

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Wilfried Engemann (ed.), *Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Engemann, Wilfried

Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis

in: Wilfried Engemann (ed.), *Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre*

Herausforderungen zeitgenössischer Theologie, pp. 27–50

Göttingen: V&R unipress / Vienna University Press 2014 (Wiener Jahrbuch für Theologie 10)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Wilfried Engemann (Hg.), *Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Engemann, Wilfried

Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis

in: Wilfried Engemann (Hg.), *Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie*, S. 27–50

Göttingen: V&R unipress / Vienna University Press 2014 (Wiener Jahrbuch für Theologie 10)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Als Mensch zum Vorschein kommen.

Anthropologische Implikationen religiöser Praxis

von Wilfried Engemann

Zusammenfassung: In der religiösen Praxis und Anthropologie des Protestantismus kommt der Mensch vor allem in Gestalt des Sünders zum Vorschein, der zur Errettung von seinem Elend nichts leisten kann und soll. Das Menschsein des Menschen wird dementsprechend entweder in seiner selbstzerstörerischen Dynamik vertieft oder als davon befreit, erlöst von Sünde, Tod und Teufel – und von der verhängnisvollen Eigenregie des Menschen. Was weithin fehlt, ist ein anthropologisch stimmiger Begriff vom Menschsein, der nicht nur soteriologisch durchdekliniert ist und einseitig gegen das Leistungsprinzip entfaltet wird, sondern der den Menschen als Subjekt seines Lebens in den Blick nimmt, wozu u. a. eigene Urteile, begründete Entscheidungen und ein geklärter eigener Wille gehören. Ohne diese Instrumente der Lebenskunst können sich Menschen ihrem Leben nicht mit Hingabe und Leidenschaft zuwenden, nicht wirklich in ihrem Leben präsent sein. Der Glaubenskultur des Christentums entspricht nur eine religiöse Praxis, die den Menschen *als Menschen* zum Vorschein kommen lässt. Der vorliegende Beitrag legt hierfür die Gründe und Perspektiven dar.

1. Zum Vorschein kommen, gegenwärtig werden, ein Leben führen

Wenn im Alltag oder in der Wissenschaft davon die Rede ist, dass etwas *zum Vorschein kommt*, geht es um etwas, das zwar schon irgendwo irgendwie gegeben, aber bisher nicht präsent war. Wer oder was zum Vorschein kommt, tritt unerwarteterweise mit seiner eigenen Wahrheit und seinem eigenen Anspruch aus der Verborgenheit hervor, spielt plötzlich eine Rolle und wird unabweisbar Teil der Gegenwart.

Wenn in der Literatur erzählt oder im Film gezeigt wird, unter welchen Umständen eine bestimmte Person zum Vorschein kommt, die verschwunden, vorher gar nicht bekannt war oder auch nur verkannt wurde, ist das ähnlich: Prinzessinnen, Schuldner, verschollen Geglaubte, Totgesagte, Rächer, Erlöser usw. – sie treten mit einem Mal mit ihrer wirklichen Identität aus dem Schatten hervor, erscheinen auf der Bühne und geben der Handlung eine neue Richtung.¹ Dabei erwecken sie nicht selten den Eindruck, dass

¹ Diese Erzählstrukturen finden sich wohl auch deshalb in vielen großen Erzählungen, Abenteuerromanen und in der internationalen Filmgeschichte wieder, weil sie eine biographische Notwendigkeit bzw. Grunddynamik menschlicher Existenz widerspiegeln, die von Moses über den Grafen von Monte Christo bis hin zu den frappierenden personalen „Offenbarungen“ in den Romanen Theodor Fontanes führt. Die Gebrüder Grimm führen ihrerseits illustre Beispiele dafür an, was es heißt, in

sie das, was gerade mit ihnen bzw. durch sie geschieht, auch selbst ein bisschen überrascht. Solche Akte des Wieder- oder Erstmals-zum-Vorschein-Kommens von Identitäten vollziehen sich in drei verschiedenen Stufen:

- Oftmals fängt dieser Prozess damit an (1. Stufe), dass *Menschen* (Menschen wie wir) *in ihrer eigenen, ganz persönlichen Welt*, also mit sich selbst etwas Unerwartetes erleben. Sie werden aufgrund von Wahrnehmungen, Informationen, Irritationen, Konfrontationen, manchmal scheinbar auch „einfach so“, von eigenen Gedanken, Ideen, Worten und Sympathien überrascht, von denen sie nicht geahnt hätten, dass sie zu ihnen gehören.
- Wenn man als „jemand Bestimmtes“ zum Vorschein zu kommt, ist es bei diesen Selbst-Wahrnehmungen nicht geblieben. Man versucht früher oder später (2. Stufe), sich auf das, was in einem vor sich geht, einen „Reim“ zu machen. Dazu muss man sich zum Beispiel mit widerstreitenden Empfindungen, Wünschen und Zukunftserwartungen, mit möglichen Entscheidungen und ihren Folgen auseinanderzusetzen, um so zu *klären, was man eigentlich will*, um herauszufinden, was zu dem Menschen gehört, der man geworden ist, zu der Identität, auf die hin man sich zu entwickeln scheint. Von alldem bekommt die Umwelt meist noch wenig mit.
- Das geschieht dann in der 3. Stufe dieses Prozesses: Wenn Personen mit einer bestimmten Identität zum Vorschein kommen, treten sie schließlich auch in einer bestimmten Haltung und mit einer entsprechenden Rolle auf. *Sie handeln aus einem bestimmten Selbstverständnis heraus*, weil sie es „müssen“, genauer gesagt, weil sie so sein wollen. Und weil sie gute Gründe dafür haben, an die sie sich binden. Sie leben als jemand Bestimmtes.

Das macht Arbeit. „Wie schön wäre es,“ schreibt *Martin Walser* in seinem Bodensee-Roman, „wenn man sich allem anpassen könnte. Auf nichts Eigenem bestehen. Nichts Bestimmtes sein. Das wäre Harmonie. [. . .] Ichlosigkeit. [. . .] Aber nein, dauernd muss man tun, als wäre man der und der.“² So ist es – und das ist noch nicht einmal alles: Indem wir im Laufe eines Lebens dies und das abwägen, um diese und jene Entscheidung treffen, dies und das wollen, so und so handeln, *tun* wir ja nicht nur so, als *wären* wir „der und der“. Wir *werden* der und der bzw. die und die.

einer bestimmten Rolle zum Vorschein zu kommen. Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Leipzig u. Mannheim 1995, Bd. 26, Sp. 1453.

2 Martin Walser: Heimatlob. Ein Bodensee-Buch. Mit Bildern von André Ficus, Friedrichshafen 1982, 13.

2. Mensch sein und leben können. Zur Dimension der Lebenskunst

Was in Romanen, Märchen und biblischen Geschichten, in denen Menschen im Laufe der Handlung mit einer bestimmten Identität zum Vorschein kommen, erzählt wird, kehrt in modifizierter Form im Leben eines jeden Menschen wieder. Die Umstände am Tag unserer Geburt mögen sein, wie sie wollen – sie legen nicht fest, wer wir werden. Jeder von uns steht vor der *Herausforderung, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen*, wobei er als ein ganz bestimmter Mensch zum Vorschein kommt. Für diesen Prozess es nicht unerheblich,

- ob man sich darauf versteht, von Wünschen und Erwartungen begleitet zu leben, die von der grundsätzlichen Offenheit der eigenen Zukunft ausgehen,
- ob man sagen kann, was man will, welche Gründe man dafür hat und in diesem Sinne eigenwillig ist,
- ob man eingesehen hat, im Einklang mit eigenen Überzeugungen leben zu müssen, um gern zu leben und die Erfahrung von Freiheit machen zu können,
- ob man dem Grundimpuls der Liebe zu Menschen Raum geben kann und weiß, auch selbst auf Zuwendung angewiesen zu sein,
- ob man mit sich selbst befreundet ist und sich auf die Tugend der Selbstliebe versteht – oder ob dies alles nicht der Fall ist.

Damit stehen uns nicht nur elementare Facetten unseres Menschseins vor Augen, sondern gleichzeitig substantielle Aspekte der *ars vitae*, der Kunst namens Leben. *Mensch sein und leben können* sind untrennbar miteinander verwoben.³ Als Mensch zum Vorschein zu kommen heißt auch, sich *nolens volens* in der Kunst namens Leben üben zu müssen. Dabei geht es nicht um elitäre Zusatz- oder Sonderkompetenzen des Menschseins in einer Zivilisation des Wohlstands, um die man sich erst dann kümmert, wenn man sonst keine Probleme hat. Sondern im Begriff der Lebenskunst wird die einfache Tatsache auf den Punkt gebracht, *dass sich jeder von uns insoweit auf sein Leben verstellen können muss, als er es führt*, weil er Subjekt seines Lebens ist und sich in dieser Funktion schlechterdings nicht vertreten lassen kann.

Als Subjekte sind wir – wie im Subjektbegriff selbst zum Ausdruck kommt – Bedingungen ausgesetzt und ihnen in dem Sinne „unterworfen“, als sie unserem In-Erscheinung-Treten objektiv vorausliegen. Wir müssen uns zu den Dingen verhalten, *wie sie sind*. Aber was dabei herauskommt, *wer wir dabei werden*, ist damit nicht festgelegt.

3 Zu den Basiskompetenzen von Lebenskunst sowie zur begrifflichen Klärung und systematischen Analyse der Standardsituation von Lebenskunst vgl. Wilfried Engemann: Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: WzM, 58. Jg., H. 1 (2006), 28-48, bes. 28-32.

