

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Wege zum Menschen* 65 (2013). 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

Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums

in: *Wege zum Menschen* 65 (2013), pp. 218–237

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

<https://doi.org/10.13109/weme.2013.65.3.218>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <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 *Wege zum Menschen* 65 (2013) 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

Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums

in: *Wege zum Menschen* 65 (2013), S. 218–237

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013

<https://doi.org/10.13109/weme.2013.65.3.218>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

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

Ihr IxTheo-Team

Lebensgefühl und Glaubenskultur

Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums

von Wilfried Engemann

Zusammenfassung: In der religiösen Praxis des Christentums geht im Kern um das Menschsein des Menschen. Glauben schließt die Erfahrung ein, als Mensch zum Vorschein zu kommen. Daher sollte Menschen im Zusammenhang ihres Glaubens nichts zugemutet werden, was sich gegen ihr Menschsein richtete oder es ihnen zum Vorwurf machte. Glauben ist vielmehr eine Kategorie leidenschaftlichen Menschseins. In der christlichen Glaubenskultur kommt es gleichwohl vor, dass Menschen den Eindruck gewinnen, sie stünden vor der Alternative, entweder ganz Mensch oder – um Gottes willen – religiös zu sein. Der folgende Text zeigt einige Hintergründe dieser Erfahrung auf und erläutert, inwiefern eine der Funktionen des Glaubens darin zu sehen ist, Grundlage eines guten Lebensgefühls zu sein.

Vorbemerkungen zu einer verbreiteten Selbstdiagnose: „Religiös unmusikalisch“

Das akademische Ritual der „Vorstellung und Begrüßung des Referenten“ vermittelt Vortragenden in der Regel den angenehmen Eindruck des Willkommenseins und der Wertschätzung. Das gilt in besonderem Maße beim Auftakt zu einer Antrittsvorlesung.¹ Mit dem folgenden Text will ich versuchen, mich dafür ein bisschen zu revanchieren und den Scheinwerfer auf ein Thema richten, das auch etwas von dem zum Vorschein bringt, was *Sie* – nun auch als Leserinnen und Leser – gut dastehen lässt.

Das sollte eigentlich zu den *üblichen* Effekten der religiösen Praxis des Christentums gehören: Die „Kommunikation des Evangeliums“, wie man diese Praxis im Fachjargon gelegentlich nennt, hat unter anderem zur Folge, dass Menschen gern leben, dass sie ihr Leben als großartiges, persönliches Geschenk empfinden, dass sie neu an ihr Leben herangeführt werden und sich infolgedessen auch „auf ihr Leben verstehen“. Dazu gehört, dass sie einen Schritt in die Freiheit tun, Wertschätzung erfahren – und spüren, wie die Leidenschaft in ihr Leben zurückkehrt. Die biblischen Texte sind (teilweise) illustre Erfahrungsdokumente dafür, was das heißt. Wie die kirchliche Praxis des Christentums im Einzelfall zu bewerten ist, hängt also nicht nur von der Lehre ab, auf die sie sich dabei beruft, sondern auch davon, ob diese Praxis einen Umgang mit Menschen impliziert, der ihnen beispielsweise Freiheit einräumt, der ihre Fähigkeit zu lieben stärkt und ihrer Abhängigkeit von Zuwendung Rechnung trägt – oder eben nicht.

1 Bei dem hier vorliegenden Text handelt es sich um meiner Wiener Antrittsvorlesung vom 4. Juni 2011, gehalten anlässlich meines Wechsels vom Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Universität Münster auf die entsprechende Professur an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Wenn sich Menschen für „religiös unmusikalisch“ halten und erklären, warum sie das kirchliche Repertoire religiöser Praxis „lieber nicht“ in Anspruch nehmen, ist nie davon die Rede, dass sie mit Freiheit nichts am Hut hätten oder dass sie mit der Kategorie eines leidenschaftlichen Lebens nichts anzufangen wüssten. Es erscheint ihnen nur als höchst unwahrscheinlich, dass ausgerechnet die Glaubenskultur, die sie als Religion kennengelernt haben, dazu beitragen könnte, ihrem Leben Weite und Tiefe zu geben. Eine Ärztin, evangelisch, brachte es in einem Behandlungsgespräch auf den Punkt: Nachdem sie diagnostiziert hatte, dass ich Theologe bin, meinte sie, sich dafür entschuldigen zu müssen, dass sie, wie sie sagte, „nicht mehr hingeh“, und fügte dann hinzu: „Wissen Sie, es tut mir einfach nicht gut. Es fühlt sich nicht gut an, wenn ich mir jeden Sonntag zum Vorwurf gemacht werde.“

Diese Frau ist wahrscheinlich kein Einzelfall. Es kommt wohl öfter vor, dass sich jemand vor der *grotesken Alternative* sieht, *gerne Mensch oder religiös zu sein*. Sich für das Letztere zu entscheiden, hieße, sich mit einem dumpfen Lebensgefühl zu arrangieren und damit abzufinden, im eigenen Leben Gast zu sein. Warum sollte man sich dazu überreden lassen? Das wäre – im nicht-konfessionellen Sinn – unevangelisch.

Das Beste, was durch religiöse Praxis geschehen kann, ist, *dass ein Menschen als Mensch zum Vorschein kommt*, mit allem, was zu seinem Menschsein gehört: Nicht als Gutmensch, nicht als Allesverstehender, sondern als Mensch, der mit einem geheimnisvollen Faible für Freiheit und Liebe ausgestattet ist und deswegen seit Jahrtausenden den Verdacht hegt, in dieser Hinsicht Gottes Ebenbild zu sein. Zum Menschsein gehören ferner: Erfüllbare und unerfüllbare Wünsche, die mit Egoismus nichts zu tun haben, ein begründeter eigener Wille, der einem nicht als Affront gegen einen ominösen Willen Gottes abgeschwatzzt werden sollte, souveräne Entscheidungen, die zu dem Menschen passen, der man geworden ist – und das Glück, sich in ein Tun hineinwerfen zu können, von dessen Sinn man überzeugt ist – ohne deswegen sogleich der Werkgerechtigkeit verdächtigt werden zu dürfen.

Im Folgenden möchte ich (1.) die umrissene Problemanzeige zuspitzen, (2.) das latente Religionsverständnis einer verbreiteten Gottesdienstpraxis unter die Lupe nehmen, (3.) Menschenwürde als eine Vorgabe religiöser Praxis skizzieren, (4.) den Zusammenhang von Lebensgefühl und Glaubenskultur erläutern und daraus (5.) exemplarische Konsequenzen für die theologische Arbeit ableiten.

2. Menschsein oder religiös sein? Konturen eines Dilemmas

Spätestens nach der Begrüßung wird es in vielen Gottesdiensten ernst. Da war eben noch die Rede vom schönen Wetter. Und als besuchte man einen Markt der Möglichkeiten, wurde

in den munter daherkommenden Veranstaltungshinweisen zur regen Beteiligung aufgerufen, zum Kuchenbacken fürs Gemeindefest und zur Unterbringung der ökumenischen Gäste aus dem Ausland.

Doch nach spätestens acht Minuten stellt der Liturg eine ernste Diagnose, in deren Zeichen der ganze Gottesdienst zu stehen scheint: *Gott und Mensch haben schon wieder ein Beziehungsproblem*. Der Mensch ist aber auch. . . freiheitsbesessen, anerkennungssüchtig, mit einem notorischen Hang zur Selbstliebe ausgestattet. Kein Wunder, dass Gott betrübt, beleidigt, gekränkt und zornig sein muss – zumal, wenn unter der Woche keiner mit ihm redet. Eine schwierige Beziehungskiste, die jede Woche zur Durchsicht muss.²

Dieses Problem kommt gleich im „Vorbereitungsgebet“ – in der ‚kleinen Evaluation der Woche‘ – auf den Tisch. Das Ergebnis ist jedes Mal dasselbe: Der Mensch lässt sich sein Menschsein einfach nicht abgewöhnen: Er war die Woche über wieder zu sehr mit sich selbst beschäftigt. Er war wieder nicht offen genug für andere – und hat sich wieder zu wenig um Gott gekümmert. Und was das Schlimmste ist: Er ist – wenigstens manchmal – seinem eigenen Willen gefolgt. Dann waren da noch: Zu viel Sorge um sich selbst und zu wenig Hingabe, zu viel Rücksicht auf die eigene Person und zu wenig Nachfolge. Man hat immer in der falschen Angelegenheit zu viel bzw. zu wenig getan oder unterlassen. Dieser „Sieblowa-Komplex“ (Sieblowa = „Sieh bloß, was Du angerichtet hast!“)³ wird in der Standarderöffnung eines Gottesdienstes sowie im Kyrie, im Fürbittengebet und beim Abendmahl facettenreich kultiviert.

Auffälligerweise wird die Perpetuierung dieser Praxis von den Personen, die einen Gottesdienst leiten, oftmals nicht wahrgenommen oder als seltene, dem Proprium geschuldete Ausnahme dargestellt. Vielleicht ist das ein Zeichen für die gleichermaßen unbewusste wie unkritische Akzeptanz traditioneller liturgischer und anthropologischer Muster, denen eine eigene Legitimität jenseits der Diskurse zeitgenössischer Theologie zugestanden wird. Dabei mag die jahrtausendealte soziale Funktion der Religion, Menschen zu disziplinieren, eine nicht unwesentliche Rolle spielen.

