

Wilhelm Gräß

DIE DEUTUNGSBEDÜRFTIGKEIT MENSCHLICHEN LEBENS UND DER CHRISTLICHE GLAUBE

Dietrich Korsch's Dogmatik nimmt ihren Ausgang von der »gelebten Religion«¹. Diese gilt es in der Sprache des christlichen Glaubens, in bündiger Form mit Luthers Kleinem Katechismus überliefert, ihrer selbst zu vergewissern und auf die Praxis des Lebens auszurichten. Des näheren meint dann die Rede von der »gelebten Religion« freilich eine keineswegs von vornherein in der Sprache des christlichen Glaubens sich vollziehende Lebensdeutung. Korsch's Vorstoß zu einer Form der Dogmatik, die deren Sätze nicht mehr aus den normativen Vorgaben der kirchlichen Lehrüberlieferung ableitet, sondern aus der Verständigung über die »gelebte Religion« gewinnt, resultiert vielmehr genau aus der Beobachtung, dass der »gelebten Religion« die traditionelle Sprache des christlichen Glaubens weithin unverständlich geworden ist.

Die Dogmatik muss ganz anders einsetzen, nicht mit der christlichen Lehre, sondern mit dem so oder so gelebten und sich in seinem Sinn erfahrenden Leben. Zunächst und vor allem gilt es zu zeigen, warum das menschliche Leben überhaupt in die religiöse Deutung drängt. Von der religiösen Deutungsbedürftigkeit ausgehend, wird sich, so Korsch's Erwartung, zeigen, dass die elementare Deutungsbedürftigkeit des Lebens in den Deutungsschreibungen, die der christliche Glaube macht, ihre Befriedigung finden kann. Der religiösen Deutungsbedürftigkeit, die in der Praxis und den Erfah-

¹ Vgl. auch zum Folgenden DIETRICH KORSCH, *Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung des menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen 2000, 1–22, § 1 und § 2. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf dieses Buch.

rungen des Lebens empfunden wird, korrespondiert schließlich die absolute Deutungsvorgabe des christlichen Glaubens.

So gut ich so weit folgen kann, die (ihre) Religion lebenden Menschen kommen mir dann doch nicht hinreichend als die Subjekte in den Blick, die nicht nur ihre Deutungsbedürftigkeit empfinden, sondern immer schon aktiv sich deutend zu den Grundtatbeständen ihres Lebens verhalten. Der Praxis der gelebten Religion schenkt Korsch's Dogmatik, wie ich meine, dann doch zu wenig Aufmerksamkeit. Korsch überspringt die Hermeneutik der gelebten Religion, vernachlässigt auch deren empirisch-soziologische Beschreibung, um möglichst ohne Verluste den Lebensdeutungsgehalt der traditionellen Glaubenssprache erneut freizulegen. So gut Letzteres gelingt, so sehr scheint mir die Wahrnehmung und Deutung der »gelebten Religion« selbst doch ergänzungsbedürftig.

Der Wahrnehmung und Deutung der »gelebten Religion« will ich mich daher im Folgenden ein wenig zuwenden. Dabei wird sich zeigen, dass im präziseren Ausgang von der gelebten Religion der christliche Glaube zu einem Lebensdeutungsangebot wird. Es ist jetzt darauf angewiesen, dass sich seine Lebensdienlichkeit in kommunikativen Akten erschließt.

Solche Kommunikation ist in der kirchlichen Predigt auf den Brennpunkt eingestellt.² Predigt und Dogmatik, oder, wie ich lieber sage, Glaubensrede und Glaubenslehre haben angesichts der konkret wahrgenommenen religiösen Deutungsbedürftigkeit menschlichen Lebens sowie der immer auch vorauszusetzenden religiösen Deutungskompetenz die religiöse Lebensdeutungskraft des christlichen Glaubens zu erschließen.

In Grundzügen skizzieren die folgenden Überlegungen insofern praktisch-theologische Weiterführungen der Anstöße, die Dietrich Korsch der Dogmatik gegeben hat. Sie zielen auf die Freilegung der korrelativen Verhältnisse zwischen den in der menschlichen Grundsituation aufbrechenden religiösen Deutungsfragen und dem religiösen Deutungspotenzial, das der christliche Glaube dem für religiöse Deutungsfragen sich öffnenden Menschen zuzuspielen vermag.³ Dabei zeigt sich zuletzt freilich wieder das Entscheidende, worin ich mich mit Dietrich Korsch in tiefer Übereinstimmung befinde, dass eine subjektivitätstheologisch ausgelegte evangelische Recht-

² Insofern hat Karl Barth recht, wenn er in der Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack sagt: »Die Aufgabe der Theologie ist eins mit der Aufgabe der Predigt.«, in: KARL BARTH, Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, Zollikon 1957, 10.