Im Subjektbegriff kommen diese beiden Aspekte zum Tragen: sowohl unser *Geworfen- und Bezogensein auf Vorgegebenes* als auch die Unausweichlichkeit, unter diesen Umständen *ein eigenes Leben zu führen und dabei jemand Bestimmtes zu werden*. Im Kern geht es dabei um die Herausforderung, das Leben jeweils als *unser* Leben zu führen, als *zu uns gehörendes* und insofern *stimmiges, von uns verantwortetes* Leben.⁴

Der vielleicht wichtigste Indikator für gelingendes Leben ist nicht die Kühnheit der Phantasie im Blick auf das Potential möglicher Identitäten, nicht ein eiserner Wille, nicht der fragwürdige Ruf der Unbeeinflussbarkeit oder einer ungehemmten Durchsetzungskraft im Handeln. Wer nur *etwas* davon kann, hat nichts gekonnt. Unverzichtbar für die Erfahrung gelingenden Lebens und eines *leidenschaftlichen Lebensgefühls*⁵, auch Glück genannt, ist die *Erfahrung der Stimmigkeit*, der Kongruenz und Kontinuität zwischen dem, was wir für wünschenswert und sinnvoll halten, dem, wozu wir ja und nein sagen, dem, was wir daraufhin wollen – und dem Handeln, in dem wir uns schließlich wiederfinden. Menschen entgleitet der Begriff vom Sinn ihres Lebens nicht zuletzt aufgrund der hingenommenen Risse und Brüche dieses Zusammenhangs.

Beim Thema Lebenskunst vom Begriff einer Handlung auszugehen bietet sich deshalb an, weil die Frage danach, was alles geschieht, wenn ein Mensch als Subjekt in Erscheinung tritt, sowohl Aspekte der *Lebensführung* als auch der *Haltung* dem eigenen Leben gegenüber einschließt. Mensch zu sein und leben zu können, dies gehört aufs Engste zusammen. Ich möchte das mit Bezug auf ein paar zentrale Aspekte der Lebenskunst kurz erläutern:

Die Freiheit, ein Leben zu führen, das zu dem Menschen gehört, genauer gesagt, das zu der Identität passt, die man für sich in Anspruch nehmen möchte, weil sie den eigenen Vorstellungen und Überzeugungen entspricht, macht Arbeit. Freiheit setzt unter anderem voraus, sich mit den eigenen Wünschen auseinanderzusetzen, sie buchstäblich zu sondieren, sich nicht von ihnen treiben zu lassen, sondern herauszufinden, welche Wünsche nur abguckert, gerade in Mode oder nur vorübergehend von Bedeutung sind, und welche uns wirklich am Herzen liegen, weil in ihnen zum Ausdruck kommt, wer wir

4 Aus vielerlei Gründen, die das Auseinanderdriften von Theologie und Philosophie nach dem 1. Weltkrieg zur Folge hatten, war die Dimension der Lebenskunst nachhaltig aus den systematischen und praktisch-theologischen Diskursen um ein Leben aus Glauben verschwunden. Es erscheint mir dringender denn je, dieses Thema wieder stärker auch in der Theologie zu verankern. Zur theologischen Begründung sowie zu Orten und Wegen der Umsetzung dieses Anliegens vgl. Wilfried Engemann: Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in ThLZ, 129. Jg., H. 9 (2004), 875-896 sowie ders.: Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart, in: Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge. FS für Jürgen Ziemer, hg. v. Michael Böhme u.a., Leipzig 2002, 95-125.

5 Das Besondere an diesem Begriff ist die Doppelseitigkeit der emotionalen Erfahrung, auf die er sich bezieht: Unser Lebensgefühl ist das emotionale Gesamtfazit unserer Selbst- und Weltwahrnehmung, und je nachdem, wie es ausfällt, vermittelt sich Menschen der Eindruck, eher glücklich oder eher unglücklich zu sein, ein gutes oder ein schlechtes Leben zu führen. Zum Begriff des Lebensgefühls und seiner religionspsychologischen Relevanz vgl. Wilfried Engemann: Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge. Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen, in: WzM, 61. Jg., 2009, 271-286, bes. 276 f. sowie ders.: Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums (Antrittsvorlesung an der Universität Wien vom 4. Juni 2012), in: WzM, 65. Jg., H. 3 (2013), 218-237.

sind. Diese immer wieder übrig bleibenden, favorisierten Wünsche sind eine unverzichtbare Grundlage dafür, klären zu können, was wir schließlich eines Tages wollen.

Um das herauszufinden, machen wir von unserer *Phantasie* einerseits und unserer *Vernunft* andererseits Gebrauch.⁶ Angesichts der grundsätzlichen Offenheit und Weite unseres Lebens stellen wir uns immer wieder die Was-Wäre-Wenn-Frage: Mit Hilfe unserer Phantasie versuchen wir, uns mit Bezug auf Märchen und Mythen, Geschichten und Gleichnisse, Zukunftsvisionen und Schreckensszenarien, Erfahrungen und Erwartungen ein Bild von der Zukunft zu machen, in der wir zum Vorschein kommen könnten. Damit wir uns dabei nicht verlieren, gleichen wir diese Optionen vernünftigerweise mit unseren äußeren und inneren, individuellen Voraussetzungen ab, die unser Leben gegenwärtig bestimmen. Diese Voraussetzungen sind nicht nur Ressourcen, sie ziehen uns auch Grenzen im Blick auf das, was wir allen Ernstes im Rahmen unseres Lebens wollen und wofür wir uns mit ganzer Kraft einsetzen können.

Damit kommt unser *Wille* als eine der signifikantesten Äußerungsformen unseres Menschseins in den Blick. Er ist Ausdruck unseres Subjektseins und unserer Freiheit. Er ist eine bewegende Kraft unseres Tuns und hat eine bestimmende Funktion für die Haltung, die wir in konkreten Situationen einnehmen. Wir müssen *wollen* können, was wir tun, sonst stimmt mit unserem Tun etwas Entscheidendes nicht: Es ist dann nämlich nicht unser Tun, kein Handeln, das unserer Überzeugung entspricht – und das daher auch nicht die Qualität *leidenschaftlichen Tuns* gewinnen kann. Bei allem, was wir gleichsam willenlos tun – ohne sagen zu können, *warum* wir es tun sollten, wobei wir gegen bessere Einsicht und gegen den Willen handeln, den wir für unseren eigentlichen Willen halten –, machen wir die Erfahrung von Unfreiheit. Es ist die Erfahrung, nicht mehr Herr im eigenen Haus zu sein, das Gefühl, im eigenen Leben ein Fremder zu sein, was ein flaes Gefühl hinterlässt. Wir sind dann „nicht ganz da“, nur halbherzig präsent und nicht in der Stimmung, uns erwartungsvoll in unser Leben zu werfen.

Hier kommt die emotionale Dimension bzw. Grundierung unseres Daseins ins Spiel, die in der philosophischen und psychologischen Anthropologie unter anderem als *Lebens-* oder *Daseinsgefühl* bezeichnet wird. Dieses Grundgefühl hängt aufs Engste mit den gerade in den Blick genommenen Kategorien zusammen: Mit dem Subjektsein, mit der Neugier auf sich selbst, mit der Erfahrung der eigenen Freiheit und Würde, mit der Kohärenz zwischen dem, was wir tun, und dem was wir für wünschenswert halten sowie mit der Aneignung eines eigenen Willens und ihm entsprechenden, stimmigen Entscheidungen. Auch die Frage, ob wir in dem, was wir tun, ganz bei uns sind und darum mit bzw. aus Leidenschaft handeln können, ist ein Faktor des Lebensgefühls als Grundgefühl unseres Daseins.

Lebenskunst hat also nichts mit Erfolgsmaximierung in einem Leben ohne Scheitern und Krankheit zu tun, nichts mit Erstklassigkeit oder einer Meisterschaft im Umsetzen von Plänen. Im Gegenteil, Brüche, Misslingen, Richtungsänderungen, Irrtümer, das Verwerfen von Plänen, das Verlieren der Geduld, die Entscheidung für das geringere Übel – alles das kann Teil von Lebenskunst, von Unterwegssein, von notwendigem Innehalten und Nicht-Weiter-Wissen sein, ohne dass sich dabei je die Frage erübrigte, *wer wir angesichts dessen sein wollen*, welche Wünsche wir verwerfen, hintanstellen oder favorisieren – und wie der morgige Tag aussehen soll. Dass wir diese Fragen nicht immer wie aus der Pistole geschossen beantworten können, oder dass uns das, was wir einmal wollten, plötzlich nicht mehr stimmig erscheint, nicht mehr trägt, zeigt an, dass wir (wieder einmal) unterwegs sind – ohne schon sagen zu können, was wir stattdessen wollen. Das ist Bestandteil der Erfahrung von Freiheit.⁷ Eine Entscheidung getroffen zu

6 Zur Dynamik dieser Spannung vgl. Peter Bieri: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München/Wien 2002, 281-290.

7 Vgl. Wilfried Engemann: Aneignung der Freiheit, a. a. O. (s. Anm. 2), 46 f.

haben, einen großen Schritt gegangen zu sein, durch den wir uns wieder ein Stück weit verändert haben, signalisiert uns, dass wir in unserer Entwicklung nicht eingefroren sind, dass unsere Zukunft offen bleibt.

Die Erfahrung, dass Beweggründe, denen man einmal ein großes Gewicht beigemessen hat, an Bedeutung verlieren und dazu veranlassen, sich erneut damit zu befassen, wer man ist und wohin man unterwegs ist, ist freilich eine grundsätzlich andere als die, sich im eigenen Leben als Fremder wahrzunehmen und gar keinen Anlass zu sehen, sich mit der Frage zu befassen, was man wollen könnte.