Kurz: Der Mensch – exemplarisch in einem jeden der Gottesdienstbesucher präsent – hat sich wiederum als eine Zumutung für Gott erwiesen. Es scheint, als sei das Menschsein des Menschen ein ewiger Dorn im Auge Gottes, das alle acht Tage versorgt werden muss, um dann wieder in neuem Glanz erstrahlen zu können.

2 In dieser Hinsicht ähnelt das, was in manch einem Gottesdienst vor sich geht, jener unfruchtbaren Praxis politischer Parteien, mit der die Agierenden permanent „Personalfragen“ bearbeiten, statt sich den andrängenden alltäglichen Herausforderungen des gesellschaftlichen Lebens zu stellen.

3 Stereotype Interaktionsmuster, die in verschiedenen Kommunikationssituationen zur Anwendung kommen und den beteiligten Partnern von vorn herein bestimmte Rollen zuweisen, werden in der Transaktionsanalyse Eric Bernes nach einem typischen Schlüsselsatz benannt, der schlaglichtartig den meist unausgesprochenen Klartext offenlegt. Vgl. Eric Berne: Spiele der Erwachsenen, Hamburg ⁸2006, 109–114.

Aber – so scheint es – zum Glück gibt's ja Gottesdienste, in denen Gott endlich wieder zu Wort kommen kann, und dem Menschen die gelbe Karte gezeigt wird. Der Mensch ist schließlich schuld an der Beziehungsstörung, die nun – mit dem Pfarrer als Mediator – wieder in Ordnung kommen soll. Nicht, dass der Liturg sich nicht auch solidarisch zeigen könnte. Sein anteilnehmendes Verständnis gilt aber in dieser Gottesdiensttradition nicht den Anwesenden, sondern Gott als Leidtragendem der Woche.

Diese Form der religiösen Praxis des Christentums ist nicht die einzige, aber zweifellos eine gängige.⁴ Sie ist lieblos und theologisch nicht bis zu Ende gedacht. Sie wird gleichwohl durch ein breites Sortiment bereitgestellter liturgischer Texte und Lieder gefördert und implizit durch eine ganze Reihe fragwürdiger anthropologischer Prämissen am Leben erhalten. Dadurch wird in einem großen und wichtigen Bereich der christlichen Glaubenskultur ein Dilemma perpetuiert: Es besteht darin, dem Menschen sein Menschsein nicht nur vorzuwerfen, sondern ihm darüber hinaus das Repertoire madig zu machen, das er für sein Menschsein braucht – zum Beispiel einen eigenen Willen. Dabei gehört es unausweichlich zur Praxis des Menschseins, Subjekt des eigenen Lebens, Herr im eigenen Haus zu sein, was ein Sich-Bewähren in Freiheit und eine Kultur der Selbst-Wertschätzung einschließt – wichtigen Faktoren eines „guten Lebensgefühls“. Wir kommen darauf zurück.

Ein „schlechtes Lebensgefühl“ aber ist ein unangemessener Tribut an eine Religion, zu deren Theologie es doch gehört, Menschen in ihr Leben hinein zu begleiten, und deren Zentralbegriffe „Freiheit“ und „Liebe“ sind. Wer sich nach wiederholten Annäherungsversuchen an die kirchliche Praxis des Christentums des Eindrucks nicht erwehren kann, dass die ihm vermittelte Glaubenskultur auf einen rigorosen Umgang mit sich selbst hinausläuft, wird die entsprechenden Angebote freilich eher als Bedrohung denn als Einladung empfinden: Die Erfahrung einer Grenze der Geduld, die Erfahrung aufkeimender Aggression, die Erfahrung einer Distanz zu Menschen, die man nicht verstehen kann – Stichworte aus der Evaluation der Woche –, all das soll man als Form der Gottesverärgerung erkennen und sich abgewöhnen? Viele Menschen muten sich eine derart penetrante Infragestellung ihres Menschseins nicht mehr zu. Aber ist damit schon besiegelt, dass sie „religiös unmusikalisch“ sind?

Was die verschiedenen Erklärungen oder Entschuldigungen der eigenen ‚religiösen Unmusikalität‘ miteinander verbindet, ist der Versuch, das *Unbehagen* zu beschreiben, das Menschen empfinden, wenn sie (im Rückblick) der faktischen Wirkung von Religion in ihrem Leben gewahr werden. Es sind *ihre* Geschichten eines „Unbehagens in der Religion“. Daher ist müßig, solche Interpretationen eines bei sich selbst wahrgenommenen Abstands von der Religion als „falsch“ zu qualifizieren, indem man diesen Menschen etwa ein unzutreffendes

4 Eine detailliertere Darstellung dieser Praxis findet sich in: Wilfried Engemann: Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie, in: EvTh, 72. Jg., H. 2 (2012), 101–117.

bzw. unzureichendes Verständnis von Religion bescheinigt, dessentwegen sie etwa „nicht richtig erlebt“ hätten.

Die religiöse Praxis des Christentums ist eine Form des Menschseins bzw. der Menschwerdung des Menschen. Sie ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt.⁵ Sie hat keinen Selbstzweck und ist kein Regelwerk zur Bändigung von Heils- und Unheilshysterien. Weil sie jedoch genau diesen Eindruck erwecke, so Max Weber vor etwa 100 Jahren, halte er sich lieber für religiös unmusikalisch, als weitere Übungsstunden zu nehmen.⁶ Wenn nun christliche Religion als eine zutiefst menschengemäße Form der Annäherung an das eigene Leben wahrgenommen würde, das, von den Ressourcen Freiheit und Liebe gespeist, sogar nach Ewigkeit schmeckt – wer wollte sich dann noch für religiös unmusikalisch halten?

Bevor diejenigen, die sich theologisch, seelsorglich und in sonstiger Weise für die Kirche verantwortlich fühlen, darum sorgen, dass scheinbar immer mehr Menschen vom Glauben abfallen, sollten sie sich gefragt haben, *ob sie nicht eine religiöse Praxis kultivieren, bei der der Glaube vom Menschen abfällt, weil er keinerlei Anhaltspunkte am Menschsein des Menschen hat.* Einen solchen Glauben *kann* man nur verlieren. Und es gibt keinen Grund, das zu beklagen.

3. Prämissen und Zwecke religiöser Praxis in Theologie und Kirche

3.1 Zur Frage nach dem Zweck religiöser Praxis

Im Hinblick auf die Religion nach einem Zweck zu fragen, versteht sich nicht von selbst. Man kann *empirische und theologische Einwände* vorbringen. Empirische, weil sich Menschen – je nachdem, in welcher Familie, Gemeinde oder Region sie aufwachsen und welche Schule sie besuchen – als religiös erfahren, *ohne* damit von vorn herein Zwecke zu verfolgen. Sie werden durch Religion an ein Daseinsverständnis herangeführt, zu dem sie sich früher oder später verhalten: zustimmend, dankbar, ablehnend, verbittert, trauernd, kränkelnd. Sie bekommen durch eine bestimmte religiöse Praxis, die sie an Leib, Seele und Geist erleben, ein Repertoire dafür vermittelt, ihr Leben zu betrachten, sich zu den anderen und zu sich selbst

5 Diese Maxime widerspiegelt sich in hunderten kleiner Weichenstellungen der Glaubenskultur der jüdisch-christlichen Tradition. Sie reichen von der klarstellenden Funktionsbestimmung der Sabbatruhe im Alten und Neuen Testament bis hin zu den Gründen für die Gottesdienstreform Luthers. Welche (zum Beispiel religionspsychologischen) Gründe dazu führten, dass die Züge der Entwicklung religiöser Praxis trotz der erwähnten „Weichenstellungen“ so oft auf anderen Geleisen rollten, wäre einer eigenen Untersuchung wert.

6 Die Idee, sich als „religiös absolut ‚unmusikalisch‘“ zu bezeichnen, geht auf Max Weber zurück. Vgl. Max Webers Brief an Ferdinand Tönnies vom 19. 2. 1909, in: Max Weber: Briefe 1909–1910. Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 6., Tübingen 1994, 63–66. Allerdings hält Weber in dem gleichen Brief fest, dass er dennoch „weder antireligiös noch irreligiös“ sei (65).

in Beziehung zu setzen usw. Aus der Gesamtheit dieser Erfahrung ergibt sich dann *allerdings* ein impliziter Zweck dessen, was Menschen jeweils als „religiös“ vermittelt wurde.

Wer sich darüber hinaus von Berufs wegen mit Religion befasst, kann auf klare Begriffe bezüglich des Zwecks von Religion für die Daseinserfahrung von Menschen erst recht nicht verzichten. Wie wollte man sonst einem Menschen zur Seite stehen, der – obwohl unter anderem auch *durch* seine Partizipation an einer bestimmten religiösen Praxis psychisch erkrankt – nun gesunden, aber auf Religion nicht verzichten will?