³ Vgl. dazu MARTIN KUMLEHN, Lebenszeichen der Religion, in: DIETRICH KORSCH/ LARS CHARBONNIER (Hrsg.), Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags, Göttingen 2008, 15-24. Die folgenden Überlegungen verdanken dem knappen, aber das Verfahren einer praktischen Glaubenslehre bzw. Dogmatik trefflich skizzierenden Aufsatz viel.

fertigungslehre das Zentrum der lebensdeutungspraktischen Glaubenslehre bilden muss.⁴

1. Die religiöse Deutungsbedürftigkeit des Lebens

Bereits Ernst Lange hat die »homiletische Situation« von der evangelischen Rechtfertigungslehre her in den Blick genommen. Die »homiletische Situation« wird für ihn eben dadurch zu derjenigen Situation, die zur Predigt herausfordert, weil sie die unter dem Gesetz stehende Situation ist, aus der der Mensch sich durch sich selbst nicht befreien kann. Sie macht ihn deshalb für die evangelische Rechtfertigungsbotschaft empfänglich – sofern es der Predigt nur gelingt, das Evangelium konkret in diese Situation als eine sie klärende und aus ihr herausführende Botschaft auszurichten. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium orientiert die Interpretation der Lebenswirklichkeit ebenso wie die des biblischen Textes. Sie versetzt die Predigtarbeit in eben diejenige Bewegung, die es macht, dass die evangelische Rechtfertigungsbotschaft als ein in die konkrete Lebenssituation treffendes und sie auf hilfreiche Weise klärendes Lebensdeutungsangebot verstanden und von den Hörenden möglicherweise in die Selbstdeutung übernommen werden kann. Die dogmatischen Deutungskategorien leiten zur Situationsinterpretation an.⁵

Die Wahrnehmung der homiletischen Situation verlangt die religionshermeneutisch gesteuerte Auslegungsbemühung. Dann erst rückt sie religiös relevante Erfahrungen und Phänomene, Fragen und Themen in den Blick und lässt auf deren Anschlüsse an die Textauslegung aufmerksam werden. Als religiös gedeutete homiletische Situation stellt sie immer eine durch die Predigenden hergestellte bzw. definierte Situation dar. Aber es darf nicht der Eindruck entstehen, als sei sie zum Zweck eines möglichst reibungslosen Textanschlusses konstruiert. Es sollte sich daher um Fragen und Themen handeln, die die Hörenden tatsächlich in der alltäglichen Wirklichkeit ihres Lebens angehen. Auch sollte nicht der Text auf eine vorgegebene Hörsituation angewendet werden, sondern in der religiösen Interpretation der Lebenssituation sollten diejenigen Erfahrungen und Phänomene, Fragen und Probleme gefunden werden, die sich mit dem vorgegebenen Predigttext bzw. der ihm abgewonnenen christlichen Botschaft aufnehmen, bearbeiten, kri-

⁴ Diese zu entfalten, damit haben Dietrich Korsch und ich vor nunmehr 30 Jahren gemeinsam begonnen. Vgl. WILHELM GRÄB/DIETRICH KORSCH, *Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre*, Neukirchen-Vluyn 1985.

⁵ ERNST LANGE, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, in: DERS. u. a. (Hrsg.), *Predigtstudien. Beiheft 1*, Stuttgart 1968, 45.

tisch diskutieren oder in eine andere religiöse Deutungsperspektive rücken lassen.

Der entscheidende Punkt aber ist: Nur wer die religiöse Deutungsbedürftigkeit des Lebens mit seiner Predigt evident zu machen versteht, wird dem Evangelium Gehör verschaffen können. Denn wir haben es mit Hörern und Hörerinnen zu tun, die selbst immer schon im deutenden Verhältnis zu sich und ihrem Leben stehen und insofern auch dem christlichen Deutungsangebot gegenüber Wählende sind. Auch dafür hat Ernst Lange bereits Beschreibungen gefunden, die immer noch aufschlussreich sind.⁶

Predigende müssen darauf sehen, welche Ausrichtung die religiöse Frage in den Lebenswelten und Weltsichten der Menschen annimmt, welche lebensgeschichtlichen oder gesellschaftlichen Krisen- und Umbruchserfahrungen sie dazu motivieren oder zumindest dafür empfänglich machen, dass religiöse Lebensfragen gestellt werden. Wenn »der Hörer« der Predigt sich so verhält, dass er »religiöse Sinnggebung wählt«, wie Ernst Lange bereits beobachtet hat,⁷ dann wird er kaum bereit sein, sich mit der Predigt auch dann in biblische Textwelten hineinzubegeben, wenn er deren religiöses Lebensdeutungspotenzial nicht zu erkennen vermag.

Damit dieses Potenzial erkennbar wird, muss die Predigt die gegenwärtige Wirklichkeit des Lebens mit ihren religiös offenen Stellen zu ihrem Thema machen und zeigen, welche andere Sicht auf diese Wirklichkeit sich vom biblischen Text her bzw. der sich in ihm konkretisierenden christlichen Botschaft eröffnet. Auf keinen Fall darf sie neben oder über der Wirklichkeit des Hörers eine andere, zweite Wirklichkeit aufbauen. Diese Gefahr droht, sofern mit dem biblischen Text der Anspruch verbunden wird, die »Gottesgeschichte« oder die »Heilswirklichkeit« zur Ausführung bringen zu können. Ernst Lange hatte völlig recht, als er konstatierte, dass es die zentrale Aufgabe der Predigt sei, mit dem Hörer über sein Leben zu reden.⁸ Über sein Leben vor Gott gilt es in der Predigt zu reden, wie Lange ergänzte, um jedoch zugleich zu betonen, dass dies der Wirklichkeit des Lebens nichts hinzufüge, auch mit der Rede von Gott jedenfalls nicht von einer anderen Wirklichkeit als der des gegenwärtigen Lebens die Rede sei. Wenn die Predigt mit den Hörenden über ihr Leben als einem Leben vor Gott ins Gespräch zu kommen versucht, meint diese Gotteswirklichkeit vielmehr die andere Sicht auf die Wirklichkeit, somit die religiöse Deutung dieser einen Wirklichkeit, die die Wirklichkeit unseres Lebens ist.