3. Mensch sein und religiös sein. Zur Dimension der Religion

Für das Thema dieses Vormittags⁸ bzw. für die Stichhaltigkeit des Problems, über das ich mich mit Ihnen verständigen möchte, ist es entscheidend, gelten zu lassen, dass das Christentum mit dem Menschsein des Menschen *auch unter dem Gesichtspunkt der Lebenskunst* zu tun hat. Ob man die gegenwärtig in den christlichen Kirchen Deutschlands und der Welt begegnende Glaubenskultur theologisch empfehlen kann, ist m. E. stärker als das bisher geschieht danach zu beurteilen, *ob sie das Menschsein des Menschen nicht nur respektiert, sondern dazu beiträgt, dass der Einzelne in seinem Leben als Mensch zum Vorschein kommt*: nicht als „Übermensch“, nicht als sich selbst verachtender „Gehorsamsmensch“, sondern mit der ihm eigenen Würde, mit seinem göttlichen Faible für Freiheit und Liebe⁹, mit seiner Leidenschaft, zu leben.

Angesichts der viel beklagten Schwammigkeit des Religionsbegriffs einerseits und seiner mannigfaltigen Erschließungen in verschiedenen Geisteswissenschaften andererseits bin ich mir im Klaren darüber, dass das gerade skizzierte Erwartungsspektrum – „Mensch sein und leben können“ – in den Debatten um die Funktion religiöser Praxis nicht gerade im Vordergrund steht. Im Fluchtpunkt der Erklärungen des Phänomens „Religion“ steht die Beobachtung, dass sich Menschen durch Religion in die Pflicht genommen sehen, sei es für die rituell vorgeschriebene Inszenierung des Kultus, sei es für die aufwendige Aufrechterhaltung ihrer Gottesbeziehung.¹⁰ Dabei werden die Kategorien des Heiligen, des Transzendenten und Absoluten in Anspruch genommen, so

⁸ Vgl. Anm. 1.

⁹ Diese Anspielung auf den Topos der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Menschen ‚ähneln‘ Gott gerade in den überwältigenden Erfahrungen von Freiheit und Liebe) habe ich an anderen Stellen anthropologisch vertieft: Vgl. z. B. zum „Respekt vor der Gottebenbildlichkeit des Menschen“ Wilfried Engemann: Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie, in: EvTh, 72. Jg., H. 2 (2012), 101-117, 115-117.

¹⁰ Zum Religionsbegriff vgl. Wilfried Engemann: Lebensgefühl und Glaubenskultur, a. a. O., (s. Anm. 4), 222-228.

dass die In-die-Pflicht-Nahme des Menschen etwas Zwingendes, Unerbittliches, Unabweisbares bekommt, was sich in der religiösen Praxis klassischerweise als kultischer Stress äußern kann.¹¹ Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass Menschen dabei eben auch zu Haltungen und Handlungen veranlasst werden, die sie – nimmt man die entsprechenden Praxis-Modelle von Religion ernst – quasi „über ihr Menschsein hinausführen“, die sie auf eine religiöse Daseinsstufe bringen sollen, die ihnen den Zugang zu einer Welt mit Sonderangeboten verspricht.

Warum sind Menschen, seit es sie gibt, religiös? *Menschen sind um ihres Lebens willen religiös*, d. h., sie sind im Grunde *um ihrer selbst willen* religiös, auch wenn es oft so scheint, sie wären es der Götter wegen. Motivgeschichtliches „Urkriterium“ von Religion ist ihre Lebensdienlichkeit. Religionskulturen entstehen und entwickeln sich als Strategien der Bewahrung und Begleitung des Lebens von Gruppen und Individuen. Was allerdings im Einzelnen jeweils als „lebensdienlich“ empfunden und der Religionsgemeinschaft zugemutet wird und was nicht, hängt in starkem Maße von den Vorstellungen vom Leben, von der Welt und von sich selbst ab. *Hierin vor allem unterscheiden sich die Religionen*. Gleichwohl weisen die meisten von ihnen gemeinsame Merkmale auf, die den *Bedarf an Religion als Ressource der Lebensführung* erkennen lassen. Diese Merkmale sind insbesondere:

1. Eine an Wissen grenzende Erfahrung, in der Hierarchie der Mächte nicht die letzte Instanz zu sein. Menschen versuchen, etwaige Bedrohungen seitens dieser „höheren Gewalt“ nicht nur abzuwenden, sondern diese für das eigene Leben in Anspruch zu nehmen und dessen „Kontingenz“ zu bewältigen.
2. Religiöse Praxis impliziert verschiedene *Techniken der Triangulierung*: Da ist zum einen *der Einzelne*, da sind zum anderen die Dinge, *die Welt* als Summe der vorgegebenen Umstände, die sich als Bestandteil der „Situation“ des Menschen herauskristallisieren. Um zur Welt in Beziehung treten zu können, ohne ihr dabei frontal, unvermittelt, allein ausgesetzt zu sein, beziehen sich Menschen auf *ein Drittes, auf ein virtuelles Regulativ*¹², *auf Gott*. Unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben führend, greifen Menschen auf religiöse Praxis als ein Ensemble von triangulierten Vorstellungs-, Kommunikations- und Handlungsmustern zurück, von denen sie überzeugt sind, das sie sich bei der Bewältigung des Lebens bewährt haben.

¹¹ Zu diesem verbreiteten Problem, das durchaus auch in gut gemeinten lutherischen Gottesdiensten begegnet, vgl. Wilfried Engemann, a. a. O., 109-114.

¹² Zur Kategorie der Virtualität im Kontext von Theologie und Religion vgl. Ilona Nord: Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität, Berlin 2008.

3. Dabei variiert nicht nur das Spektrum dessen, was man unter „vorgegebenen Bedingungen“ versteht, sondern im Vollzug religiöser Praxis tritt immer auch *ein je eigener Spielraum* hervor. Diesen sich in der religiösen Praxis zeigenden Spielraum wahrzunehmen, zu bewohnen und zu füllen ist mit der Herausforderung zu leben identisch. Es ist ein Spielraum, der beschädigt werden, erstarren und verloren gehen kann.
4. Von daher ist es verständlich, dass Religionen immer wieder die (vorgegebenen) Rahmenbedingungen des Menschseins einerseits und dessen (nicht vorgegebenen) Spielraum andererseits thematisieren. Die Rahmenbedingungen des eigenen Lebens und den eigenen Spielraum kann man nämlich sowohl *unterschätzen* wie *überschätzen*. Wir unterschätzen ihn, wenn wir „den offenen Himmel über uns“ vergessen, und wir überschätzen ihn, wenn wir Grenzen nicht wahrnehmen und respektieren.¹³ Deshalb haben in der religiösen Praxis allgemein solche Kategorien ein besonderes Gewicht, mit denen Menschen ihre Daseinsbedingungen und Spielräume beschreiben und bewerten: Die Bedeutung der Zeitspanne des Lebens, die Relevanz des Vergangenen für die Gegenwart und der Gegenwart für die Zukunft, die Erfahrung von Grenzen wie Schmerz, Krankheit, Tod u. a. m.

Als Konzepte der Selbst-Triangulierung des Menschen – entwickelt im Wissen um die Wahrnehmung und Verantwortung eines eigenen Spielraums, angelegt als Bündnis mit der Macht hinter den Mächten – sind Religionen auf gelingendes Leben angelegt, wovon sie einen je eigenen Begriff haben. Der zeigt sich in ihren Urkunden, in den Inhalten und Formen der religiösen Kommunikation, in ihren Ritualen, Geboten und Geschichten.

Die christliche Religion erschließt sich nur als *Lebensreligion*. Sie wird bestimmt – ohne mit der folgenden Aufzählung eine Hierarchie vorgeben zu wollen – (1.) vom *Lebenswissen* der jüdisch-christlichen Tradition, das sich aus der Summe der Erfahrungen, Überzeugungen und Einsichten speist, die ihre Spur in den Erzählungen, Geschichten, Gleichnissen und Bildern des Alten und Neuen Testaments hinterlassen haben. Dieses Wissen ist „Lebenswissen“, als jegliche religiöse Haltungen, Anleitungen, Praktiken, Zeremonien, Bräuche usw. keinen Selbstzweck haben, sondern dem Leben-Können von Menschen dienen.

¹³ Von daher ist es kein Zufall, dass dieser doppelte Fokus bei Immanuel Kant die Herleitung des moralischen Imperativs als religiöser Erfahrung bestimmt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ (Immanuel Kant: Kritik der Praktischen Vernunft, Werkausgabe Bd. VII, Frankfurt/M. 1968, Beschluss II, 205).

Das gilt auch (2.) für die Art und Weise des Glaubens, für den *Lebensglauben*, den das Christentum implizit oder explizit nahelegt. Es dient der Stärkung eines Glaubens, der zum Leben und Überleben hilft. Die von Jesus anscheinend gern vorgenommene Aufklärung von Menschen über ihren Glauben – „Dein Glaube hat dir geholfen!“¹⁴ – entzieht ihre Religiosität jeder Selbstzwecklichkeit.

Einer der roten Fäden dieser Religion ist (3.) die eigentümliche *Lebenskunde* Jesu. Sie ist „Kunde“ im Sinne einer eigensinnigen Botschaft vom Leben, wie sie z. B. in der Bergpredigt zum Tragen kommt, und sie ist „Lebenskunde“ im Sinne einer Unterrichtung, die darauf hinausläuft, dass Menschen sich eine bestimmte Art, ihr Leben zu betrachten und in ihm dazusein, zu eigen zu machen. Das Leitmotiv des Auftretens, Redens und Handelns Jesu – „Ich lebe, und ihr sollt auch leben!“ – hat nicht zufällig in der sonntäglichen Auferstehungsfeier seinen rituellen Ausdruck gefunden.

Ein Leben aus Glauben geht (4.) zweifellos mit einem – im oben erläuterten Sinn – ‚positiven‘ *Lebensgefühl* einher. Dies nicht nur, weil die Tiefe, Konsequenz und Echtheit des Glaubens schon in der biblischen Tradition mit Bezug auf Emotionen artikuliert wird (z. B. im Hinblick auf das Gefühl der Freude, der Hoffnung, der Zuversicht und des Mutes), sondern weil Glauben als Ressource der Freiheit und der Liebe nicht nur eine Kategorie der Gewissheit, sondern auch der Leidenschaft ist.