Theologisch wurde die Frage nach dem Zweck religiöser Praxis unter anderem mit dem Argument zurückgewiesen, dass der Mensch in Fragen des Glaubens gar nicht vor der Wahl stehe, dieses oder jenes ‚durch Religion‘ zu erreichen, sondern dass es nur um sein Ja oder Nein gegenüber dem Anspruch Gottes gehe. Gleichwohl hat die Frage nach dem Zweck religiöser Praxis in der Glaubens- und Theologiegeschichte faktisch immer eine Rolle gespielt, dreht sie sich doch um deren Sinn und Gewinn, um ihre Motive – und um die Absichten derer, die die religiöse Praxis des Christentums seelsorglich, liturgisch usw. verantworten sollen. Nur mit Blick auf ihr „Worumwillen“⁷ kann eine bestehende religiöse Praxis beurteilt, begleitet und kritisch hinterfragt werden. Also: Worauf läuft sie im Idealfall hinaus? Was steht dabei auf dem Spiel? Um wessentwillen sollte sie im Blickpunkt der Theologie stehen?

Theologie hätte an einer Universität nichts zu suchen, wenn sie darauf – im Ensemble mit den anderen Geistes- und Humanwissenschaften, jedoch mit eigenen Argumenten – nicht antworten würde: „*Um des Menschen willen.*“ Aber was ist damit schon gesagt? Unter dem Vorwand der Beglückung ist noch jede Religion als Ideologie missbraucht worden, wobei der Einzelne gerade nicht als Subjekt eines eigenen, nach vorn hin offenen Lebens interessiert, sondern zur Sicherung von Nutzeffekten Dritter instrumentalisiert wurde. Daher folgt nun eine *kleine Inventur des Religionsbegriffs*, wobei ich mich auf die Ablagerungen konzentriere, die die verschiedenen Verständnisweisen von Religion in der gegenwärtigen Gottesdienstpraxis hinterlassen haben.

3.2 Rückblick: Heidnische Muster in der religiösen Praxis des Christentums?

Schon in der Antike läuten, wenn es religiös wird, die Glocken – und zwar die Alarmglocken. Nach den frühesten uns bekannten Belegen⁸ aus dem 3. Jahrhundert vor Christus bedeutet

7 Vgl. den weiten philosophischen Horizont der Frage nach dem Zweck in den Erörterungen Aristoteles' zum „Worumwillen“ dessen, weshalb etwas getan wird. Τὸ οὗ ἕνεκα ἔσχατον (dasjenige, worum willen letztlich alles andere getan wird), vgl. Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, rec. I. Bywater, Oxford 1894 (Nachdruck 1954), 1097a, 21 f.

8 Sie finden sich in den Texten von Titus Maccius Plautus (ca. 254–184 v. Chr.) und Aulus Gellius (ca. 130–180 n. Chr.). Vgl. Carl-Heinz Ratschow: Artikel Religion II–IV, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8 (R–Sc), Darmstadt 1992, 633–644, 633 f.

religiös zu sein, aus Scheu vor den Göttern etwas *nicht* zu tun, was man eigentlich tun wollte. Religiös ist ein Mensch, der sich durch etwas, das er für eine Gotteserfahrung hält (zum Beispiel ein Orakel), dazu bringen lässt, von einer Absicht oder Handlung Abstand zu nehmen. *Warnung und Verneinung* prägen den Religionsbegriff über Jahrhunderte. Man kann es positiver formulieren: Religiöse Menschen haben von alters her ein Gewissen. *Sie verfügen über eine Art innere Ampel – allerdings nur in den Farben gelb und rot.*

Dieses auf Beobachtung und Befolgung eines fremden, in die Schranken weisenden Willens ausgerichtete Verständnis von Religion wird in beiden *etymologischen Ableitungen* dieses Begriffs aufbewahrt: Cicero (106 – 43 v. Chr.) meinte, der Ausdruck *religio* ginge auf *relegere* zurück.⁹ Ein *homo religiosus* ist demnach jemand, der sich wieder und wieder sorgfältig vergegenwärtigt, was die Götter wollen – und wie sie's wollen. Er zollt den Göttern durch Genauigkeit im Befolgen der Kultvorschriften Respekt und hofft, dass sie ihn dafür in Ruhe lassen. Laktanz hingegen, Rhetoriklehrer und christlicher Apologet (ca. 250 – 320 n. Chr.), leitete etwa 300 Jahre später *religio* von *religare* ab, also von der pflichtschuldigen Bindung des Menschen an Gott. Religiosität ist für ihn die „Fessel“, durch die wir zu „*religati*“ werden, zu Gott gegenüber verpflichteten Menschen.¹⁰

Wenn man die Entwicklung des Verständnisses von Religion im Christentum durch die Jahrhunderte hindurch verfolgt, zeigt sich, dass es – bis auf wenige Ausnahmen¹¹ – *in der Praxis* kaum eine Rolle spielte, ob man eher Ciceros oder Laktanz' Konzept vor Augen hatte, religiöse Praxis eher „heidnisch“ oder „christlich“¹² dachte, zumal sich beide Interpretationslinien immer wieder gegenseitig durchdringen. *Wer sich als religiös verstehen will, wird jedes Mal zusätzlich in die Pflicht genommen*, im einen Fall für den korrekten Kultus, im anderen Fall für die aufwendige Gestaltung seiner Gottesbeziehung: Für das Christentum resümiert Thomas von Aquin, Religion sei „eine Tugend, in der wir Gott zu Dienst (*ad Dei servitium*) und Ehren etwas darbringen.“¹³ Religion ist also „Gottes-Service“ (*genitivus obiectivus*), der zu verrichten ist, weil Gottes Ehre dies erfordert.

Luther hat versucht, den Gottesdienst in erster Linie als „Menschen-Service“ zu plausibilisieren, indem er ihn als *beneficium Dei*, als eine Wohltätigkeitsveranstaltung Gottes zugunsten des Menschen apostrophiert hat. Das war nicht nur Ausdruck eines Umbruchs im theologischen Denken. Die mit der Reformation einhergehende neue Glaubenskultur war –

9 Robert Muth: Vom Wesen römischer *religio*, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, Band 16, hg. v. Wolfgang Haase, Berlin/New York 1978, 290–354, 349.

10 Vgl. Laktanz: *Divinae institutiones*, IV, 28, 2.

11 Zu den wenigen Ausnahmen gehören – außer der Theologie Martin Luthers – Eckharts Verständnis von Religion als Kultur der Gelassenheit.

12 Vgl. besonders Augustin: *Retractiones* I, 12, 9 sowie *De vera religione* I, § 1.

13 Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I-II, 9. 186, 1. Lat: „*Religio* [...] *est quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid adhibet.*“

nicht nur bei Luther selbst, aber bei ihm in ausgeprägter Weise – mit einem neuen Lebensgefühl verbunden. Religiöse Praxis und Subjektwerdung gehören auf einmal zusammen – und das auf eine erleichternde Weise: Der Glaube lässt den Menschen ohne schlechtes Gewissen Mensch sein, und Heil wird nicht durch kultisches Schauen, Berühren oder Mitmachen vermittelt, sondern allein zu den Bedingungen menschlicher Kommunikation, durch Reden, Hören und Verstehen.

Luthers Neubestimmung religiöser Praxis konnte nicht verhindern, dass deren ‚heidnisches Urgestein‘ in der Glaubenskultur des Protestantismus jahrhundertlang mitgeschleift wurde. Schon in der *lutherischen Orthodoxie* galt es wieder als religiös, in Gottesdiensten ängstlich um sein Heil zu ringen, wir sehen Menschen Vernunftopfer darbringen und sich zur Bejahung von Glaubenssätzen durchringen, die ihnen ebenso unverständlich wie irrelevant erscheinen. Wir sehen, wie noch in der *Aufklärung* ganze Generationen davon ausgehen, Religion sei vor allem dazu da, Menschen zur Raison zu rufen, um ihr Zusammenleben erträglich zu machen.¹⁴ In den Texten jener Zeit, die den christlichen Glauben in religiöse Praxis übersetzen, ist wenig von der Freiheit eines Christenmenschen zu erkennen, aber viel von moralischer Verpflichtung, von Anleitung zu skrupulöser Selbsterforschung und Selbsterschreckung – und im Vergleich dazu wenig von Tröstung.¹⁵ Trocken kommentierte Voltaire die Religion des Pietismus und der Aufklärung: Was soll’s, lieber eine schlechte Religion als gar keine, schließlich braucht das Volk „*un grand frein*“ – einen großen Zügel.¹⁶

Es ist in starkem Maße – von Schleiermacher profitierend – das Verdienst der liberalen Theologie gewesen, zumindest den *Begriff* der Religion für das Menschsein des Menschen wiederzugewinnen und dabei dessen Gottesbeziehung vorauszusetzen, statt sie durch religiöse Übungen hergestellt zu sehen.¹⁷ Das Leben und die Existenz des Menschen in den

14 Differenziertere Aussagen zur Funktion der christlichen Religion finden sich u. a. bei Johann Spalding: Seiner Ansicht nach sollen wir Menschen durch Religion gut und glücklich werden, indem wir einer Religion folgen, die „den Überzeugungen unsers Gewissens“ entspricht und der an „Rechtschaffenheit des Herzens“ gelegen ist. Damit kommt der moderne Gedanke der „inneren Kohärenz“ menschlichen Wollens und Handelns durch Religion in den Blick. Vgl. Johann Joachim Spalding: Gedanken über den Werth der Gefühle im Christentum [⁵1784], in: Albrecht Beutel/Tobias Jersak (Hg.): Johann Joachim Spalding. Kritische Ausgabe, Bd. I/2, Tübingen 2005, bes. 186–205.