⁶ A.a.O., 12.

⁷ Ebd.

⁸ ERNST LANGE, *Zur Aufgabe christlicher Rede*, in: RÜDIGER SCHLOZ (Hrsg.), *Predigen als Beruf*, Stuttgart 1976, 52–67, hier: 58.

Die Hörenden dürfen insofern auch nicht zu Adressaten für die Applikation biblischer oder dogmatischer Wahrheitsbehauptungen gemacht werden. Die Hörenden sind vielmehr zugleich immer auch die Subjekte der Predigt. Das »Ereignis« der Predigt, d. h. die Predigt als kommunikativer Akt in der Vermittlung der christlichen Botschaft, findet am Ort der im Hören der Predigt sich religiös deutenden Subjektivität statt. Deshalb will eine gute Predigt nicht über biblische Offenbarungswahrheiten oder Textansprüche belehren, sondern Vertiefungen und Perspektivenverschiebung in der religiösen Selbstdeutung der Hörenden anregen.

Die Aufmerksamkeit auf die eigenen Lebenserfahrungen und damit der Vollzug der religiösen Selbstdeutung werden selbstverständlich auch von den Predigenden erwartet. Sie sollen ja so reden, dass aus ihrer eigenen religiösen Selbstdeutungsaktivität hervortritt, was sie sagen. Zugleich müssen sie ihre Subjektivität so zu verallgemeinern in der Lage sein, dass die Hörenden sich verstanden und durch das religiöse (Selbst-)Deutungsangebot angesprochen, angeregt und weitergebracht finden. Ausklammern dürfen die Predigenden die eigene Subjektivität und mit ihr die theologische Reflexion der eigenen Lebensumstände keinesfalls. Letztlich ist die je eigene Subjektivität der Ausgangspunkt wie der Zielpunkt für eine auf religiöse Lebensdeutung ausgehende Predigt.

2. Die religiöse Deutungskompetenz der Menschen

Glaubensrede und Glaubenslehre sind, sofern sie zur religiösen Lebensdeutung werden, immer Anstoß zur Selbstdeutung. Sie verlangen die Anerkennung der Menschen als Subjekte dieser Deutung. Hinzu kommt der Tatbestand, dass die Analyse der religiösen Gegenwartskultur von der »Selbstermächtigung des religiösen Subjekts« zur religiösen Lebensdeutung zu sprechen verlangt. Wir sehen uns zu der Annahme veranlasst, dass die Menschen sich auch selbst die Fähigkeit zumessen, die ihrer religiösen Deutungsbedürftigkeit korrespondierenden religiösen Deutungspotenziale sich zu erschließen, wo immer sie diese finden können.⁹

⁹ Vgl. CHRISTOPH BOCHINGER u. a., Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur (Religionswissenschaft heute 3), Stuttgart 2009. Die Autoren machen in dieser qualitativen empirischen Untersuchung, die entschieden für die Unterscheidung von Religiosität und Kirchlichkeit plädiert, vor allem den für die religiöse Gegenwartslage kennzeichnenden Typ des »spirituellen Wanderers« aus. Dabei versäumen sie es nicht, immer wieder darauf hinzuweisen, dass die »spirituellen Wanderer«, die auf der immer unabgeschlossenen (der Weg ist das Ziel!) Suche nach den für sie passenden religiösen Deutungsangeboten sind, weit in die kirchlichen und gemeindlichen Sphären eingedrungen sind. Da gerade sie die religiös besonders Interessierten sind, gehören sie auch zu denjenigen, die auf eine Predigt warten, die ihnen als gehaltvolle

Das zeigt eine gravierende Veränderung in den religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen an, vor allem, was deren Beziehung zu kirchlichen Traditionen, Lehren und Lebensformen betrifft. Sie besagt, dass die Menschen – dabei insbesondere die religiös Interessierten und Engagierten – ihre religiöse Identität nicht mehr durch Einfügung in kirchlich vorgegebene und vermittelte Glaubenslehren gewinnen, sondern dadurch, dass sie selbst eine solche entwickeln. Dabei können sie von den kirchlichen Symboltraditionen Gebrauch machen. Wenn sie es tun, tun sie es aber nicht mehr in Entsprechung zur theologisch reflektierten Systematik, sondern zum subjektiv als stimmig empfundenen. Glaubenseinstellungen, die als authentisch gelten können, verlangen Anerkennung, während kirchliche Rechtgläubigkeit kein anerkennungspflichtiges religiöses Wahrheitskriterium mehr darstellt. Dass die religiöse Lebensdeutung heute lediglich noch ein Deutungsangebot sein kann, resultiert daraus, dass die Hörenden selbst als die Subjekte ihrer Lebensdeutung anerkannt sein wollen, sie selbst darüber entscheiden wollen, ob und inwieweit sie die Deutung, die die Predigt entwickelt, für sich übernehmen können oder nicht.