Trotz dieser „im Prinzip“ aufs Engste mit dem Leben verbundenen religiösen Praxis des Christentums ist es kein Geheimnis, dass viele Menschen den christlichen Kultus *nicht* als lebensdienlich empfinden und dankend ablehnen; dies aber wohl nicht, weil sie etwas gegen Spielräume hätten oder nicht gern lebten, sondern weil sie die gottesdienstliche Kommunikation nicht mit entsprechenden Erfahrungen verbinden können.

Lange Zeit hat man die Hürden und Herausforderungen des christlichen Glaubens bzw. der ihn kennzeichnenden ‚Triangulierungen‘ darin gesehen, dass die Naturwissenschaften sowie die technischen Errungenschaften der Moderne dem Menschen die Ambitionen nähmen, über sich hinauszudenken. Doch die Dinge, wie sie sind, das mannigfaltige Wissen über Ursache und Wirkung sowie die bis in den Kosmos reichende Welt sind heute längst kein Grund mehr, mit der religiösen Musikalität aus dem Takt zu kommen. Im Gegenteil: Ernst zu nehmende Wissenschaftler aller möglichen Disziplinen setzen ein Geheimnis ums andere frei; sie arbeiten dem Verständnis von „Gott als Geheimnis der Welt“¹⁵ eher zu als entgegen. Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Glaube ist kein aporetisches mehr. Die Zugänglichkeit zur religiösen Praxis des Christentums wird heute viel mehr durch deren ‚heidnischen Charakter‘ selbst erschwert, der Menschen vor die Alternative zu stellen scheint, entweder gerne Mensch oder religiös zu sein.

¹⁴ Vgl. z. B. Mt 9,22; Lk 7,50; Lk 8,48.

¹⁵ Vgl. Eberhard Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ³1978.

4. Als Mensch zum Vorschein kommen. Zur Pointe des Evangeliums

Wenn das Neue Testament erzählt, wie Menschen in die Kommunikation des Evangeliums verwickelt werden, wird anhand von Begebenheiten, in Gleichnissen und mit Bildern vor Augen geführt, wie jemand als Mensch zum Vorschein kommt, wie jemand Schritte in die Freiheit geht und es genießt, Zuwendung sowohl zu erfahren als auch sie zu gewähren, wie ein Mensch anfängt, auf sein Gewissen zu hören und beispielsweise zu teilen und ein Fest zu feiern. Es sind immer Szenen, in denen sich Menschen auf eine neue Weise zu verstehen gegeben werden und sich als nicht nur zumutbar, sondern wertgeschätzt erfahren, Szenen, in denen Menschen endlich in ihre Gegenwart durchbrechen und zu einem eigenen Leben ermächtigt werden.¹⁶

Was diese Menschen am Ende all dieser Geschichten „können“? Sie *können leben*. Es wäre eine ausgesprochene Verkürzung, nur davon zu sprechen, dass sie endlich *glauben* können. Indem diesen Menschen bescheinigt wird, „dass ihnen ihr Glaube geholfen hat“ (s. o.), wird explizit auf die dem Leben dienende Funktion des Glaubens hingewiesen. Im Modus des Glaubens werden Menschen nicht in eine Parallelwelt gelockt, in der es darauf ankäme, durch Beteiligung an religiöser Praxis und den Erwerb ritueller Kompetenz ein spezifisches *Glaubensleben* führen zu können, sondern sie werden zu einem *Lebensglauben* ermutigt.

Dadurch werden sie plötzlich intolerant im Blick auf ihre Arrangements mit Erfahrungen der Unfreiheit, sie sehen ihre Zukunft wieder offen stehen, gewinnen die Neugier auf ihr Leben zurück, wie sie Kindern zu eigen ist. Sie legen die Hand an den Pflug und schauen nicht zurück, sie decken den Tisch ein – ohne die Sorge, dass es nicht reichen könnte, und erfahren in all dem etwas von ihrer Würde.

Das Menschsein des Menschen in dem eben skizzierten Sinn steht im Fluchtpunkt des Evangeliums. In der christlichen Religion geht *nicht um zusätzliche Sondererfahrungen*, die den Einzelnen sozusagen über sein Menschsein hinausheben sollten. Die Praxis des Christentums rüttelt nicht am Menschsein des Menschen, sondern ermutigt ihn dazu, unter den Umständen, unter denen er lebt – sie mögen sein, wie sie wollen –, als Mensch zum Vorschein zu kommen.

Das Besondere des Christentums als Religion liegt nicht zuletzt in unverwechselbaren „evangelischen“ Ideen, Handlungen und Ressourcen, die den Menschen Mensch sein lassen und ihm den Spielraum erschließen, den er braucht, um sich als Subjekt des eigenen Lebens zu erfahren. Diese Erfahrung – man kann es gar nicht oft genug sagen

¹⁶ Zur theologischen Basis dieser hermeneutischen Annäherung an biblische Texte vgl. Wilfried Engemann: Das Lebenswissen des Evangeliums in seinem Bezug zur Seelsorge, in: Wilfried Engemann (Hg.): Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig ²2009, 467-473.

– hat nichts damit zu tun, sich als Macher seines Lebens zu profilieren, sondern damit, ganz gegenwärtig zu sein, gern zu leben, mit einer im positiven Sinn offenen Zukunft zu rechnen, sich öffnen und hingeben zu können. Aus Glauben leben zu können schließt aber auch ein, sich gegebenenfalls abzugrenzen und „Nein“ sagen zu können, sich an sein eigenes Urteil binden zu können, etwas Bestimmtes zu wollen und in diesem Sinne auch als „jemand Bestimmtes“ zu leben. Keinesfalls sollten Menschen durch den Glauben dazu animiert werden, ihren eigenen Willen zu übergehen, substantielle Wünsche und Erwartungen für Egoismus, oder einen rigorosen Umgang mit sich selbst für eine Tugend zu halten. Es gehört zur Grundbestimmung der christlichen Religion, dass Menschen an das ungeheuerliche Abenteuer ihres eigenen Lebens bzw. ihres Menschseins herangeführt und darin begleitet werden. Kurz, Religion ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch für die Religion.

5. Menschsein und christlich sein. Ambivalente Beobachtungen 500 Jahre nach der Reformation

Es gehört zum Erfahrungskern der Reformation, dass Religion mit dem Menschsein zu tun hat, dass Religion für den Menschen da ist, und dass Menschen, die sich als Glaubende erfahren, nichts anderes zu sein brauchen als Menschen.

Wie in den Anfängen des Christentums erstreckt sich das reformatorische Verständnis von „Gottesdienst“ als Inbegriff der religiösen Praxis des Christentums nicht primär auf kultische Handlungen wie Gebet und Opfer, sondern auf *das ganze Leben eines Menschen*, auf die Art und Weise seines Umgangs mit anderen, auf den Umgang mit sich selbst, auf Intention und Sinn der eigenen Arbeit u. a. m. Nicht nur in der Theologie Martin Luthers, auch in der Mystik Meister Eckharts, bei wichtigen Vertretern der theologischen Aufklärung, auch in einzelnen Impulsen des Pietismus, treten Konturen hervor, die auf das Menschsein des Menschen zugeschnitten sind, und seiner Veranlagung, Subjekt zu sein, zutiefst entsprechen.

Wenn man – den erwähnten, weiten Gottesdienstbegriff unterstellend – das vielfältige Spektrum an Formen religiöser Kommunikation des Christentums unter *anthropologischen* Gesichtspunkten betrachtet, kann man einen Verdacht schöpfen: Das erwähnte Prinzip, den Menschen um seines Menschseins willen „religiöse Praxis“ angedeihen zu lassen, wird in dem Maße vernachlässigt, je weiter man sich dem kultischen Kern des Christentums, dem Gottesdienst selbst, nähert:

Im Bereich der *Diakonie* stehen die Würde des Menschen, das Eingehen auf seine Wünsche, größtmögliche Selbstbestimmung, sogar der Respekt vor Eigensinnigkeiten ganz oben an. Deshalb ist es nachvollziehbar, dass die diakonische Dimension der

religiösen Praxis des Christentums für viele Menschen für die bleibende Relevanz des Christentums überhaupt steht: Konsequente Lebensdienlichkeit, der vornehme Verzicht auf das Aufspalten von Existenzfragen in scheinbar nur geistliche und scheinbar nur alltägliche, unbedingte Annahme des ganzen Menschen. Diese durchaus wahrgenommenen Prinzipien tragen dazu bei, dass das Christentum als eine auf Gemeinschaftlichkeit angelegte Religion hervortritt, die Menschen mit besonderen Bedürftigkeiten und Behinderungen die Möglichkeit eröffnet, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen und dabei von einem eigenen Spielraum Gebrauch zu machen.

Seit Beichte und Vergebung nicht mehr generell als Inbegriff von *Seelsorge* gelten, seit *Seelsorge* als christliche Praxis explizit mit den Kategorien der Annahme, Wertschätzung und Aufmerksamkeit für den ganzen Menschen verbunden ist, seit Ratsuchende sich als eigentliches Subjekt der *Seelsorge*¹⁷ verstehen dürfen und das seelsorgliche Gespräch vereinzelt sogar als privilegierter Raum dafür verstanden wird, den eigenen Willen zu artikulieren¹⁸, seitdem ist es kein Tabu mehr, die Aufgabe der *Seelsorge* darin zu sehen, etwas dazu beizutragen, dass ein Mensch mit der ihm eigenen Identität zum Vorschein zu kommt, und ihm dabei zu helfen, sich und den anderen entsprechend zu begegnen. Gleichwohl stößt man auf dem Gebiet der *Seelsorge* auf anthropologische Modelle, die zu solchen Orientierungen ganz und gar nicht passen. Das zeigt sich zum Beispiel dort, wo Autoren versuchen, Intention, Aufgabe oder Methodik der *Seelsorge* kategorisch von anderen Bemühungen um das Menschsein des Menschen abzugrenzen.