15 Vgl. David Hume: Dialogues concerning natural religion (1799), in: The Philosophical Works, Bd. 2, hg. v. Th. H. Green/ Th. H. Grose (London 1882–1886, Nachdruck 1964), 463–466; dt: Günter Gawlick (Hg.): Dialog über die natürliche Religion, Hamburg ⁵1980, 112–120.

16 „Il est très vrai que par tous pays la populace a besoin d’un grand frein“ – und damit meinte er die Religion. Voltaire: Atheisme, Section première, in: Dictionnaire philosophique, Genève 1764, 1367 f. Er publizierte sein Philosophisches Wörterbuch aus Angst vor Verfolgung zunächst anonym.

17 Ich denke hierbei nicht nur an den auf der Grenze der liberalen Theologie vorgenommenen Vorstoß Rudolf Bultmanns (1884–1975), das Interesse am Mythos faktisch als Interesse am Menschen zu reformulieren, sondern auch an frühere, weniger spektakuläre Thesen wie die von Alois E. Biedermann (1819–1885): Religion ist die „Beziehung des Menschen auf Gott, auf Grund des Beziehung Gottes zu den Menschen“ (nach Heinrich M. Schmidinger: Religion VIII, HWPh, Bd. 8 [R-Sc], Darmstadt 1992, 683–701, 685). Vgl. auch Eduard Zellers (1814–1908) Verständnis von Religion als „Verhältnis des Wissens und Handelns zum Gefühl,“

Fluchtpunkt der Religion zu stellen – und zwar nicht inquisitorisch, nicht um ihn in die Pflicht zu nehmen –, bedeutet hier, ihn als Ebenbild Gottes zum Vorschein kommen zu lassen, mit der Fähigkeit ausgestattet, ein Leben in Freiheit und Liebe zu führen, ohne ihn im Blick auf sein Gefühl, seine Vernunft oder sein Handeln zu kompromittieren.

Die damit verbundenen Plädoyers für ein menschenwürdigeres Verständnis von Religion hatten jedoch, wie die liturgischen Dokumente aus jener Zeit zeigen, kaum Einfluss auf die Identifikationsangebote, die Menschen in der gottesdienstlichen Praxis unterbreitet wurden. Die Analogien zwischen heidnischer Antike und kirchlicher Praxis bestehen – was die Inanspruchnahme des Menschen für die Religion angeht – weiter fort. Sie betreffen vor allem den *kultischen Stressfaktor*, der sich in nicht-christlichen Religionen aus der heilsnotwendigen Befolgung kultischer Vorschriften ergibt, in der christlichen Glaubenskultur eher aus permanenter Beziehungskontrolle und ritualisierter Selbstbezüglichkeit. Die Liebe Gottes zum Menschen steht ganz im Zeichen eines dick aufgetragenen „Trotzdem“. Die liturgischen Dialoge geben unmissverständlich zu verstehen, dass der Mensch nur „trotzdem“ von Gott geliebt wird, d. h. *obwohl* er ein Mensch und damit Sünder ist. – Stellen Sie sich vor, jemand, zu dem sie eine innige Beziehung haben sollten, würde Ihnen täglich zu verstehen geben, er liebe Sie nur „trotzdem“ – weil es seiner Natur entspräche –, *obwohl* Sie so seien, wie Sie seien. Könnten Sie diese Person wirklich lieben?

Die wenige Straßens von hier¹⁸ formulierte Religionskritik Sigmund Freuds hat in dieser Hinsicht nichts an Aktualität verloren. Freud bezieht sich ja nicht allein auf das Mittelalter oder auf den Franckeschen Pietismus. Er hat ebenso die christliche Alltags- und Sonntagspraxis der vorletzten Jahrhundertwende vor Augen, als er bilanziert, dass Religion sich primär in der *Pflege eines konstanten Schuldbewusstseins* äußere, das von der *Ahnung drohenden* Liebesentzugs durchdrungen sei. Der probate Weg zur Erfahrung der Liebe Gottes sei demnach die Steigerung des Schuldgefühls¹⁹ – was in der Praxis mit dem Durchbuchstabieren der eigenen Unwürdigkeit einhergeht. Wer Freuds Urteil als das eines Verächters der Re-

resultierend aus der Beziehung „des persönlichen Selbstbewusstseins [. . .] aufs Gottesbewusstsein“ (Eduard Zeller: Über das Wesen der Religion, in: Otto Leuze (Hg.): Eduard Zeller: Kleine Schriften, Bd. 3., Berlin 1910, 127 f.).

18 Das Haus in der Bergstraße Nr. 19, in dem Sigmund Freud fast ein halbes Jahrhundert lang lebte und arbeitete (1891 bis 1938), liegt nur zehn Gehminuten vom Hauptgebäude der Universität Wien entfernt.

19 Sigmund Freud entfaltet diesen Gedanken an mehrerer Stellen seines Gesamtwerkes, u. a. in: Der Mann Moses und die monotheistische Religion [1939], Gesammelte Werke, Bd. XVI, Frankfurt/M. ²1961, 103–246, 167: „Es mag dem Volke nicht leicht geworden sein, den Glauben an die Bevorzugung durch seinen allmächtigen Gott mit den traurigen Erfahrungen seiner unglücklichen Schicksale zu vereinen. Aber man ließ sich nicht irre machen, man steigerte sein eigenes Schuldgefühl, um seine Zweifel an Gott zu ersticken, und vielleicht wies man am Ende auf ‚Gottes unerforschlichen Ratschluss‘ hin, wie es die Frommen noch heute tun.“ Vgl. auch Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur [1930], in: Gesammelte Werke, Bd. XIV, Frankfurt/M. ⁷1991, S. 419–506, 494.

ligion nicht gelten lassen mag, lässt sich vielleicht durch Falk Wagner nachdenklich stimmen, der bis Ende der 1998 an der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät Systematische Theologie lehrte: Wagner war bis zu seinem Tode der Auffassung, „dass die faktisch-historisch ‚nach‘ der Aufklärung [. . .] bestehenden Religionskulturen kirchlicher und außerkirchlicher Provenienz immer noch ‚vor‘ ihrer Aufklärung und Kritik stehen“²⁰.

Angesichts der in diesem Abschnitt skizzierten Verständnisse von Religion nimmt es nicht wunder, dass sich die *empirische Religionsforschung* in ausgeprägtem Maße für Fragen interessierte, die die Beziehung von Menschen zu Kirche, Dogma und Gottesdienst betreffen: Man fragt nach dem Grad der Zustimmung Einzelner zu bestimmten Glaubenssätzen bzw. -inhalten der Dogmatik, nach dem Grad der Verbundenheit mit der Kirche und ihren Amtsträgern und sich daraus ergebenden Nähe- und Distanzerfahrungen sowie nach dem Grad der Häufigkeit der Inanspruchnahme kirchlicher Angebote (vor allem Gottesdienste) bzw. der Teilnahme am sogenannten „kirchlichen Leben“.²¹ Aber kann man Menschen, die in allen diesen Fällen einen eher geringen Grad zu Protokoll geben, gleichzeitig als in geringem Maße religiös charakterisieren – gerade angesichts der „heidnischen Anteile“ dieser religiösen Praxis? Wer vorgibt, auf diese Weise ein adäquates Bild von der religiösen Praxis des Christentums zu gewinnen, erfährt lediglich, wie viele oder wie wenige Menschen gegenwärtig (noch) versuchen, dem *kirchlichen* Repertoire etwas für ihre individuelle Religiosität abzugewinnen. Dabei ist empirisch ebenso belegt, dass es eine starke, ausgeprägte persönliche Christlichkeit ohne starke kirchliche (An-)Bindung gibt. Darüber hinaus lassen insbesondere Jugendliche ein starkes Interesse u. a. an der Gottesfrage oder an der Frage nach dem Woher und Wohin des Lebens erkennen, sie glauben häufiger als Erwachsene an ein Leben nach dem Tod, ohne sich gleichzeitig für die dogmatischen oder gar konfessionellen Vorgaben bzw. Ansichten zu diesen Themen erwärmen zu können.²² In solchen Beobachtungen zeigt sich m. E. spiegelbildlich die andernorts charakterisierte Haltung der „Generation Berlin“²³ gegenüber Parteien einerseits und gegenüber der Politik andererseits: Diese „Generation“ ist durchaus interessiert an politischen Themen; ihre Vertreter positionieren sich ebenso leidenschaftlich wie kompetent im politisch-gesellschaftlichen Diskurs, ohne sich jedoch auf das Programm oder die Repräsentanten einer bestimmten Partei beziehen zu wollen, geschweige denn, eine entsprechende Mitgliedschaft zu erwägen.

3.3 Perpetuierung des Heilsdramas durch Religion?

Die Inszenierung vieler Gottesdienste hat *Merkmale eines antiken Heilsdramas*: Der Mensch ist – eigentlich – verloren. Er hat gegen Regeln verstoßen und Unordnung geschaffen. Gott müsste ihn – eigentlich – bestrafen und sich von ihm abwenden. Doch siehe da, durch einen Retter, der sich opfert und die Schuld sühnt, wird das Schlimmste abgewendet. Davon hat aber nur der etwas, der die Prämissen des Stücks teilt, was im Christentum oft als „Glauben“ verstanden wurde, und im Fundus der Texte und Lieder des Gottesdienstes ausführlich durchgenommen wird.