Schon im Blick auf die religiöse Lage um 1900 legte sich freilich der Begriff von der »vagierenden Religiosität« (Nipperdey) nahe.¹⁰ Gemeint waren damit Phänomene neu- und pseudoreligiöser Bewegungen und Gemeinschaftsbildungen, deren religionskulturelle Signatur es war, dass sie nicht mehr von der verfassten Religion, nicht von den Kirchen, nicht durch Lehre und Theologie gesteuert wurden, sondern Bestandteil allgemeiner, dezentrierter und deregulierter gesellschaftlicher Kommunikation wurden. Ernst Troeltsch, der diese religionskulturellen Transformationen aufmerksam wahrnahm, hat auch bereits die Konsequenzen erkannt, die aus der kirchlichen Glaubenslehre wie dann auch der kirchlichen Glaubenspredigt entstehen. Eine Glaubenslehre, so Troeltsch, die der modernen religiösen Lage Rechnung trägt und für die Glaubenskommunikation brauchbar ist, muss ihre »frei gebildeten Glaubenssätze heraus aus dem heutigen christlichen Leben« entwickeln.¹¹ Diese

»Glaubenslehre [wird] zu einem bekenntnismäßigen Ausdruck der verschiedenen individuellen Aneignungen der protestantisch-religiösen Lebenssubstanz. Sie verliert gänzlich den Charakter einer allgemein gültigen Glau-

religiöse Rede religiöse Deutungsangebote macht, die sie sich möglicherweise aneignen können.

¹⁰ Vgl. THOMAS NIPPERDEY, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988.

¹¹ Vgl. ERNST TROELTSCH, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912* herausgegeben von GERTRUD VON LE FORT (Neudruck der Ausgabe München 1925. Mit einer Einleitung von JAKOB KLAPWIJK), Aalen 1981, 3.

bensgesetzgebung. Eben deshalb zeigt sie heute eine Fülle individueller Unterschiede und ist im Grunde immer nur eine Anleitung zur Erzeugung einer eigenen Glaubenseinsicht, die dann der Praxis zugrunde gelegt werden soll.«¹²

Der an Luhmanns Religionstheorie anschließende, sie aber auch der empirischen Religionsforschung öffnende Soziologe Armin Nassehi spricht in der Auswertung qualitativer Interviews, die im Rahmen des »Bertelsmann Religionsmonitors« durchgeführt wurden, von der Subjektivierung, Individualisierung und Kulturalisierung des Religiösen heute.¹³ Auffällig bleibt dabei auch für Nassehi, dass die Menschen bereit und in der Lage sind, religiös zu antworten, wenn sie auf die religiösen Fragen nach Sinn und Glück, Tod und Unsterblichkeit angesprochen werden. Nassehi schreibt den »postbürgerlichen« Individuen eine religionsproduktive Einstellung zu. Der Unterschied zum »bürgerlichen Zeitalter« bzw. der klassischen Moderne, so meint er, sei jedoch der, dass die Individuen sich mit ihren religiösen Sinndeutungen nicht mehr auf ein Allgemeines und Objektives, nicht mehr auf eine kirchlich tradierte und normierte Glaubenslehre beziehen, um davon ihren subjektiv-individuellen Glauben abzuheben und in Zustimmung oder Kritik zu profilieren. Sie arbeiten sich nicht mehr an vorgegebener Lehre und deren Wahrheitsanspruch ab, um auf diesem Wege zu einer freien Einsicht in die überlieferten Glaubensgehalte zu gelangen – Aufgaben, die Troeltsch der modernen, liberalen Dogmatik und Predigt gestellt hatte. Die Glaubensinhalte, die von den Kirchen, Religionen und Weltanschauungen vertreten werden, sind – sofern überhaupt bekannt – zu einem frei kombinierbaren Symbol-Material geworden. Sie werden nicht mehr wie vorgegeben angeeignet, sondern liefern Sprache und Vorstellungen, mit denen die sich souverän ihrer religiösen Deutungskompetenz bewussten und an keine Rechtgläubigkeitskriterien mehr gebundenen Subjekte sich gewissermaßen auf eigene Faust ihre religiösen Sinndeutungen entwickeln.

Konsistenzanforderungen, denen die kirchliche Glaubenslehre und -predigt immer noch entsprechen wollen, werden in der Lebenswelt kaum mehr empfunden. Was in religiöser Kommunikation stattdessen Gewicht zu haben scheint, ist die Anerkennung authentischer religiöser Selbstdeutung. Die religiöse Äußerung will als *authentische* anerkannt sein: »Ich glaube das so«,

¹² A.a.O., 4.

¹³ Vgl. ARMIN NASSEHI, Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 169–204.

»Ich sehe das so«, »Das ist meine Überzeugung.« Oder auch bei den Hochreligiösen: »Ich habe das so erfahren«, »Ich habe das erlebt.«

Gerade die in Nassehis Bertelsmann-Studie so genannten Hochreligiösen äußern sich oft kritisch zur Kirche, ihrer Verkündigung und ihrer Theologie. Sie sind diejenigen, die die Untersuchung von Christoph Bochinger die »spirituellen Wanderer« nennt, die religiösen Sinnsucher, die sich aus unterschiedlichen religiösen Symboltraditionen sowie aus der Lebenshilfe- und Ratgeberliteratur ihre religiösen Sinnkonstrukte zusammenbauen oder auch sich hochverbindlichen, sektenhaften religiösen Sondergruppen anschließen. Sie pochen auf ihre persönliche Gotteserfahrung und die Wende, die ihr Leben durch diese erfahren hat. Dabei kann es durchaus die Bibellektüre sein, auf die sie ihre Bekehrung zurückführen. Immer aber lebt ihre Präsentation der religiösen Erfahrung von der Berufung auf das eigene Erleben. Zu dessen religiöser Artikulation und Kommunikation können von den souverän ihre religiöse Sinnwelt ausbauenden Subjekten - aus systematisch-theologischer Sicht - völlig inkommensurable religiöse Vorstellungen aufgenommen und miteinander verbunden werden.