„Der Mensch“ wird dann kurzerhand in den Kontext dogmatischer Einsichten gestellt, von denen – wer wollte es leugnen – behauptet wird, dass sie für Bemühungen jenseits von *Seelsorge* nicht relevant seien. „Macht Logotherapie vertraut mit demjenigen, was dem Klienten natürlicherweise an Sinn in den Sinn kommen kann, so macht *Seelsorge* mit demjenigen vertraut, was dem Klienten natürlicherweise an Sinn niemals in den Sinn kommen kann.“¹⁹ *Seelsorge* erscheint hier als vages Sinnergänzungskonzept, von dem erwartet wird, dass es dem Einzelnen gewissermaßen mit einem fremdem Sinn aufhilft. Inwiefern allerdings ein Sinn, der dem Ratsuchenden *kategorisch* fremd ist und ihm nie in den Sinn kommen kann, lebensdienlich werden soll, bleibt im Dunkeln.

Dazu gehören die fortgesetzten Rechtfertigungen des „Bruchs“ im seelsorglichen Gespräch, die implizit davon ausgehen, dass der Bedarf zur Inanspruchnahme von *Seelsorge* primär aus dem Gotteskonflikt des Menschen erwächst, als hätten Probleme, die

17 Vgl. Wilhelm Gräb: Ratsuchende als Subjekte der *Seelsorge*, in: Wilfried Engemann (Hg.): Handbuch der *Seelsorge*. Grundlagen und Profile, Leipzig 2009, 128-142.

18 Vgl. Wilfried Engemann: Aneignung der Freiheit, a. a. O. (s. Anm. 3), 42-48.

19 Wolfram K. Kurz: Seel-Sorge als Sinn-Sorge. Zur Analogie von kirchlicher *Seelsorge* und Logotherapie, in: WzM, 37. Jg., 1985, 225-237, 225.

auf ein *menschliches* Urteil, gar auf ein *eigenes* Urteil in eigener Sache warten, in der Seelsorge nichts verloren.

Ausgehend von der Prämisse, dass das Seelsorgegespräch alles Menschliche „dem Urteile des Wortes Gottes unterstellt,“ folgert Eduard Thurneysen, dass „durch das ganze Gespräch eine Bruchlinie [geht], die anzeigt, dass das menschliche Urteilen und Bewerten und das ihm entsprechende Verhalten [. . .] in seiner Vorläufigkeit erkannt ist. Da der Mensch sich diese Relativierung und damit gegebene Beschränkung seines natürlichen Urteils nicht gefallen lässt, sondern sich dagegen zur Wehr setzt, wird das Seelsorgegespräch zum Kampfgespräch, in welchem um die Durchsetzung des Urteils Gottes zum Heil des Menschen gerungen wird. [. . .] Dieses Geltendmachen eines über allem Menschlichen im buchstäblichen Sinne als *Vor-Urteil* waltenden göttlichen Urteils und das dadurch bedingte Hineinstellen aller menschlichen Dinge in das neue Licht dieses Urteils – das ist gemeint, wenn hier vom Bruch im seelsorgerlichen Gespräch die Rede ist.“²⁰

Seelsorger werden dementsprechend darauf vorbereitet, sich auf „das menschliche Urteilen und Bewerten und das ihm entsprechende Verhalten“ als signifikanten Widerstand gegen Gottes Urteil gefasst zu machen, denn Menschen ließen sich die Relativierung und Beschränkung ihrer Überzeugungen, so die Argumentation, nicht gefallen. Dass Menschen gerade auf der Suche nach einer solchen Relativierung (im Sinne von „Triangulierung“) ein seelsorgliches Gespräch in Erwägung ziehen, kommt dabei nicht in den Blick.

Kommunikationsmuster der *Predigt* gehen noch deutlicher als Seelsorge-Konzepte von anthropologischen Prämissen aus, die – als sie entworfen wurden – eigentlich die Heilslehre der christlichen Kirche plausibilisieren sollten. So bestehen z. B. viele Parallelen zwischen dem von Luther aufgegriffenen Konzept des *incurvatus in se ipsum* und den – meist im ersten Teil von Predigten auftretenden – Klischees über den „modernen“ oder „postmodernen Menschen“ als ein egoistisches, selbstverliebtes, konsumgeriges, unverbindliches und gleichgültiges Wesen. Dieser Identifikationsfigur wird alles das aufgebürdet, wovon das Evangelium im zweiten Durchgang der Predigt dann angeblich befreit. Die mangelnde Attraktivität der dabei eröffneten Identifikationsangebote ergibt sich daraus, *dass Menschen schlechterdings so nicht sein können und wollen*, wie es ihnen nahegelegt wird: Gutmenschen und Allesverstehler sind frustrierende Optionen für Menschen, die einer Predigt in der Erwartung folgen, in Richtung Menschsein erbaut zu werden.

Die *Gottesdienstliturgie* als kultischer Kern des Christentums steht am stärksten in der Gefahr, Menschen an eine Glaubenskultur heranzuführen, durch die sie in eine bizarre Zwickmühle geraten. Sie werden in endlosen Rechtfertigungsschleifen faktisch vor die Alternative gestellt, entweder gerne Mensch oder christlich zu sein. Das zeigt sich auch an dem nach wie vor dominanten moralistischen Sündenbegriff, der

20 Eduard Thurneysen: Die Lehre von der Seelsorge, Zürich 1948, 114 f.

Menschen in allem, was an Gutem von ihnen erwartet wird (wie gut dieses „Gute“ tatsächlich ist, wäre im Einzelnen zu diskutieren), stereotyp ein „zu wenig“ unterstellt. Allsonntäglich wird Menschen vorgeworfen, sie hätten zu wenig geliebt, zu wenig Verständnis gezeigt, zu wenig geholfen, zu wenig Geduld aufgebracht und Gott damit gekränkt – der Eindruck muss entstehen –, dass es nicht ein bisschen mehr war. Gottesdienste können bisweilen den Eindruck erwecken, deswegen stattzufinden, damit Gott und die Menschen wieder miteinander ins Reine kommen. Abgesehen davon, dass das Motto, „von allem Guten ein bisschen mehr“, die Sünde nicht aus der Welt schafft, wollen, können und sollen Menschen keine religiöse Entwicklung durchlaufen, in deren Ergebnis sie immer das von sich geben, was gerade erwartet wird. Dann dürften sie nämlich keine Menschen mehr sein.

Mit dem faktischen *Vorwurf des Menschseins* ist die Kultivierung eines permanent schlechten Gewissens verbunden, die die Auseinandersetzung mit wirklicher Schuld und die Erfahrung von Reue als Ausdruck von Freiheit geradezu verhindert. Die damit einhergehende Bemäkelung mangelnder Liebe vernachlässigt die Mannigfaltigkeit an Interaktionen sozialer Zuwendung, die sich zwischen Menschen im Laufe einer Woche ereignen, und macht dafür perfiderweise das Enttäuschtsein Gottes verantwortlich. Damit wird einem narzisstisch-religiösen Leistungsdenken Vorschub geleistet, bei dem stillschweigend davon ausgegangen wird, „bis nächste Woche“ mindestens das Prädikat „ausreichend“ schaffen zu können.

Diese Beobachtungen, die sich anhand entsprechender Dokumente aus der Theorie und Praxis diakonischer, seelsorglicher, homiletischer und liturgischer Vollzüge noch zuspitzen ließen, ziehen einen Verdacht nach sich: Die den verschiedenen Bereichen der religiösen Praxis des Christentums jeweils zugrundeliegende Anthropologie – also auch der *Umgang* mit Menschen – wird um so kruder, je näher man dem Kern des religiösen Kultus kommt. Damit kommen diejenigen intimen Sequenzen des liturgischen Geschehens in den Blick, in denen die Glaubenshaltung von Menschen als Gesamtausdruck der Beziehungen artikuliert und bewertet wird, in denen sie sich Gott, den anderen und sich selbst gegenüber wahrnehmen.

Zu diesen Passagen gehören insbesondere jene als Beichte, Bekenntnis oder Gebet gesprochenen oder gesungenen Texte, die mit einer expliziten Selbstthematisierung, mit ‚lautem Nachdenken über sich selbst‘ und oft mit einer öffentlichen Bewertung des eigenen Lebens verbunden sind, sei es in Verbindung mit dem Vorbereitungsgebet, mit dem Kyrie oder mit dem Kollektengebet, sei es im Rahmen der Fürbitte oder bei der Einleitung und semantischen Akzentuierung der Mahlfeier. Auch die Predigt kommt in der Regel an einen für ihr Gesamtverständnis weichenstellenden Punkt, an dem der

Mensch sich selbst zum Thema und auf eine ganz bestimmte Weise zu verstehen gegeben wird, nämlich im Horizont der Beziehung zu sich selbst, zu den anderen und zu Gott. Bei diesen Sequenzen des Gottesdienstes hängt alles davon ab, dass ein Mensch als der, der er ist, aus der Deckung kommen kann. Er soll zu sich selbst, zu den anderen und zu Gott in Beziehung treten können, *ohne sich in der Glaubenshaltung, die sich in diesen Beziehungen manifestiert, verkrümmen zu müssen*.

Das gelingt aber nicht, wenn sich ein Gottesdienst als Anleitung dazu entpuppt, gleichsam mit sich selbst auf Kriegsfuß zu stehen. Nichts anderes wird gefordert, wenn man dazu angeleitet wird, den eigenen Willen gering zu schätzen und es für eine Tugend zu halten, ihn zu übergehen oder ihn am besten gar nicht zu kennen.