20 Falk Wagner: Artikel Religion II (Theologiegeschichte und systematisch-theologisch), in: TRE, Bd. 28, Berlin 1998, 522–542, 523.

21 Vgl. dazu auch Reiner Preul: Artikel Religion III (praktisch-theologisch), in: TRE, Bd. 28, 546–559, bes. 548–552.

22 Vgl. Karl-Fritz Daiber: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der BRD, Marburg 1995, sowie die Übersicht von Martin Rothgangel über „Religiosität und Kirchenbindung Jugendlicher heute“ in: PTh, 45. Jg. (2010), 137–142.

23 Vgl. Heinz Bude: Generation Berlin, Berlin 2001. Als „Generation Berlin“ bezeichnet der Vf. die um 1960 bis 1965 Geborenen – die letzte Generation, die Kindheit und Jugend in der alten Bundesrepublik erlebt hat. Aufgrund ihrer spezifischen Sozialbiographie traut Bude ihnen in besonderer Weise zu, dem heutigen Deutschland neue Impulse zu geben.

Hier einen ironischen Unterton anzuschlagen heißt nicht, soteriologische und christologische Reflexionsperspektiven aus der Erörterung der christlichen Glaubenskultur zu eliminieren. Es heißt jedoch, *die daraus resultierende religiöse Praxis* von einer nicht nur vorauflärerischen, sondern *vorreformatorischen Heilsbetriebsamkeit* zu entlasten. Es bedarf theologischer Intervention, wenn Menschen den Eindruck gewinnen, ein Gottesdienst müsse stattfinden, weil sie durch ihr Menschsein schon wieder ihr Heil aufs Spiel gesetzt hätten.

Dass Karl Barth sich gegen *diesen* Religionsbegriff aufgeworfen und Theologie und Kirche gemahnt hat, den christlichen Kultus nicht als Heilsbetrieb misszuverstehen, ist wohl eine seiner wichtigsten (und zugleich am wenigsten gewürdigten) Leistungen. Andererseits hat Barth die Infragestellung des Menschseins des Menschen durch Religion noch radikalisiert und auf die Spitze getrieben, indem er ganze Landkarten der Heillosigkeit des Menschen²⁴ erstellte und zu Protokoll gab, dass Religion nur das Entsetzen des Menschen vor sich selbst ausdrücken könne und damit den täglichen Bedarf an Gnade markiere, wodurch sie sich als wahre Religion erweise.²⁵

Wie kann man angesichts solcher Einwände die Theologie damit beauftragen, darauf zu achten, dass sich im Christentum eine religiöse Praxis etabliert, in der das Menschsein des Menschen Vorgabe und Ziel zugleich ist? Man *muss* so verfahren, weil das Menschsein des Menschen nicht nur das Beste ist, was religiöse Praxis bewirken kann, sondern auch das einzige, was Menschen zugemutet werden kann, worin sie „geschickt“ sind und was sie nicht überfordert; denn Menschen können sich Religion nur in dem Maße zu eigen machen, wie sie sie in ihrem Menschsein stärkt. Das ist nicht zuletzt eine Frage ihrer Würde.

4. Menschenwürde als Vorgabe religiöser Praxis?²⁶

Wer berufsmäßig mit Religion zu tun hat, hat auf eine Weise mit Menschen zu tun, die aus berufstheoretischer Sicht vier Professionen betrifft: Die des Arztes, des Juristen, des Pädagogen und des Pfarrers. Es sind Berufe, die unmittelbar am Menschen ausgeübt werden, direkter Kommunikation bedürfen und zentrale, oft intime Fragen des Lebens betreffen. Es sind quasi Berufe am offenen Herzen. Deshalb genießt, wer sich mit Grundbedürfnissen des

24 Vgl. Karl Barths große Essays über die Sünde u. a. in KD IV/1, München/Zürich 1975, 458–520 sowie KD IV/2, München/Zürich 1975, 432–509.

25 Vgl. Karl Barth: Der Römerbrief, München ²1922, bes. 215–221, 231–237.

26 Ausführlichere Überlegungen zur theologischen Relevanz der Idee der Menschenwürde für den Gottesdienst finden sich in: Wilfried Engemann: Menschenwürde und Gottesdienst. Erniedrigte und Beleidigte im Kontext liturgischer Praxis? In: WzM, 64. Jg., H. 3 (2012), 239–252.

Menschen wie Gesundheit, Bildung, Recht und Religion befasst, einen hohen Vertrauensvorschuss und muss besonderen ethischen Ansprüchen genügen. Ihre Basis ist die Achtung der Menschenwürde.

Die medizinischen, pädagogischen und rechtlichen Richtlinien für die Behandlung von Menschen sind äußerst streng. Dies zeigt, dass die Menschenwürde zwar vorgegeben ist und Menschen nicht erst aufgrund bestimmter Qualitäten zuerkannt wird. In der Praxis kann sie aber ignoriert werden. Zwar stellt der Mensch *als Mensch* für sein jeweiliges Gegenüber die Herausforderung dar, ihn in seinem Menschsein zu verstehen und entsprechend mit ihm umzugehen – ihn also zu würdigen. Ob dem entsprochen wird, muss sich von Fall zu Fall zeigen. Menschenwürde ist also vor allem, wie Eilert Herms formuliert, eine „Vorgegebenheit für den Umgang mit ihr“²⁷ und muss sich in der Kommunikation bewähren.

Was aber für den Umgang mit Menschen in der Klinik, in Bildungseinrichtungen und vor Gericht gilt, sollte erst recht für den Umgang mit Menschen im Gottesdienst gelten. Zum Beispiel: Menschen sind keine Objekte, mit denen dies und das gemacht werden – an denen Religion „durchgeführt“ werden könnte. Es ist alles zu tun, um sie Subjekt ihres Lebens sein oder wieder werden zu lassen. Für Zumutungen aller Art bedarf es zwingender Gründe, die im Interesse des Einzelnen liegen müssen. Es ist alles zu unterlassen, was als erniedrigend, beleidigend oder beschämend empfunden werden könnte. Es ist peinlichst darauf zu achten, dass Menschen durch die ihnen zuteilwerdende Behandlung nicht überfordert werden – dass sie also zum Beispiel einer Predigt gut folgen können.

Versuchte man, mit diesen Maximen im Kopf den Umgang mit Menschen im Gottesdienst zu analysieren, würde man zumindest in einigen Fällen auf eine Praxis stoßen, die der Achtung der Menschenwürde nur eingeschränkt gerecht wird, auf Gottesdienste, von denen eine „theologische Ethikkommission für religiöse Praxis“ – wenn es sie gäbe – abraten würde.

Es sind Gottesdienste, die Freiheit nur als „Freiheit von. . .“ thematisieren, als Freiheit von schlechten Einflüssen, Neigungen und Schuld, die aber sprachlos sind oder den Einzelnen gar in die Schranken weisen, wenn es um verantwortete Autonomie geht, um Freiheit im Führen eines selbstbestimmten Lebens. Es sind Gottesdienste, die die Forderung der Nächsten- und Gottesliebe notorisch mit der Diffamierung der Selbstliebe verbinden. Sie kultivieren ein Idealbild vom Menschsein, das – den reformatorischen Allgemeinplätzen in der Predigt zum Trotz – dem Perfektibilitätsdenken vergangener Epochen entspricht: Indem man Menschen nachbeten lässt, in allen wichtigen Dingen „zu wenig“ geleistet zu haben – vor allem in der Liebe –, wird stillschweigend unterstellt, sie hätten mit etwas mehr

27 Vgl. Eilert Herms: Menschenwürde, in: ZEvKR, 49. Jg., 2004, 121–146, 146.

Anstrengung Gottes angeblichen Idealvorstellungen entsprechen können. Es ist unwürdig und ein zu billiger Umgang mit Schuld, die noch bestehende Lücke bis zu jenem abstrusen Ideal (dem zu folgen nicht einmal wünschenswert ist) als Sünde zu markieren und dem Menschen dafür – wie es im Gottesdienstbuch heißt – das Prädikat „der Liebe Gottes unwürdig“²⁸ zu verleihen.

Ein Gottesdienst, der die christliche Kultur der Auseinandersetzung mit sich selbst ernst nimmt, stärkt die Würde des Menschen, indem er ihn sich neu zu verstehen gibt, ihm womöglich ein Umdenken und die Erfahrung von Reue eröffnet, was unausweichlich mit der Entdeckung der eigenen Freiheit einhergeht. Gottesdienste sind Orte, an denen Menschen etwas von ihrer Würde wiederfinden können, was sie aufrechter gehen lässt, als sie gekommen sind.²⁹

Der Einwand, im Gottesdienst ginge es schließlich um die Wahrung und Kommunikation der Würde Gottes, weshalb der „Zweck“ der liturgischen Feier erfüllt sei, wenn nur Gott angemessen zu Ehren komme, ist nicht schlüssig. Denn ein Gottesdienst ist nicht zu 50 Prozent Gottes-Service und zu 50 Prozent Menschen-Dienst, er ist voll und ganz *beneficium dei*. Er findet nicht statt, weil Gott diese Art religiöser Praxis brauchte, sondern weil Menschen (auch) in dieser Praxis als Menschen zum Vorschein kommen können. Das *dadurch* wiederum der Würde Gottes Ausdruck verliehen wird, dass Gott auch und gerade in der Erfahrung der Freiheit des Menschen recht behält und durch sie keineswegs in den Schatten gestellt wird, ist liturgiewissenschaftlich unter anderem als anabatische Dimension³⁰ liturgischer Akte vertieft worden.

