phänomen wiederum um eine Nach- bzw. Nebenwirkung jenes protestantischen Prinzips, wonach der Verdacht der Werkgerechtigkeit gehegt wird, sobald der Mensch mit dem, was er selber kann, einen Auftritt hat. Dabei ist die Liebe, wie sie hier erörtert wurde, weder als Akt der Selbsterlösung zu verstehen, noch wird dabei ein Wettbewerb in Großtaten der Liebe ausgelobt. Jener Pharisäer,²⁷ der sich mit der Frage nach dem höchsten Gebot ins Gespräch einschaltet, ist bereits ausgerüstet mit Hunderten von Richtlinien zum korrekten religiösen Management seines Lebens. Nun wird ihm endlich eine Maxime ans Herz gelegt, die ihm auf den Leib geschrieben ist und die seinem menschlichen Wesen entspricht. Warum stimmt er der Antwort Jesu sofort zu? Weil er erkennt, dass hier etwas von ihm erwartet wird, was ihm durchaus liegt, und was er gar nicht so schlecht kann: lieben, sich seinem Nächsten zuwenden, sein Leben mit anderen teilen – und dabei auch der Selbstliebe Raum geben. Auch das gehört zum „biblischen Bild vom Menschen“: Das Wissen um die Kraft seiner Liebe. Sie ist seine gefühlte Antriebskraft, seine Umkehrenergie, der Umschlagplatz seiner seelischen Güter, eine zentrale Ressource seiner Bildung und der Aneignung des Glaubens.

Die Liebe, von der in jenem berühmt gewordenen Gespräch zwischen Jesus und dem Pharisäer die Rede ist, hat jedenfalls die Selbstliebe als Maß: Du sollst Gott und deinen Nächsten lieben wie dich selbst, unvoreingenommen und unbeding, wie du dich selbst zu lieben gewohnt bist. Hier wird noch stillschweigend vorausgesetzt, dass man an die Selbstliebe weder erinnern noch sie rechtfertigen muss.²⁸ Sie setzt freilich das Eingeständnis voraus, alles das auch selber zu brauchen, was gelingende Beziehungen bieten. Gottesliebe, Nächstenliebe haben ihre tiefste Wurzel in der Erfahrung, selbst der Liebe bedürftig zu sein.

Diese Einsicht sollte nicht einfach nur zur „Botschaft“ des Christentums, sondern vor allem zu den Prämissen und Prinzipien der Seelsorge gehören,

²⁷ Vgl. Mk 12, 28–34.

²⁸ Die Selbstliebe war in der Philosophie der Antike eine geschätzte Tugend. Zum Problem, so lehrt etwa *Aristoteles* 350 Jahre v. Chr., wird sie nur dann, wenn man sich nicht auf die Selbstliebe versteht: Wenn man sie mit der Leidenschaft am Besitzen verwechselt (weil man sich selbst für wertlos hält), oder wenn man meint, die Freundschaft mit sich selbst könne die Freunde ersetzen.

die vom schlechten Image der Selbstliebe in der christlichen Tradition mitbetroffen ist: In der Geschichte unseres Glaubens taucht bis in unsere Tage immer wieder die Vorstellung auf, es sei besonders christlich, einen rigorosen Umgang mit sich selbst zu pflegen, und das dem Heiligen Franziskus zugeschriebene Votum über die Liebe wird immer wieder gern zitiert: „Nicht, dass ich geliebt werde, sondern dass ich liebe ...“ Warum in aller Welt sollte man sich das wünschen? Dieses Lebensgefühl soll eine Empfehlung sein? Nicht einmal Gott mutet sich das zu – doch in der christlichen Religion wird diese Haltung nach wie vor von vielen für erstrebenswert gehalten. Damit gräbt man sich und anderen das religiöse Grundwasser ab – um nicht zu sagen: Das Lebenswasser.

Seelsorgliche Arbeit sollte daher das unmissverständliche Angebot implizieren, eine Anleitung zur Selbstliebe als zentralem Element eines leidenschaftlichen Lebensgefühls zu bieten. Der immer nur trotzdem geliebte Sünder, der überraschenderweise und wider Erwarten trotz seiner Schuld nicht sterben muss, weil das ein anderer an seiner Stelle übernommen hat, ist weder ein einladendes, noch ein hilfreiches Identifikationsangebot: Wer könnte seinen Partner noch lieben, wenn dieser fortwährend auf dem „Dennoch“ seiner Liebe beharren würde? Er würde dafür gehasst werden. Solche „Liebe“ zerstört noch den letzten Rest der Selbstliebe. Seelsorge sollte als privilegierter Ort dafür gelten, eine durch die Vergiftung der Selbstliebe entstandene Lähmung des Selbst- und Lebensgefühls überwinden zu können.

Prof. Dr. Wilfried Engemann, Westfälische Wilhelms-Universität Münster,
Evangelisch-Theologische Fakultät, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster;
E-Mail: engemwi@uni-muenster.de