Die in einem Gottesdienst nahegelegte Glaubenshaltung hat auch dann eine Menschen verkrümmende Wirkung, wenn die Ressource der Selbstliebe als verbotene Droge diffamiert und mit Egoismus gleichgesetzt wird. Das vermeintlich christliche, aber im Kern religions-populistische Dogma des von sich aus *grundsätzlich nicht* auf Liebe ausgerichteten Menschen, der – wo es ihm mit Gottes Hilfe doch gelingt, anderen mit Liebe zu begegnen – immer unter dem Soll bleibt, schickt die Menschen auf den Acker wie den Hasen im Wettlauf mit dem Igel: Es ist nicht zu schaffen.

Wenn man schon mit der Argumentationsfigur des *incurvatus in se ipsum* liebäugelt und in der Kommunikation des Evangeliums eine privilegierte Möglichkeit dafür sieht, dass Menschen sich durch ihren Glauben aufrichten können (ich bin überzeugt, dass das so ist), dann sollte man auch *die* Verkrümmungen von Menschen im Blick haben, die sich im Mitvollzug eines Gottesdienstes einstellen können. Vielleicht ist die vielzitierte Selbstdiagnose aufgeklärter Zeitgenossen, religiös unmusikalisch zu sein, nicht die Folge davon, dass sie vom Glauben abgefallen wären, sondern davon, dass der Glaube von ihnen abgefallen ist, weil er ohne Anhaltspunkte an ihrem Menschsein auskommen musste.

Die Ablösung des Glaubens(bewusstseins) vom Menschen hat auch mit der theologischen Ausdünnung der emotionalen Dimension des Glaubensbegriffs zu tun. Wenngleich sich gerade Wolfhart Pannenberg dafür eingesetzt hat, den Bereich der Affekte bei der Beschreibung der Identität und im Zusammenhang der Selbstwerdung des Menschen nicht außen vor zu lassen²¹, ist es doch problematisch, die damit verbundenen Erfahrungen nicht im Rahmen eines Aneignungsprozess zu reflektieren, sondern sie ganz zur Kategorie des Nehmens zu rechnen. Pannenberg meint, positive Gefühle wie Freude, Hoffnung, Liebe, die solche identitätsbildenden Vorgänge auslösten und begleiteten, gingen nur aus vorgängigen Beziehungen hervor, womit Pannenberg die „exzentrische Struktur“ nicht nur der (positiven) Gefühle, sondern auch der Glaubenserfahrung im Blick hat.²² Es ist zwar theologisch anregend, die

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

22 Vgl. a. a. O., 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).

Auseinandersetzung mit negativen Gefühlen faktisch im Kontext der Sündenlehre zu reflektieren und dabei die Selbstentfremdung des Menschen von seiner Gottesbeziehung im Blick zu haben, aber es ist höchst fragwürdig, zu meinen, stringent zwischen positiven und negativen Gefühlen unterscheiden zu können, um auf dieser Grundlage zu ermitteln, welche Gefühle letztlich glaubensstärkend und welche glaubensförderlich sein könnten. Denn auch Aggressionen können „positiv“ und unentbehrlich für das Ringen gerade um solche Beziehungen sein, von denen u. a. Zuwendung und Liebe zu erwarten sind. 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.

Ich möchte die These eines sich in Richtung des kultischen Kerns ansteigenden Unter-Druck-Geratens des Menschen nicht generalisieren, sie aber doch als so offenbare Problemanzeige markieren, dass es gerechtfertigt erscheint, „Gegenmaßnahmen“ zu erwägen. Sollte nicht auch und gerade *der kultische Kern des Christentums* von einem Umgang mit Menschen geprägt sein, der sie in mindestens demselben Maße als Menschen zum Vorschein kommen lässt, wie das von diakonischen, seelsorglichen und homiletischen Prinzipien erwartet wird – natürlich mit anderen Mitteln bzw. auf je unterschiedliche Weise? Schließlich geht es bei der Kommunikation des Evangeliums nicht einfach um religiöse Agitation des Menschen zum Tun des Guten oder um bloße Appelle zu Umkehr und Veränderung: Für die Gottesdienstreform Martin Luthers vor 500 Jahren war es von zentraler Bedeutung, *Menschen vor Gott dasein zu lassen, ohne ihnen für ihr Menschsein ein schlechtes Gewissen zu machen*.

Wie kommt es, dass diese Programmatik nicht so recht greift? Warum ist es so schwierig – und wird zudem unterschätzt –, die gottesdienstliche Praxis des Christentums so zu interpretieren, dass Menschen im Vollzug dieser Praxis etwas von der Weite und Tiefe ihres Lebens zu spüren bekommen? Warum kommt es immer noch dazu, dass Menschen ausgerechnet im kultischen Kernbereich der Glaubenskultur des Christentums zu Selbstverkrümmungen veranlasst und, der Selbstliebe entwöhnt, zu einem Marathon auf dem Endloslaufband geschuldeter Liebe animiert werden, für den immer nur dieselbe Urkunde ausgestellt wird: „Nicht genügend.“ Warum misslingt es noch zu oft, einen Gottesdienst *nicht* „heidnisch“ aufzuziehen, ihn also *nicht* als einen Kult erscheinen zu lassen, der stattfinden muss, um die Beziehungsprobleme mit Gott bzw. den Göttern zu managen?

Und last but not least: Warum wird von den verantwortlichen Geistlichen oftmals kaum wahrgenommen, welchen Grad an Lieblosigkeit, Beschämung und Gängelung ein scheinbar harmloser Gottesdienst unter ihrer Leitung haben kann? Gelegentlich werden entsprechende Nachfragen mit dem „empirischen Argument“ zurückgewiesen, dass es „bei uns wirklich ganz nett“ sei und „alle gern kommen“. Es steht für mich außer Zweifel, dass eine gar nicht so ernst gemeinte liturgische Schelte tatsächlich „ganz nett“ klingen kann, was ihre ganze Problematik offenbart: Es gibt eine Fülle aufgegriffener liturgischer und homiletischer Sprachregeln, deren Schroffheit keiner mehr ernst nimmt, ohne diese gottesdienstlich

inadäquate Annäherung an das Leben des Einzelnen als substantiellen Mangel zu empfinden. Im Gottesdienst soll es ja auch nicht vor allem „nett“ zugehen; schließlich ist das Führen eines eigenen Lebens eine großartige, einmalige, immer wieder überraschende Angelegenheit. Es geht es um etwas – nicht zuletzt um die Frage, wer wir eigentlich sind, wohin wir gehen, was wir wollen können usw.

Unter den vielen Ursachen für die skizzierten Beobachtungen dürften drei Entwicklungslinien von besonderer Bedeutung sein:

1. Die als „heidnisch“ diagnostizierte Bruchlinie in der religiösen Praxis des Christentums ist unter anderem das Ergebnis der latenten Fortwirkung eines Jahrtausende alten Grundprinzips der Religionen, Menschen zu disziplinieren und sie durch ihre Beteiligung am Kult in die Pflicht zu nehmen.
2. Wie alle Ausdrucksformen religiöser Praxis stehen auch die des Christentums in der Gefahr, sich im Zuge institutioneller Entwicklungen, z. B. durch die Verwaltung dieser Praxis durch die Kirche, zu verselbständigen und zum Selbstzweck zu werden. Dieser Fall ist z. B. dann eingetreten, wenn man nicht mehr erkennen kann, dass ein Gottesdienstes in erster Linie um der Menschen willen gefeiert wird, die tatsächlich da sind.
3. Die anthropologischen Hypothesen solcher Praxis sind aber auch auf eine geschichtliche Entwicklung der Kommunikationssituation des Gottesdienstes zurückzuführen. Durch unmittelbare Übernahme soteriologischer Aussagen und Formeln in die Kultsprache des Christentums wurden die komplexen Funktionen der gottesdienstlichen Feier auf Heilsvermittlung reduziert. Dementsprechend interessiert der Mensch vor allem als Mensch in der Krise, die als Folge seiner Sünde bewertet wird. Für die implizite Anthropologie des Gottesdienstes ist der Mensch folglich nur als erlösungsbedürftiger relevant, als jemand, der den Glauben nur seiner Sünde wegen braucht.

In den Kirchenbänken sitzen aber auch Menschen, die um ihre Erlösung von Sünde, Tod und Teufel wissen, die vielleicht nicht einmal körperliche oder seelische Schmerzen verspüren, die man lindern oder deretwegen man sie trösten könnte, Menschen, die überdies gern für ihre Nächsten da sind und nicht lange zögern, wenn sie um ein Opfer gebeten werden – Menschen, die trotzdem das Abenteuer zu bestehen haben, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen. Was haben sie angesichts dieser Herausforderung davon, dass sie Christen sind?

6. Mensch sein im Blickpunkt der religiösen Praxis des Christentums

Schon die Frage nach einem Idealtypus, einem Lernmodell oder einer Topographie christlichen Menschseins, an dem sich diejenigen orientieren könnten, die berufsmäßig mit der Gestaltung der religiösen Praxis des Christentums befasst sind, setzt sich dem

Vorwurf der Blasphemie aus. Zumindest dann, wenn diese Frage über das einzige im Protestantismus akzeptierte Identitätskonzept hinauszielt, über das des *simul justus et peccator*, des sich der Sünde und der Gnade gleichermaßen bewussten Menschen. Mit den dabei ins Feld geführten Argumenten (wie dem der hochmütigen Selbstbezüglichkeit, der verlogenen Werkgerechtigkeit oder des trägen Ungehorsams des Menschen) werden allerdings sekundär-anthropologische Aspekte zur Definition des Menschseins herangezogen. Sie sind deshalb sekundär-anthropologisch zu nennen, weil sie – wie man am Beispiel der Ablehnung der Willensfreiheit durch das Luthertum sehen kann – vor allem aus der Heils- bzw. der Gnadenlehre rekonstruiert worden sind.