5. Zur Faktizität von Glaubenskulturen und ihre Wirkung auf das Lebensgefühl von Menschen

Das Christentum lässt sich unter anderem als *Glaubenskultur mit diversen Subkulturen* beschreiben, wie sie etwa in den Frömmigkeitstraditionen des Mönchtums, des Pietismus oder beliebigen zeitgenössischen Ausdrucksformen christlicher Religion aufscheinen. Bei einer solchen Betrachtungsweise legt man das Augenmerk weniger auf die dogmatischen Profile bestimmter Epochen oder Konfessionen, man nimmt vielmehr das Kommunikationsrepertoire ihrer religiöser Praxis in den Blick: Dazu gehört die ganze Welt der Zeichen und Symbole, einschließlich der sich darin manifestierenden Auffassungen über den Menschen, Gott und die Welt. Schließlich basiert religiöse Kommunikation – außer auf historischen Doku-

28 „Du hast uns gerufen, und wir haben nicht auf dich gehört. Deine Herrlichkeit ist erschienen, und wir sind blind gewesen. Du hast deine Hand nach uns ausgestreckt und wir sind davor zurückgewichen. Wir haben viel empfangen und wenig gedankt. Wir sind deiner Liebe unwürdig“ (Vorbereitungsgebet, in: Evangelisches Gottesdienstbuch, Berlin 2000, 495).

29 In diesem Zusammenhang ist die Idee Goethes bemerkenswert, in der „Ehrfurcht vor sich selbst“ den Fluchtpunkt „der drei Religionen“ zu sehen. Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden (1821), in: Werkausgabe in 10 Bänden (Könemann Classics), Bd. 5, Köln 1997, 172.

30 Vgl. Karl-Heinrich Bieritz: Liturgik, Berlin 2004, 256–260.

menten – auch auf abgesprochenen und unausgesprochenen Konventionen, auf Empfehlungen und Tabus, auf Hymnen und Riten, auf legitimierte und sanktionierte Umgangsformen mit Menschen und Dingen, mit Erfahrungen und Situationen.

Gottesdienste sind in dieser Hinsicht Kristallisationspunkte. Sie bringen den prägenden Charakter einer bestimmten Glaubenskultur voll zur Geltung. Zum Beispiel durch eine entsprechende Gebets- und Liedkultur, eine spezifische Kultur des Umgangs mit Brot und Wein, nicht zu unterschätzen die Kultur des Umgangs mit Texten.

Der Umgang mit Texten im Gottesdienst – und der dabei unternommene (oder unterlassene) Versuch einer Anknüpfung an authentische Situationen – gehört zu den aussagekräftigsten Signifikanten für die Orientierung religiöser Praxis am Menschsein des Menschen. In einer Predigt sollte man auf die bald erschütternden, bald erstaunlichen und „unerhörten Geschichten aus dem Alltag“ nicht zurückgreifen, um biblische Texte zu illustrieren, sie mit bestätigenden Storys plausibel erscheinen zu lassen und Menschen gewissermaßen zur Zustimmung zu diesen Texten zu bewegen. Menschen sollen durch eine Predigt und den Bezug auf Texte vielmehr dazu instandgesetzt werden, *ihr Leben zu verstehen* bzw. zu diesem Leben eine Haltung zu finden, die es ihnen erlaubt, es zu „führen“. Die Herausforderung, vor die der Umgang mit Texten stellt, ist also genau andersherum gelagert: Weil es zu unserem Menschsein gehört, dass uns dies und das widerfährt, weil es Dinge gibt, die, wenn schon nicht verstanden, so doch bestanden werden wollen, Erfahrungen, über die dringend gesprochen werden muss (und die bereits vor 2000 Jahren Anlass waren, zu predigen), deshalb setzen wir uns auch mit den Glaubenserfahrungen von Menschen damals auseinander.

Davon, dass Menschen für Menschen geschrieben haben, sind keine Abstriche zu machen. Obwohl diese Feststellung banal ist, wird sie immer wieder ausgehebelt – als gewönne die Texte der heiligen Schrift erst dadurch an Dignität, dass sie *nicht* von Menschen verfasst seien. Wie viel mehr Menschlichkeit käme in die Predigten, wenn Prediger die biblischen Texte nicht zum Anlass nähmen, sich nolens volens auf die Seite Gottes zu schlagen und der Gemeinde gewissermaßen eine unzureichende „Erfüllung“ bzw. „Entsprechung“ biblischer Texte vorzuhalten, statt sie sich im Lichte dieser Texte neu zu verstehen zu geben. Das ohne plausible Bedarfsanzeige vorgenommene Wichtigmachen biblischer Texte steht in der Gefahr, dass die in ihnen aufscheinende Lebenskunde gegen die Erfahrungen und Einsichten der Hörer ausgespielt wird. Dabei werden menschliche Erfahrungen verschüttet, statt dass Erfahrungen heute durch überlieferte Erfahrungen des Textes bereichert werden könnten.

Indem ein Gottesdienst mit seinen verschiedenen traditionellen Ausdrucksmitteln und freien Gestaltungsmöglichkeiten implizit und explizit auch eine bestimmte Art zu glauben „kultiviert“, vermittelt er den Anwesenden ein bestimmtes Verständnis vom Dasein, von ihrem Verhältnis zur Welt – und unterbreitet ihnen entsprechende Identifikationsangebote. Die stärkste kulturelle bzw. bildende Wirkung einer Glaubenskultur liegt vielleicht darin, dass die Menschen, die an ihr partizipieren, *sich auf eine bestimmte Art und Weise zu verstehen gegeben werden*. Mit der Aneignung einer bestimmten Glaubenskultur eignen sich Menschen einen bestimmten Umgang mit sich selbst an, eine bestimmte Art, sich im Horizont der Welt zu betrachten und zu „beurteilen“ – mit unmittelbaren Auswirkungen auf ihr Lebensgefühl, das selbst Teil dieser Glaubenskultur wird.

Sowohl durch die Reformation als auch durch die Aufklärung ist dem *Lebensgefühl* als einer sich aus der Glaubenspraxis des Menschen ergebenden bzw. sie begleitenden Erfahrung neue Bedeutung zugewachsen. Beide Epochen haben den Zerfallsprozess einer christlich-

religiösen Ideologie beschleunigt, nach der die Diskontinuität zwischen Glauben und Lebensgefühl geradezu vorprogrammiert und „biblisch“ (u. a. mit einem bestimmten Verständnis von „Nachfolge“) begründet erschien. Ich denke dabei an die alles Körperliche und Irdische ausklammernde, in Selbstkontrolle, Selbstbeziehung und -bestrafung gipfelnde Frömmigkeitspraxis des Mittelalters und teilweise auch des Pietismus. Luthers Einsatz für eine im Kern menschliche, dem Einzelnen – wie man heute sagen würde – ganzheitlich zugutekommende Glaubenskultur war demgegenüber auch ein Ringen um ein neues Lebensgefühl ohne die Ängste drohenden Unheils bzw. ewiger Pein, sie war verknüpft mit einem guten, „getrösteten Gewissen“, das es dem Christen erlaubt, sich leidenschaftlich – und sei es durch Arbeit – in sein Leben hineinwerfen und sich ihm zuwenden zu können.

Mit *Lebensgefühl* bezeichnen wir alltagssprachlich gemeinhin dasjenige Gefühl, aus dem heraus wir unserer Mitwelt sowohl gegenüberstehen als auch mit ihr verbunden sind. Das Gefühl eines Menschen für sich selbst und sein Gefühl für die Welt bzw. die Anderen sind zwei Seiten desselben, umfassenden Lebensgefühls. Wir können in diesem Zusammenhang also auch vom „Existenzgefühl“ sprechen.³¹ Es ist von weitreichender Bedeutung, denn wir erleben es quasi als gefühltes Fazit gelebten Lebens, als eine Art emotionales Resultat, das sich aus der Summe all unserer Wahrnehmungen, Empfindungen und Einsichten ergibt. *Unser Lebensgefühl widerspiegelt die emotionale Gesamtbewertung unseres Lebens.* Diese kann sich innerhalb gewisser Zeiträume ändern, aber im Unterschied zu einer Laune oder einer Stimmung überrascht uns unser Lebensgefühl nicht alle paar Stunden mit neuen Ergebnissen. Es gibt unserem Leben über längere Strecken hin eine spezifische Grundierung, zu deren Farbe und Intensität die Glaubenskultur, in der wir uns etabliert – oder von der wir uns distanziert – haben, Erhebliches beiträgt.

Ich hätte diesen Zusammenhang nicht zum Gegenstand meines Vortrags gemacht, wenn sich die religiöse Praxis des Christentums schon dadurch positiv auf das Lebensgefühl von Menschen auswirkte, dass sie sich auf Jesus beriefe, aus der Bibel zitierte und unter bestimmten Voraussetzungen Gnade vor Recht ergehen ließe. Wir müssen über diesen Zusammenhang auch nicht reden, weil es das *nicht* gäbe, dass Menschen durch die Glaubenskultur, an der sie teilhaben, in der Gegenwart ihres Lebens ankommen und unduldsam werden gegenüber Erfahrungen von Unfreiheit, dass sie Nachteile um anderer willen in Kauf nehmen, ohne das als Beeinträchtigung ihres Lebens zu empfinden usw.