Eine Glaubenslehre bzw. -predigt, die die religiöse Deutungskompetenz der religiösen Subjekte anerkennt, hat nun jedoch die Chance, sich selbst als Explikation humaner Selbstdeutung zu vollziehen. Sie kann sich dazu durch Schleiermachers Leitsatz im § 15 der Glaubenslehre ermutigt wissen, wonach die Glaubenssätze, sei es in der Form der Glaubenslehre oder der der Glaubenspredigt, Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände sind.¹⁴ Schleiermachers Verständnis von Glaubenssätzen zielte bereits darauf, diese als Ausdruck je eigenen religiösen Erlebens aufzufassen. Sie leiten sich nicht von Traditionen oder Lehrgehalten ab, sondern kommen als symbolsprachliche Artikulationen der Selbstdeutung religiöser Erfahrung zu stehen. Zu eben dieser Selbstdeutung sind alle religiösen Subjekte prinzipiell fähig, so dass am Vorgang religiöser Kommunikation, wie ihn die Predigt darstellt, alle gleichermaßen beteiligt sein können. Nur unter dieser Voraussetzung einer Anerkennung der religiösen Selbstdeutungsaktivität der religiösen Subjekte konnte Schleiermacher das Predigtgeschehen schließlich als ein solches verstehen, in dem es zur »Circulation des religiösen Bewußtseins«¹⁵ kommt. Die biblischen Texte stellen dabei ebenso wie die Lehrinhalte

¹⁴ FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Aufgrund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von MARTIN REDEKER, Bd. 1, Berlin 1960, hier: GL § 15 Leitsatz.

¹⁵ Vgl. FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Aus Schleier-

der dogmatisch-kirchlichen Traditionen das symbolische Material für diese religiöse Selbstdeutungspraxis bereit. Was die biblische und dogmatische Überlieferung zur Deutung religiöser Selbstdeutungspraxis beitragen, inwieweit sie in der Lage sind, den religiösen Gehalt von Lebenserfahrungen allererst aufzuschließen, dann vor allem aber auch zu vertiefen, das muss sich in der religiösen Kommunikationspraxis zeigen. Die biblischen Texte und dogmatisch-theologischen Lehrbestimmungen sind in Schleiermachers Verständnis der religiösen Selbstdeutung der Menschen jedenfalls nicht mehr in normativer Absicht zugeordnet, sondern werden in ihrer Autonomie anerkannt. Bibel und Bekenntnis verhelfen zu einer tieferen Verständigung lebensweltlicher Selbstdeutung religiöser Erfahrung wie auch zur Explikation ihrer christlichen Bestimmtheit.

Statt von vorgefassten Glaubenssätzen, von Bibel und Dogma, auszugehen, kann die Glaubenslehre und -predigt sich ermutigt sehen - in Aufnahme und Fortführung ihres von Schleiermacher entwickelten Begriffs -, auf die lebensweltlichen Artikulationen menschlicher Gestimmtheiten und Gefühlserfahrungen zurückzugehen. Sie nimmt dann die religiösen Selbstdeutungen der Menschen auf, versucht sie in ihrer Religionshaltigkeit zu erschließen und in ihre christliche Bestimmtheit weiterzuführen. Achsenbegriffe der Dogmatik werden dann: Angst, Hoffnung, Glaube, Scham, Liebe, Dankbarkeit, Ehrfurcht, Glück, Sinn, Begeisterung, Demut, Spaß, Schmerz, Freude, Geborgenheit. Allen diesen Wörtern unserer Sprache ist gemeinsam, dass sie positiv wie negativ qualifizierte Gefühle ausdrücken, in denen zugleich immer auch religiöse Selbstdeutungen anklingen, die episodisch das Ganze der Existenz durchdringen können.

Die Auslegung der traditionellen Lehrbegriffe christlicher Dogmatik wie Schöpfung und Sünde, Versöhnung und Erlösung sind den eben genannten Achsenbegriffen, die in ihrer existenziell-religiösen Relevanz ins Auge springen, nachgängig zuzuordnen bzw. eben in ihrem religiösen Deutungspotenzial in Beziehung auf sie aufzuschließen. D. h. sie sind an Momente religiöser Selbstdeutung, die die Menschen im lebensweltlichen Selbst- und Weltumgang souverän entwickeln, anschlussfähig zu machen. Dabei zeigt sich, dass die oben genannten Gefühlsausdrücke, sofern sie zu Achsenbegriffen der Dogmatik werden, sich am Leitfadens einer die Rechtfertigungsbotschaft entfaltenden christlichen Glaubenslehre sowohl tiefer über sich selbst verständigen als eben auch der öffentlichen Kommunikation des christlichen Glaubens zugänglich machen lassen. Glaubenslehre und Glaubenspredigt präsentierten in verschiedenen Darstellungsformen die an der

kulturellen Programmatik des Christentums orientierten Deutungen gefühlbasierter humaner Selbstdeutungen.