Die theologische Charakterisierung des Menschen als *simul iustus et peccator*, seine Verortung in den Koordinaten von Hamartologie und Soteriologie, reicht aber nicht aus, um zu erörtern, wie dieser Mensch – von seiner Freiheit Gebrauch machend – sein nur von ihm zu verantwortendes Leben *führen* soll. Wo dieses Vermögen überhaupt in den Blick kommt, wird es häufig verdächtigt, dem Willen Gottes Konkurrenz zu machen. Oder es wird als Ausdruck der Heiligung des Menschen verstanden, wobei sogleich davor gewarnt wird, wieder unter das Gesetz zu kommen und sich die Zuwendung Gottes durch eine anständige Lebensführung verdienen zu wollen – oder gar der völligen Eigengesetzlichkeit zu verfallen, also weder aus der Gnade zu leben noch von der Erfüllung des Gesetzes etwas zu erwarten. In Summa gewinnt man den Eindruck, dass die Persönlichkeit des Menschen einfach nicht dazu taugt, eine ernstzunehmende Rolle in einem „zusammenhängenden ethischen Lebensganzen“²³ zu übernehmen.

Das ist in zweierlei Hinsicht unbefriedigend: Zum einen, weil Theologie auch dann noch nach dem Menschen fragen muss, wenn seine Errettung von Sünde, Tod und Teufel gerade einmal *nicht* auf dem Spiel steht, und zum anderen, weil die Verkürzung der Erfahrung von Heil auf alles, woran der Mensch angeblich keinen Anteil hat, dazu führt, dass Glauben faktisch auf die Kategorie einer Gewissheit reduziert wird. Die daraus abgeleitete Heilsgewissheit wird weithin immer noch als ein Sich-Durchringen zu vernunftwidrigen Vorstellungen apostrophiert, als ein entschlossenes Für-Möglich-und-Wahr-Halten von Glaubenstatsachen, die ohne Zutun und Verdienst des Menschen um seinetwillen geschehen sind – in Predigten stereotyp verknüpft mit folgendem rhetorischem Muster: „Dies und das ist der Fall. Du musst es nur noch glauben. Dann wird sich dir das Heil erschließen“ – was immer man darunter verstehen mag.

Ein protestantisches Identitätskonzept sollte dagegen anschlussfähig sein an Einsichten über den Menschen, die (auch) jenseits theologischer Wissenschaften gewonnen

23 Ernst Troeltsch in seiner Rezension zu G. Hoennicke: Studien zur altprotestantischen Ethik, Berlin 1902, in: GGA, Nr. 8, 1902, 577-583, 581.

wurden und die falsche bzw. verkürzte Rezeption Darwins²⁴ überwinden. Die vermeintlichen Fakten der Darwin'schen Anthropologie, auf die man sich gerade im Kontext der Inszenierung der gottesdienstlichen Praxis gern berufen hat, sind schnell benannt: Der Mensch, als Egomane geboren, ist von Natur aus notorisch auf sich selbst bezogen. Er ist von sich aus zu keiner Beziehung imstande. Er ist zuerst und zuletzt auf sein eigenes Fortkommen bedacht. Gegen die anderen zu obsiegen macht ihn glücklich. Seine Beweggründe sind daher feindlich.

Gern wird in diesem Zusammenhang die „Fratze des Menschen“ als Ausdruck seiner Unnahbarkeit, Unberechenbarkeit und Unglaubwürdigkeit beschworen. Das Problem solcher, den Menschen als unberechenbares, triebgesteuertes Tier portraitierenden Anthropologien in der Theologie besteht u. a. darin, dass entsprechende Vorschläge einer Intervention (in die unberechenbar gefährlichen Pläne des Menschen) weitgehend auf Anknüpfungspunkte in der Daseinserfahrung und Lebensführung des Menschen verzichten und sich im Kern als Unheilsprophetien präsentieren.

Der Topos von der „Fratze des Menschen“ erscheint – außer im Zusammenhang der in der Regel nachvollziehbaren Kommentierung der „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ als Extremverhalten – vor allem in Beiträgen, die solche Konzepte skandalisieren, die beim Menschen als Adressaten aller Wissenschaft ansetzen und ihn in den Fluchtpunkt ihres Interesses stellen. Entsprechende philosophische, psychologische und theologische Modelle für das Dasein und Handeln des Menschen werden mit dem Hinweis auf die „Fratze des Menschen“ vom Tisch gewischt, freilich nicht ohne hinzuzufügen, dass man dem Menschen nur mit der vom Kritiker jeweils vorgeschlagenen Ausweg-Religion, Ausweg-Theologie oder Ausweg-Therapie beikommen kann. Zahlreiche Beispiele dafür finden sich in Texten zur theologischen Anthropologie.

So ist etwa Bernhard A. Grimm – bezugnehmend auf die „dämonische Fratze des Menschen“ – der Auffassung, dass es zwar „keine Evolution im Psychischen“ gebe, aber die „diabolisch-destruktive Kreativität des Menschen [. . .] nach immer neuen, subtileren Formen suche, „das Gegen, das sie im Herzen trägt, zu seinem vernichtenden Werk zu führen“.²⁵ Eine Entwicklung des Psychischen, nämlich hin zum Negativen, gibt es also anscheinend doch. Im Hinblick auf den – von ihm falsch und unvollständig zitierten – Homo-Mensura-Satz²⁶ spricht Grimm von einem „fatalen Motto“, das zu einer „verhängnisvollen Überschätzung des Menschen [. . .] und zu einer fluchwürdigen Anthropozentrik geführt“ habe.²⁷ Die in Protagoras' Sentenz beschriebene Unausweichlichkeit, als Subjekt *nolens volens immer in einer Relation zu Menschen und Dingen zu stehen*, wird in dieser Kritik völlig übersehen bzw. ignoriert.

Es überrascht nicht, dass der Topos von der „Fratze des Menschen“ auch in Predigten zu finden ist, häufig eingebettet in die Attacken von Kanzelschelte, die vergeblich versuchen, den Boden auf diese Weise für die Kommunikation des Evangelium vorbereiten, ihn aber tatsächlich vergiften: Wenn der Mensch nicht so handelt, wie es Gottes Willen entspricht – und, so der Duktus, das sei das Dauerproblem des Menschen – ist er nicht mehr Ebenbild, sondern Fratze, die sich als Folge von „Fehlern“, „Schwächen“ und „Unzulänglichkeiten“ einstellt:

„Sie erinnern sich an den ersten Schöpfungsbericht. Kurz vor Schluss heißt es da: Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde. In uns spiegelt sich etwas von Gott. Wir sind nach dem Bilde Gottes

24 Vgl. Joachim Bauer: Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, Hamburg 2006, 95-132.

25 Bernhard A. Grimm: In den Armen des Lebens. Reflexionen zum Menschsein, Berlin 2012, 94.

26 „Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Der seienden, dass sie sind, der nicht-seienden, dass sie nicht sind.“ Im Theaitetos legt Platon diesen Satz Sokrates in den Mund, der ihn – angeblich *Protagoras* zitierend [daher heute meist als „Protagoräischer Satz“ apostrophiert] – als Argument im Dialog mit Theaitetos benutzt (Platon: Sämtliche Werke in drei Bänden, Bd. II, hg. v. Erich Loewenthal, Wiesbaden 2001, S. 567 [= Platon, Theaitetos, 152A]).

27 Bernhard Grimm, a. a. O. (s. Anm. 25), 92.

gemacht. Das muss man sich nur überlegen. Mal ehrlich: Gibt es einen tolleren Anblick? Gibt es etwas schöneres, als Gottes Ebenbild? Welche Maske kann das bieten oder gar noch toppen? Nein, das ganze Sortiment des Maskenhändlers nimmt sich da aus, wie der letzte Ramschladen. Jede Maske kann im Vergleich zu Gottes Ebenbild nur eine entstellende Fratze sein. Gottes Ebenbild. Ist natürlich auch eine große Verantwortung. Wenn wir dieser Ebenbildlichkeit entsprechen, wenn wir so leben, handeln, reden, wie es dem Willen des Schöpfers entspricht, dann können andere Menschen in uns etwas von Gott entdecken - wie durch einen Spiegel. Doch da liegt natürlich der Haken. Wenn wir unsere Masken ablegen entdecken wird genug Dinge, die nicht so toll sind, die nicht eben gottebenbildlich sind. Wenn wir die Maske ablegen und alles bloßlegen, dann kann es nicht anders sein, als dass auch unsere Fehler zu Tage kommen, unsere Schwächen, unsere Unzulänglichkeiten.“²⁸

Problematisch daran ist letztlich, dass solche Sätze im Allgemeinen gar nicht mehr als gut gemeinte Empfehlung für den Umgang mit sich selbst wahrgenommen werden, obwohl sie von der Fratzenhaftigkeit des Menschen ausgehen, von einem Blick auf die Wirklichkeit, dem man nur durch ethische korrektes Verhalten oder durch ein Dennoch des Glaubens entkommt.

„So dürfen wir zwar denken, was immer wir wollen, aber es darf nicht mehr alles gemacht werden, was wir können. Unsere Zukunft hängt auch davon ab, ob wir es lernen, das zu akzeptieren. Wo wir das nicht einsehen, wird unsere Ebenbildlichkeit mit Gott verzerrt: des Menschen Bild wird zur Fratze.“²⁹
„Die weltweite Vernetzung des Menschen durch seine Arbeit, sein Freizeitverhalten und die vielfältigen neuen Kommunikationswege ermöglichen es, im Kontakt mit anderen Religionen und Kulturen deutlich zu machen, wofür wir Christen eigentlich eintreten und woran wir glauben. Wir geben der christlichen Ethik ihr Gesicht, oder wir zerstören es, deformieren es zu einer Fratze.“³⁰

Letztes Beispiel: „Er sagt dir: Schau dich an. Dich gibt es nur ein einziges Mal auf der Erde. Du kannst etwas bewirken in deinem Leben. Höre nicht auf, nach deiner Aufgabe zu suchen. Hab keine Angst. Denn da ist einer, der dich immer begleitet. Er liebt dich selbst dann, wenn du im Spiegel nicht mehr, als deine eigene Fratze erkennen kannst.“³¹

Weshalb aber sollte der Mensch eine Fratze haben, bekommen oder sein, nur weil er sich ungeschminkt sieht oder weil ihm nicht alles gelingt? Faktisch wird im Topos von der Fratze die Prämisse der Würde des Menschen in Frage gestellt.