Aber die religiöse Praxis des Christentums bzw. die sie bestimmende Glaubenskultur kann eben auch krank machen, sie kann Menschen verstören und zur Verzweiflung bringen,

31 Vgl. bereits Gottlob Ernst Schulze: Grundriss der Philosophischen Wissenschaften, Band 1, Wittenberg 1788, 14–17, sowie Wilhelm Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1911, pass.

kann zu neurotischen und psychotischen Verhaltensweisen führen:³² In eine entsprechende Dokumentation gehörte unter anderem der erste psychologische Roman der Weltliteratur – Karl-Philipp Moritz' erschütterndes, autobiographisch gefärbtes Portrait des „Anton Reiser“ aus dem Jahr 1786. Das Buch beschreibt mit Bezug auf das ersterbende Lebensgefühl Antons die zersetzende Wirkung einer sich auf einen rigorosen Pietismus berufenden Glaubenskultur.³³ Etwa 200 Jahre später schreibt sich Tilmann Moser die Krankheitsgeschichte seiner „Gottesvergiftung“ vom Leib, die es ihm erschwert hat, „sich als Mensch zu finden und andere als Menschen zu suchen“.³⁴

Wenn man diese und die eingangs angesprochenen Frustrationen bezüglich der religiösen Praxis des Christentums auf ihre Gemeinsamkeiten hin analysiert, treten zwei Erfahrungsbereiche, in denen das Lebensgefühl von Menschen gedämpft wird, in den Vordergrund. Sie betreffen die Themen Freiheit und Liebe in ihren unterschiedlichen Bezügen. Da ist zum einen die *permanente Konditionierung und Konzessionierung der Wertschätzung des Menschen als Mensch*, der sich, wie schon angedeutet, nur als „trotzdem“ geliebt zu verstehen gegeben wird. Er steht vor der ständigen Herausforderung, dieses unüberwindbare „Trotzdem“ durch Versuche einer Anpassung an die Ideale einer bestimmten Glaubenskultur zu verkleinern. Und da ist zum anderen die *radikale Entkernung des Freiheitsbegriffs*. Freiheit wird auf Freiheit von Sünde, Tod und Teufel reduziert, so dass sie kaum als Freiheit zum Führen eines selbstbestimmten Lebens in den Blick kommt. Fragwürdige Begriffe von Freiheit und Liebe werden obendrein als Belohnung für den Abschied vom eigenen Menschsein kommuniziert: für die Entzweiung mit sich selbst, für das Abschwören von der Selbstliebe und das Ignorieren eigenen Wollens.

Für ein positives Lebensgefühl ist es hingegen von großer Bedeutung, ob Freiheit und Liebe als etwas erfahren werden, wodurch das Leben an Weite und Tiefe gewinnt. Ohne Freiheit erleben wir unser Leben als eng und bedrückend, ohne Liebe als flach und banal. Deshalb sind Menschen bei der Vorbereitung eines Gottesdienstes als autonome Subjekte vorzusehen, die sich an eigene Gründe binden wollen und müssen, und die der Erfahrung des Gewähren- und Empfangenkönnens von Liebe bedürfen – ohne den Vorwurf hören zu

32 Alle Versuche, nachzuweisen, dass Glaubende gesünder sind und länger leben als Atheisten, sind gescheitert; Effekte, die den Zusammenhang von Religion und Gesundheit betreffen, lassen sich gleichwohl aufzeigen, aber es kommt eben ganz *auf die Art des Glaubens* an – und auf die Art des Atheismus. Vgl. Ronald Grossarth-Maticke: Formen der Religiosität und ihre Auswirkungen auf Gesundheit und Kreativität, in: WzM, 62. Jg., H. 4 (2010), 313–331.

33 Karl-Philipp Moritz: Anton Reiser. Ein psychologischer Roman [1785/1786], in: Heide Hollmer/Albert Meier (Hg.): Karl-Philipp Moritz: Werke in zwei Bänden, Bd. 1: Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde, Frankfurt/M. 1999.

34 So im Klappentext zu Tilmann Moser: Gottesvergiftung, Frankfurt/M. 1976. Zutreffend beschrieb Horst Krieger Mosers Erfahrung als „Entzweiung des Menschen mit sich selbst“ (Horst Krieger: Die Krankheit an Gott, in: Die Zeit Nr. 49, 1976, S. 12).

müssen, das eine nicht zu können und das andere nicht verdient zu haben. Dafür gibt es in der Kommunikation des Evangeliums spezifische Argumente und Ressourcen, wovon im Folgenden zu reden ist.

6. Glauben als Ressource eines guten Lebensgefühls und als Kategorie der Leidenschaft

Glaube gibt es nur als jemandes Glauben, nur als eine Haltung, in der sich jemand als Glaubender erfährt. Diese Haltung, also Glauben, fühlt sich immer irgendwie an. Was und wie Menschen glauben, hat eine Entsprechung in den Gefühlen, die dieser Glaube konstituiert, provoziert und verstärkt.

Wenn die Autoren der biblischen Texte von der Bedeutung des Glaubens reden, kommen sie dementsprechend auf die ihr Glauben begleitenden Emotionen zu sprechen, in denen sich die Lebendigkeit und Authentizität ihres Glaubens zu erweisen scheint: Glauben wird im Wieder-Aufkeimen des eigenen Erwartungsgefühls entdeckt, wird im Verantwortungsgefühl eines Menschen manifest und lässt ihn etwas Bestimmtes wollen und etwas anderes nicht. Glauben tritt als Gefühl der Hoffnung hervor und gewinnt im Gefühl der Entschlossenheit Gestalt, sich zu „riskieren“. Glauben äußert sich im Gefühl der Dankbarkeit und rückhaltloser Hingabe. Glauben steht also in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den Gefühlen, die das Tun und Lassen eines Menschen begleiten: sein Wünschen, Urteilen, Wollen und Handeln. Einen solchen Glauben *kann* man nicht auf eine Gewissheitskategorie reduzieren, er ist ebenso eine Kategorie der Leidenschaft.

Deshalb ist es irreführend, die Kommunikation des Evangeliums so zu inszenieren, dass der Eindruck entsteht, wahrer Glaube drücke sich gerade in der Diskontinuität zwischen durchgehaltenen dogmatischen Überzeugungen und dem faktischem Lebensgefühl eines Menschen aus. (Wobei man sich noch steigern und sich dem kreuzestheologischen Klischee anschließen kann, wonach ein möglichst *unangenehmes* Lebensgefühl eine willkommene Generalprobe für die Unerschütterlichkeit des Glaubens sei. Bei einem guten Lebensgefühl koste der Glaube ja nichts.) Was wir jedoch als Lebensgefühl erleben, ist, wie wir gesehen haben, nicht eine Wiener Melange von Sonnenscheinschein, Schmerzfreiheit und Walzer, sondern eine *Erfahrung der Stimmigkeit unseres Lebens*. Sie stellt sich ein, wenn wir einerseits spüren, dass das Leben, dass wir führen, *zu uns gehört*, weil es zum Beispiel unsere begründeten Überzeugungen widerspiegelt und Entscheidungen folgt, die wir tatsächlich für wünschenswert halten – was wir als Freiheit erleben. Die Erfahrung der Stimmigkeit ist andererseits ein Echo darauf, dass Wertschätzung und Zuwendung nicht als eingleisiger Transfer an die anderen angelegt sind, sondern eingebettet in eine Doppelspur, auf der Zuwendung gewährt *und* empfangen wird.

Ein Kriterium für die Beurteilung christlicher Glaubenskulturen – und für religiöse Praxis überhaupt – ist ihre Relevanz für die Aneignung eines guten Lebensgefühls in dem gerade beschriebenen Sinn, ihre Brauchbarkeit für das Ringen um Freiheit und für ein Leben in Beziehungen, in denen Menschen um ihrer selbst willen erwünscht sind und sich selbst als Liebende erfahren. Das Gebiet des Glaubens ist keine schwer zugängliche – und obendrein wenig verlockende – *terra extra*, etwas für religiös-musikalische Virtuosen, sondern eine Glaubenskultur, in der Menschen als Menschen zum Vorschein kommen und nichts anderes als Mensch zu sein brauchen.

Das setzt natürlich voraus, die Elemente, die landläufig zur „christlichen“ Praxis gerechnet werden, an den Stellen zu hinterfragen und reformulieren, an denen sie den Eindruck der Heilsbetriebswirtschaft verstärken, oder wo sie Menschen etwas abverlangen, was nicht Ausdruck ihres Menschseins sein kann. Dazu drei *Beispiele*:

(1.) Eines der wichtigsten Kulturgüter des Christentums, die kritische Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst unter der Prämisse seiner Annehmbarkeit – *Buße* genannt –, wird im liturgischen Abklappern von Mängellisten des Menschen moralisch derart verballhornt, als sei Buße ein Betätigungsfeld für besonders Ehrliche oder notorische Selbstzweifler, also Teil einer *Geständniskultur*. Buße ist aber eine *Erkenntniskultur*. In der Sprache des Neuen Testaments ist sie der unverzichtbare Meta-Verstand der Lebensführung, ein μετα-voῦς³⁵, den man braucht, um eine Innenperspektive einzunehmen und umdenken zu können, die eigenen Prioritäten zu hinterfragen, Gewöhnungseffekte der Unfreiheit zu entdecken, Reue zu empfinden und sich neu zu orientieren.