3. Die religiöse Deutungskraft des christlichen Glaubens

Die christliche Rechtfertigungsbotschaft spricht die Menschen dort an, wo sie die religiöse Deutungsbedürftigkeit menschlichen Lebens am stärksten empfinden. Sie nimmt die Erfahrung auf, dass wir es überhaupt nicht in der eigenen Hand haben, ob unser Leben gelingt. Letztlich ist alles Gnade, schon dass wir überhaupt da sind und das Leben haben. Wer sich nur dessen bewusst wird, dass er sein Leben nicht sich selbst verdankt, schon gar nicht die Erfahrungen des Glücks und des Gelingens, der ist ansprechbar auf die Religion, auf einen Gott, an den er seinen Dank richten kann für das Geschenk des Daseins, ebenso seine Klage und Anklage im Leiden, in der Ungerechtigkeit, in den Erfahrungen des Absurden und Desaströsen. Es soll jetzt noch darum gehen, zu zeigen, dass sich die umfassende Deutungskraft des christlichen Glaubens von dessen Zentrum her, der Rechtfertigungsbotschaft, erschließt. In allen Grunderfahrungen des Lebens tritt dessen religiöse Deutungsbedürftigkeit hervor. In ihnen allen erweist sich aber auch die religiöse Deutungskraft des christlichen Rechtfertigungsglaubens.

Auf die religiöse Deutungsbedürftigkeit seines Lebens wird im Grund jeder aufmerksam, der nur einiger Selbstbeobachtung fähig ist. Denn sie ist auf das Engste damit verbunden, wie wir uns überhaupt unserer selbst bewusst sind. Zu den elementaren Tatsachen unseres Selbstbewusstseins gehört es, dass wir seiner auf kontingente Weise ansichtig werden. Wir finden uns gewissermaßen in unser Selbstbewusstsein eingesetzt. Es kommt in uns auf, ohne dass wir es bewusst hervorbringen. Wir könnten es auch gar nicht bewusst hervorbringen, selbst wenn wir dies wollten, denn um wollen zu können, dass wir unser selbst bewusst werden, müssen wir ja bereits unser selbst bewusst sein. Unser Selbstbewusstsein entsteht nicht aus Akten unserer Selbstreflexion, sondern es kommt mit dem Gefühl einer unmittelbaren Selbstvertrautheit immer dann in uns auf, wenn wir uns unseres Bezogenenseins auf andere und anderes bewusst werden. Denn dann erleben wir, dass wir selbst es sind, die sich des anderen und der anderen, somit einer Welt, zu der wir gehören, bewusst sind, dieses Weltbewusstsein aber nicht das unsrige wäre, wenn es von unserem Selbstbewusstsein nicht immer schon begleitet wäre. Kein Weltbewusstsein ohne Selbstbewusstsein, von dem aber zugleich gilt, dass es sich nicht vom Weltbewusstsein herkommen sieht, wiewohl es auch nicht ohne Weltbewusstsein vollzogen wird. Dennoch kommt es passiv in uns auf, fühlen wir uns in es eingesetzt, eine Erfahrung kontingenter Faktizität, die dann auch unser ganzes Weltverhältnis durch-

stimmt. Wir fühlen uns in eine Welt gehörig. Wir erleben, dass wir sie erkennen und gestalten können, und sind uns zugleich dessen bewusst, dass wir uns in diesem Grundverhältnis unseres bewussten Lebens, sobald wir uns seiner bewusst werden, immer schon vorfinden. Genau diese Passivität, in die uns die Konstitution unseres Selbst- und Weltbezuges versetzt, lässt in uns das Gefühl entstehen, das eigene Leben unter Bedingungen führen zu können, aber auch führen zu müssen, die als Ganze weder unserem Erkennen, noch unserem Handeln zugänglich sind. Dieses Gefühl, das uns unabweisbar begleitet, eben aller Bedingungen des eigenen Daseins nicht selbstmächtig zu sein, gleichwohl aber eine elementare Daseins- und Sinngewissheit zu empfinden, ist ein Gefühl, das in die religiöse Deutung drängt.

Das schließt keineswegs ein, dass diese Deutung auch vollzogen wird, schon gar nicht, dass dabei auf die geprägten religiösen Deutungstraditionen zurückgegriffen wird. Aber in diesen religiösen Deutungstraditionen, und nun im Auslegungszusammenhang des in der evangelischen Rechtfertigungsbotschaft zentrierten Auslegungszusammenhangs des christlichen Glaubens, sind die Deutungsangebote zu finden, die eine Verständigung über das Gefühl dieser elementaren Daseins- und Sinngewissheit möglich machen. Dass die Deutung dieses Gefühls gesucht wird, kann deshalb auch als Ausdruck gesteigerter Bewusstheit im Grundverhältnis unseres bewussten Leben angesehen werden. Nicht selten kommt es zu dieser gesteigerten Bewusstheit für die Voraussetzungen, denen wir unser bewusstes Leben verdanken, freilich erst dann, wenn die Selbstverständlichkeit ihres Gegebenseins zerbricht, somit in den Krisenerfahrungen des Lebens, an den Wendepunkten und Grenzmarkierungen der Lebensgeschichte. Dann also, so haben wir bereits dargelegt, wenn die religiöse Rede besonders gefragt ist.