Darwins Auffassungen, soweit sie die Beweggründe des Menschen betreffen, werden heute von namhaften Vertretern aus dem Bereich der Biologie und der Medizin in entscheidenden Punkten revidiert und in ihrem historischen Kontext aufgezeigt. Sie werden unter anderem als direkte Übertragungen von wirtschaftstheoretischen Begriffen wie „Konkurrenz“ und „Überlebenskampf“ in anthropologische Zusammenhänge bewertet³² und z. B. von Beobachtungen über die Art und Weise ersetzt, wie und warum Menschen kooperieren oder unter welchen Bedingungen sie die Erfahrung von Freiheit machen.

28 Thomas Scheiner: Predigt zu Psalm 139 (14. Juni 2004) unter:

<http://www.predigtpreis.de/predigt Datenbank/predigt/article/predigt-ueber-psalm-139-1.html>.

29 Hanns-Heinrich Schneider: Predigt zu Gen 1,26-31 (16. Juli 2000) unter:

http://www.punctum.com/kirche/predigt/gen1_26.html.

30 Hanns-Heinrich Schneider: Predigt zu Heb 13,8-9 (31. Dezember 2001) unter:

<http://http://www.predigten.de/predigt.php3?predigt=2674>.

31 Verena Fries: Predigt zu Exodus 3, Ex 3,1-10(11-14) (14. Juni 2004) unter:

<http://www.predigten.de/predigt.php3?predigt=3033>.

32 Vgl. Joachim Bauer: Prinzip Menschlichkeit, a. a. O. (s. Anm. 24), 18 f.

Viele der in diesem Zusammenhang formulierten Einsichten helfen zu verstehen, was in anthropologischer Hinsicht passiert, wenn Menschen nach dem Motto „Dein Glaube hat dir geholfen“ das Christentum als wichtige Ressource ihres Lebens erfahren und dabei nicht nur in Heilsgewissheiten schwelgen. Darunter sind Menschen, die so frei sind, im Einklang mit ihrem Willen, also eigenwillig zu leben, Menschen, die die Kraft ihres Glaubens nicht in Handlungen investieren, die sie für falsch und deren Wirkung sie nicht für wünschenswert halten. Es sind Menschen, die Glauben-Können eher mit einem leidenschaftlichen Lebensgefühl denn mit unausgesetzten Befreiungsakten – oder mit dem ersehnten Ende lähmender Heilungsgewissheit verbinden.

Zu dieser sehr vorläufigen Skizze einer protestantischen Persönlichkeit gehört auch ein Nachfolgeverständnis, das nicht in einen rigorosen Umgang mit sich selbst mündet, sondern demzufolge der Vorstoß auf das Terrain der Selbstliebe als Form der Heiligung gelten kann, um nur einige Aspekte zu benennen. Diese als christliche Lebenskunst etablierten Facetten der christlichen Glaubenskultur legen es nahe, Anschlussstellen an eine zeitgenössische Anthropologie zu markieren, an denen die theologische Anthropologie neue Impulse sowohl empfangen als auch setzen dürfte.

1. Freiheit und Liebe sind primäre Beweggründe des Menschen, die ihm nicht erst durch Religion als Erfahrung, Emotion und Impuls zugänglich werden. Gleichwohl hängt die Lebensdienlichkeit der religiösen Praxis des Christentums in starkem Maße davon ab, ob *Glauben selbst als eine Form der Zu- und Aneignung von Freiheit bzw. des Empfangens und Gewährens von Liebe* kommuniziert und empfohlen wird.
2. Weil Glauben-Können elementar mit den Erfahrungen von Freiheit und Liebe zu tun hat und insofern mit „großen“ Gefühlen verbunden ist, ist der *emotionalen Dimension des Glaubens* angemessen Rechnung zu tragen. Glaube kann Menschen nur dann zu eigen werden, wenn er sich auch emotional erschließt und nicht auf die Kategorie der Gewissheit reduziert wird. Bei der Kommunikation des Glaubens geht es also auch darum, dass Gefühle wie Erwartung, Neugier, Mut, Dankbarkeit, Freude oder Verantwortung als Ausdrucksformen des Glaubens verstanden werden. Glauben manifestiert sich also im Lebensgefühl eines Menschen. Das Lebensgefühl, verstanden als gefühltes Gesamtfazit, in dem die Erfahrungen des Einzelnen mit der Welt, mit den anderen und sich selbst in einer Art emotionaler Gesamtbewertung zusammenfließen, wird durch religiöse Praxis nicht nur artikuliert, sondern mitbedingt und beeinflusst.

3. Die Kommunikation des Glaubens wirkt sich nur dann positiv auf das Lebensgefühl eines Menschen aus, wenn sie die anthropologische Kategorie der „inneren Kohärenz“³³ nicht gegen das Glauben-Können ausspielt. Mit „innerer Kohärenz“ ist jene Erfahrung der Stimmigkeit gemeint, die sich aus dem konvergenten Zusammenhang zwischen dem Wünschen, Entscheiden und Wollen eines Menschen einerseits und seinem Tun und Lassen andererseits ergibt. Sie ist die empirische Grundlage dafür, dass ein Mensch in dem, was er tut und lässt, zugleich ganz bei sich und ganz bei den anderen, ganz bei Gott und ganz in der Welt sein kann.
4. Diese Erfahrung wird in der religiösen Praxis des Christentums in dem Maße zum Problem, wie die Faktoren dieser Stimmigkeit – insbesondere ein eigener Wille als Konstituente der eigenen Subjektivität – als Ungehorsam, Egoismus, jedenfalls als Affront gegen einen imaginären Willen Gottes interpretiert werden. Schließlich hängt der Grad bzw. der Umfang der Erfahrung von Freiheit unmittelbar mit dem Grad der „inneren Kohärenz“ zusammen. Menschen durch religiöse Praxis dazu anzuleiten, eine nonchalante Haltung dem eigenen Willen gegenüber zu entwickeln und sie gleichzeitig zu ganzer Hingabe zu ermutigen, ist ein Widerspruch in sich. Umgekehrt ist die *Erfahrung einer auf „innerer Kohärenz“ basierenden Freiheit von fundamentaler Bedeutung für die Erfahrung der Gegenwärtigkeit des Lebens*.
5. Bis in die Gottesdienstkultur der Gegenwart hinein macht sich die Schwierigkeit bemerkbar, dem engem *Zusammenhang von Glaube und Selbstliebe* Rechnung zu tragen. Dazu wäre es erforderlich, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst über das Stadium kritischer, schuldbewusster Selbstreflexion hinauszuführen und ihn unter anderem durch ein tieferes Verständnis liturgischer Formen zu einem rücksichts- und liebevollen Umgang, zur Freundschaft mit sich selbst, anzuleiten. Dabei kommt dem klassischen Topos der Heiligung eine besondere Bedeutung zu, denn „Heiligung“ hat zweifellos mit wachsendem Respekt gegenüber dem eigenen Leben zu tun.³⁴

33 Vgl. Wilfried Engemann: Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge, a. a. O. (s. Anm. 5), 278-281.

34 Dies schließt wiederum die Herausforderung ein, aus Glauben leben zu können, weswegen „Heiligung“ der m. E. adäquate christliche Begriff für Lebenskunst werden könnte. In der religiösen Praxis des Christentums ist dieser Begriff allerdings semantisch ganz anders besetzt, als es in diesem Beitrag entfaltet wurde. Kirchliche Verlautbarungen zu diesem Thema und Gebetstexte, die es aufgreifen, sind in diesem Punkt noch ganz vom pietistisch-neuzeitlichen Verständnis von Heiligung als *oboedientia activa*, also von Heiligung als tätigen Gehorsam bestimmt. Immerhin wird darum ausgiebig gestritten. Vgl. dazu den Widerspruch zum Artikel von Ron Kubsch: „Vom Segen der Selbstvergessenheit“ (<http://www.theoblog.de/vom-segen-der-selbstvergessenheit/17950>, 18.6.2014).

6. Angesichts der Relevanz triangulierender Gottesvorstellungen für den Charakter der Religion gehört zu einer theologischen Anthropologie immer auch die Frage, wie die Beziehung des Menschen zu Gott gedacht wird. Die religiöse Praxis des Christentums repräsentiert sich, was die vorgesehene Rolle des Einzelnen bzw. der Gemeinde angeht, häufig in Einzelakten der Zuwendung des Menschen zu Gott, wozu im Rahmen von Predigten, Gebeten usw. mit Nachdruck aufgefordert wird. Dabei wird der falsche Eindruck vermittelt, dass Menschen erst oder vorrangig durch ganz bestimmte religiöse Akte eine Gottesbeziehung gewinnen, die sie sonst nicht hätten. Stattdessen sollte Menschen durch die Kommunikation des Evangeliums vermittelt werden, dass die ihnen entsprechendste Art und Weise, der eigenen Gottesbeziehung Ausdruck zu geben, auch darin besteht, im Führen des eigenen Lebens als Mensch zum Vorschein zu kommen.

Wir sind von einer Betrachtung der Vorgänge ausgegangen, die ablaufen, wenn wir als jemand Bestimmtes zum Vorschein kommen und von diesem Prozess selbst *als Erste* überrascht werden. Im Sinne des Christentums religiös zu sein, hat viel damit zu tun, auch noch *bis zuletzt* davon überrascht werden zu können, wer wir sind. Die daraus resultierende Neugier auf sich selbst als Neugier auf das eigene Leben ist vielleicht eine der wichtigsten anthropologischen Kategorien, die in der religiösen Praxis des Christentums zur Geltung kommen muss.