(2.) Das Lebensprinzip der *Nachfolge* gilt in der religiösen Praxis des Christentums als eine der schwierigsten Herausforderungen. Wer wollte das bestreiten? Es ist aber falsch, diese Schwierigkeit damit zu begründen, dass Nachfolge einen rücksichtslosen Umgang mit sich selbst auf Basis der Selbstvergessenheit erfordere, Selbstliebe als Argument nicht kenne, und auf der Doppelspur der Liebe nur die Hingabeseite lebe. Mit der religiös verbrämten Beanstandung jeglicher Form der Selbstliebe – ja, schon des Selbstbezugs des Einzelnen – gräbt man Menschen ihr natürliches „Grundwasser“ ab.³⁶ Die in den Evangelien propagierte Nachfolge ist jedoch immer derart, dass Menschen aus Unfreiheit heraus in die Mitte ihres

35 Der Begriff der μετάνοια (Buße) bezeichnet – philosophisch gesprochen – einen μεταvoῦς (Meta-Verstand) im Sinne eines radikalen Umdenkens und einer umfassenden Selbst- und Weltbildrevision.

36 Zu den Gebetsanliegen, die gern in einem Atemzug genannt werden, gehören stereotyp (und meist in einer vor schroffe Alternativen stellenden Sprache ausgedrückt) die Bitte um mehr Zuwendung zu Gott, mehr Aufmerksamkeit den anderen gegenüber und mehr Loslösung von sich selbst. Zur „Abholung aus der Situation“ schlägt das Evangelische Gottesdienstbuch zum Beispiel diese drastischen Worte vor: Wir sind „im Gewissen überführt [. . .] des hinhaltenden Widerstands gegen dich, der tötenden Gleichgültigkeit gegen unsere Mitmenschen und der unheilbaren Verlorenheit an uns selbst“ (Evangelisches Gottesdienstbuch, Berlin 2000, 498).

eigenen Lebens vordringen. Der Ernst der Idee der Nachfolge liegt darin, dass es Ernst wird mit dem Leben eines Menschen, dass er wirklich anfängt zu leben, dass er in seiner Gegenwart ankommt und sich in der Frage der Freiheit nicht korrumpieren lässt. In der Nachfolge stiehlt sich niemand aus einem Leben davon.

(3.) Zu den häufig missverständlich ins Spiel gebrachten Elementen der christlichen Glau-
benskultur gehört auch *das Spektrum expliziter Gebote und Richtlinien*, angefangen vom ers-
ten Gebot bis hin zu den Seligpreisungen der Bergpredigt. Tenor der Kommentierung: „So
klingt der Wille Gottes; aber weil wir Menschen sind, werden wir ihm kaum gerecht.“ Für die
Lebensdienlichkeit christlich-religiöser Praxis hängt viel davon ab, ob es gelingt, die anth-
ropologische Dimension des Lebenswissens der sie begründenden Tradition aufzudecken
und als menschengemäße Annäherungen an unser Dasein zu verstehen. „Ich bin der Herr,
Dein Gott. Du sollst keine Götter haben neben mir.“ Und warum? Weil andere Götter – wie
etwa der Tanz ums goldene Kalb gezeigt hat – den Menschen nicht Mensch sein lassen. Sie
rauben ihm seine Würde, sie lassen sich von ihm kultisch unterhalten. Sie lassen den Men-
schen „durch den Reifen springen“, aber sie dulden ihn nicht als Ebenbild. Sie unterwan-
dern seine Autonomie. Sie sehen im Menschen einen Konkurrenten. Durch seine Erfahrung
mit Freiheit und Liebe ist er eine echte Bedrohung für sie. . . *Deshalb* sollte der Mensch bes-
ser keine anderen Götter haben – als den, der ihn Mensch sein lässt. Ähnlich angelegt sind
die Seligpreisungen. Greifen wir eine heraus: „Selig sind, die reinen Herzens sind.“ Das ist
kein Appell im Sinne von „Bleibt ja sauber!“ Das „reine Herz“ ist in der Sprache der Bibel das
ungeteilte Herz, das sich nicht kompromittieren lässt, das dafür sorgt, dass sich ein Mensch
an sein Gewissen bindet und nicht auf etwas einlässt, was seinem Urteil widerspricht und
sich ungeteilt seinem Leben zuwenden kann.

Diese Fokussierungen haben konzeptionelle *Konsequenzen für die anthropologische Akzen-
tuierung der liturgischen Stücke des Gottesdienstes*: Vorbereitungsgebete und andere, der
Besinnung dienenden Elemente der Liturgie, evaluieren nicht den Erfolg bei der Erfüllung
fragwürdiger Qualitätsstandards engelsgleichen Menschentums, sondern tragen dazu bei,
unser Leben in den Koordinaten seiner Weite und Tiefe in den Blick zu bekommen – ein-
schließlich der Erfahrungen und Erwartungen, die uns tagaus, tagein bestimmen sollen.
Dazu gehört das Wahrnehmen zarter, noch im Kommen begriffener Wünsche ebenso wie
das Sich-Stellen-Können in unaufschiebbare Entscheidungen, die Klärung des eigenen Wil-
lens ebenso wie die Bejahung des eigenen Tuns und Lassens – oder eben ein Aufgeben des-
sen, was man bislang für unverzichtbar gehalten hat. Zum Lassen gehört – jenseits von je-
dem Aktionismus und aller Selbstreflexion – die Erfahrung der Gelassenheit. Etwas endlich
lassen zu können, gegebenenfalls auch Menschen zu lassen, selbst – wie Meister Eckhart
seinen Schülern nahelegte – Gott zu lassen (d. h. aus Glauben darauf verzichten zu können,

ihn zu manipulieren oder für sich gewinnen zu müssen), ist als Wirkung eines Gottesdienstes zu schätzen.

Indem die Theologie die religiöse Praxis des Christentums hinterfragt und begleitet, erweist sie sich – zusammen mit den anderen Wissenschaften – als eine *Hüterin des Menschseins des Menschen*. Die sich aus dieser Aufgabe ergebenden Herausforderungen sind bei weitem nicht die einzigen, die sich zeitgenössischer Theologie stellen. Sie entbinden auch nicht von der alten Frage, wie nahe wir mit welcher Theologie und Religion der *Wahrheit über den Menschen* kommen. In bestimmter Hinsicht ist aber auch die hier unternommene anthropologische Annäherung an die christliche Glaubenskultur ein substantieller Teil der Antwort auf diese Frage. Denn die Grundfunktion von Wahrheit ist – wenn man Etymologie dieses Begriffs folgt – ihr *wahrender* Charakter, sie *bewahrt* den Menschen, sie *wahrt* seine Würde, seine Freiheit. Was nicht zur Bewahrung des Menschseins des Menschen beiträgt, kann weder Teil der Wahrheit über ihn, noch Kriterium oder Leitmotiv religiöser Praxis sein.

Christliche Praxis in diesem Sinne zu begleiten, kann nicht an die Praktische Theologie delegiert werden, sondern ist eine an alle theologischen Disziplinen gerichtete Herausforderung. Deshalb lege ich den Studierenden und allen, die gerade mit einer Promotion oder einer anderen theologischen Arbeit befasst sind – und natürlich den Kolleginnen und Kollegen – mit Nachdruck ans Herz: Was immer der Gegenstand Ihrer Arbeit sein mag, lassen Sie auch die Frage zu, was Ihre Ergebnisse und Einsichten zur kritisch-konstruktiven Begleitung einer Glaubenskultur beitragen können, die Menschen – in den beschriebenen Sinn – mit einem guten Lebensgefühl Mensch sein lässt, d. h. auch nicht *mehr* und nichts *anderes* als Mensch. Die Menschwerdung des Menschen bzw. das Nur-Mensch-Sein-Wollen durch Religion ist ein zutiefst emanzipatorischer Akt. Eine religiöse Praxis, die den Menschen immer wieder neu als Menschen zum Vorschein kommen lässt – und *darin* als Gottes „Ebenbild“ und Gegenüber –, steht im Fluchtpunkt evangelischer Theologie. Die adäquate Art und Weise, sich auf diesen Fluchtpunkt zuzubewegen, ist die in diesem Vortrag von verschiedenen Seiten in den Blick genommene „Kommunikation des Evangeliums“. Ihre Voraussetzungen, Prinzipien und Konsequenzen mit den entsprechenden Reflexionsperspektiven in den Blick zu bekommen, ist und bleibt die Aufgabe zeitgenössischer Theologie.³⁷ Daran gemeinsam weiterzuarbeiten sollte uns auch in den kommenden Jahren vor allem gelegen sein.

37 Vgl. die entsprechende Strukturierung der Reflexionsfelder der Praktischen Theologie bei Wilfried Engemann: Praktische Theologie. Eine Einführung in Selbstverständnis, Struktur und Methodik der Praktischen Theologie, in: Wolfgang Marhold/Bernd Schröder (Hg.): Evangelische Theologie studieren. Eine Einführung, Münster²2007, 137–170.