Stärker als die Erfahrungen der Selbstvertrautheit und des Passungsverhältnisses zur Welt sind es die Erfahrungen der Differenz, der Selbstverlorenheit und der Weltfremdheit, die mit den Lebens- und Sinnfragen bedrängen. Allerdings, sie würden das nicht tun, wenn nicht doch dieses elementare Gefühl einer Selbstvertrautheit und Weltpassung immer schon in uns aufgekommen wäre. Denn woher sonst sollte uns als Verlust irritieren, womit wir noch gar keine Bekanntschaft haben machen können. Gleichwohl sind diese Differenzerfahrungen Erfahrungen des Negativen, der Selbstentfremdung und der Widrigkeit einer Welt, die die Erwartungen des Gelingens und des Glücks enttäuscht. Es sind die Erfahrungen, in denen Menschen das Gefühl haben, nicht mehr in diese Welt zu passen und dabei zugleich sich selbst zu verlieren, weil ihre Hoffnungen enttäuscht wurden, ihre Lebenspläne nicht aufgehen, der Lebenssinn sich ihnen entzieht. Auch die Negativität drängt in die religiöse Deutung.

Sie provoziert zumeist erst die Lebens- und Sinnfragen. Denn solange das Leben uns in seine Bewegung hineinzieht, solange das Gefühl der Selbstvertrautheit uns in allem unserem Handeln begleitet und uns die Welt gewissermaßen entgegenkommt, stellen sich die Lebens- und Sinnfragen zumeist nicht. Sie können unausdrücklich bleiben, solange der eigene Lebensgang als stimmig empfunden wird. Wenn uns jedoch dessen Brüchigkeit und Endlichkeit nicht nur bewusst wird, sondern ihre Härte zur Erfahrung wird, dann bedrängen die Warum-Fragen, dann wird nach einer auf Gott als transzendente Sinninstanz ausgreifenden Antwort verlangt.

Das ist so, eben weil sich mit Gott ursprünglich die Vorstellung des Grundes verbindet, der uns ins Passungsverhältnis zu uns selbst und zur Welt setzt. Wo wir uns mit den Erfahrungen des Negativen konfrontiert sehen, uns in den Erfahrungen des Verlustes und des Scheiterns, der Schuld und des Versagens selbst zu verlieren drohen und die Welt uns fremd und abweisend erscheint, dort bedrängt uns deshalb auch die Frage nach Gott. Oder aber es kommt zum performativen Ausdruck des Schmerzes, der empfunden wird, zu einer an Gott gerichteten Klage und Anklage. Auch dieser performative Ausdruck des religiösen Gefühls geht zusammen mit dem Vollzug seiner Deutung, sei es, dass in der Positivität des Grundverhältnisses der Dank an Gott zum Ausdruck kommt für die Gegebenheit des Lebens, sei es, dass in der Erfahrung des Negativen Menschen sich in Klage und Anklage, mit Flehen und Bitten an Gott wenden. Die reflexive Deutung steht dem performativen Ausdruck des religiösen Gefühls keineswegs entgegen. Das zu meinen, liefe vielmehr auf ein intellektuelles Missverständnis des religiösen Gefühls hinaus. Seine Eigentümlichkeit besteht vielmehr gerade darin, dass es dort, wo es aufkommt, sich auch äußert, leibhaft spürbar wird und die unwillkürlichen Möglichkeiten seiner Mitteilung ergreift.

Der performative Ausdruck des religiösen Gefühls und seine Deutung bauen aufeinander auf. Sie verweisen auf die subjektive Religion 1 und die objektive Religion 2, denn der performative Gefühlsausdruck entspricht dem Vollzug des religiösen Bewusstseins und dessen religiöse Deutung verlangt die Aufnahme und Aneignung der religiösen Deutungssprache. Die religiöse Rede ist, wo sie Menschen wirklich erreicht, die deutungssprachliche Vermittlung des zutiefst ambivalenten, ja oft gegenläufigen Ausdrucks religiösen Gefühlsbewusstseins.

Das religiöse Gefühlsbewusstsein geht schließlich aber auch noch darüber hinaus, der Ambivalenz von Positivität und Negativität im Grundverhältnis unseres bewussten Lebens Ausdruck zu geben. Auch die negativen Erfahrungen der Selbstverlorenheit und Weltdistanz zehren ja immer noch davon, dass sie als Verlust ursprünglicher Selbstvertrautheit und Weltpassung empfunden und erlitten werden. Der Negativität im Grundverhältnis unseres bewussten Lebens tritt deshalb zuletzt immer noch einmal deren

Negation entgegen. Das religiöse Gefühlsbewusstsein setzt der Negativität im Grundverhältnis ein trotziges Dennoch entgegen. Dann spüren wir die Kraft der Hoffnung, die uns nicht aufgeben lässt, den Lebensmut, der dafür sorgt, dass wir im tätigen, zielorientierten Lebensvollzug begriffen bleiben. Auch diese Negation der Negation, die in unserem religiösen Gefühlsbewusstsein vorgeht und der wir die widerständige Affirmation im positiv bestimmten Grundverhältnis unseres bewussten Lebens verdanken, drängt in die religiöse Deutung, freilich nicht ohne ihrerseits den performativen Ausdruck zu suchen. Die reflexive Deutung korrespondiert vielmehr dem religiösen Gefühl, das als Erneuerung des Lebensmutes und als Quelle der Hoffnung empfunden wird. Die religiöse Rede muss dann ebenfalls beidem entsprechen, der Performativität des religiösen Gefühls wie dessen reflexiver Verständigung über sich. Die religiöse Rede muss ihrerseits zum performativen Sprechakt werden, zur verheißungsvollen Zusage, zum ermutigenden Versprechen und zum aufrichtenden Trostwort. Darüber hinaus muss sie die Bilder der Hoffnung, die die objektive Religion 2 enthält, aufnehmen und zur Ausdeutung dessen gestalten, worauf die von ihr ausgehende Lebensermutigung sich richtet.

Die religiöse Rede kann dabei aber auch zurückgreifen auf den Reichtum der Heilsversprechen und unabgeholten Visionen gelingenden Lebens, die die biblischen Überlieferungen bereithalten. Wer hofft, gibt sich selbst und diese Welt nicht verloren, auch dann nicht, wenn offenkundig ist, dass wir am Ende unserer menschlichen Möglichkeiten angekommen sind. Alle Hoffnung ist religiös grundiert. Diese religiöse Grundierung der Hoffnung ausdrücklich zu machen und zugleich zu solcher Hoffnung zu motivieren, führt somit auf den dritten und letzten Aspekt in der Konzeption einer als Akt religiöser Lebensdeutung sich vollziehenden religiösen Rede.

Die christlich-religiöse Deutungskompetenz der Glaubenslehre und Glaubenspredigt erweist sich darin, dass sie alle drei Erfahrungsdimensionen – die der Einheit, der Differenz und der nach vorne offenen Ganzheit selbstbewussten menschlichen Lebens – aufnehmen und im Deutungshorizont des christlichen Glaubens zur Sprache bringen kann. Die Erfahrung der immer schon vorausgesetzten Einheit unseres Daseins finden wir symbolisch ausgedrückt im Glauben an Gott den Schöpfer. Die Erfahrung der Differenz und dessen, was zum Gelingen des Lebens fehlt, finden wir ausgedrückt im Glauben an den in Christus den Sünder rechtfertigenden Gott. Die Erfahrung der ausstehenden Ganzheit und damit dessen, was uns auf die Vollendung unseres Lebens und dieser Welt hoffen lässt, finden wir ausgedrückt im Glauben an den in uns Menschen präsenten, zu Glaube, Liebe und Hoffnung ermutigenden Gott. Diese universale, kraftvolle Präsenz Gottes im Menschen sowie, von ihm ausgehend, im Ganzen der von ihm (in der Reich-

Gottes-Perspektive) gestalteten Geschichts- und Kulturwirklichkeit expliziert die Dogmatik in der Lehre vom Heiligen Geist.

So trägt die Symbolsprache des christlichen Glaubens zur Deutung wie zur Initiierung der Grunderfahrungen menschlichen Lebens bei. Sie gegenwartsbezogen auszuarbeiten ist die Aufgabe der Glaubenslehre. Sie tut dies aber nicht im Sinn eines lehrgesetzlich verstandenen Dogmas, sondern im Aufbau orientierender Symbole für die Artikulation derjenigen Lebensdeutungsgehalte, die dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens entsprechen, die dieses deshalb auch hervorrufen und immer wieder neu bilden können.¹⁶

Dabei kommt freilich genau das Konzept von Dogmatik zur weiteren Ausführung, das durch Friedrich Schleiermacher ausgebildet und der neuzeitlichen Dogmatik, die durch ihn zur Glaubenslehre wurde, auf den Weg gegeben worden ist.¹⁷ Ihm entsprechend sind Glaubenssätze solche Sätze, die im Rekurs auf Bibel und Bekenntnis zur deutenden Erschließung religiöser Erfahrung führen.¹⁸ Die die Glaubenssätze systematisierende Glaubenslehre schreibt die religiöse Deutungskultur des Christentums in die je eigene Gegenwart hinein fort.

¹⁶ Vgl. zu dieser praktischen Ausrichtung der Dogmatik: WILHELM GRÄB, Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung, in: ZThK 85 (1988), 474–492.

¹⁷ Vgl. dazu ausführlich WILHELM GRÄB, Religion als humane Selbstdeutungskultur. Schleiermachers Konzeption einer modernen Glaubenslehre und Glaubenspredigt, in: WILHELM GRÄB/NOTGER SLENCZKA (Hrsg.), Universität – Theologie – Kirche. Deutungsangebote zum Verhältnis von Kultur und Religion im Gespräch mit Schleiermacher, Leipzig 2011, 241–256.

¹⁸ Friedrich Schleiermacher hat in seiner »Einleitung« in die Glaubenslehre das bis heute gültige Konzept einer so verstandenen »Dogmatik«, die vom christlichen Erfahrungsbewusstsein und nicht von biblischen Lehrsätzen und kirchlichen Bekenntnissen ausgeht, allerdings ohne mit diesen in Widerspruch zu geraten, sie vielmehr in einer erfahrungsbezogenen, existentialen Interpretation aufschließt, begründet. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Lehre der Kirche und die Symbolsprachen der gelebten Religion, in: ULRICH BARTH u. a. (Hrsg.), Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme, Akten der Schleiermacher-Troeltsch-Tillich-Tagung 2012 in Berlin, Berlin/Boston 2013, 137–154.