

RELIGION

ALS HUMANE SELBSTDEUTUNGSKULTUR

Schleiermachers Konzeption einer modernen Glaubenslehre
und Glaubenspredigt

Wilhelm Gräb

»Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt.«¹

In der Konsequenz dieses Leitsatzes wird dem religiösen Bewusstsein die Kompetenz zur Selbstdeutung religiöser Erfahrung zugeschrieben. Das humane Subjekt, dem die religiösen Gemütszustände auf selbstbewusste Weise zugehören, ist selbst dazu fähig, die Erlebnisse und Widerfahrnisse des Lebens in ihrem religiösen Gehalt aufzufassen. Diese Fähigkeit ist der religiöse Glaube. Der religiöse Glaube, der diese Deutungsleistung in Bezug auf die durch Christus vollbrachte Erlösung erbringt, ist dann der sich im Gegensatz von Sünde und Gnade auslegende christlich-religiöse Glaube.

Den christlich-religiösen Glauben als eine Selbstdeutungsleistung des Menschen zu begreifen, dafür hat Schleiermacher mit der anthropologischen Lokalisierung des Glaubens im Gefühl die gedanklichen Voraussetzungen geschaffen. Im Folgenden will ich diesem Gefühlsbegriff im Anschluss auch anhand Einsichten neuerer Gefühlsphilosophie näher nachgehen. Am Ende formuliere ich die Auffassung, dass Schleiermachers modernetaugliche Konzeption der Glaubenslehre wesentliche, weithin immer noch viel zu zaghaft nur aufgenommene Anregungen für eine religions- und kulturhermeneutisch verfahrenende Theologie enthält.

¹ F. 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 M. Redeker, Berlin 1960 (im Folgenden zlt. als Gl), Bd. 1, hier: Gl § 15 Leitsatz.

I DIE DEUTUNGSLEISTUNGEN DER RELIGIÖSEN GEFÜHLE

Schleiermacher hat die Glaubenssätze in seiner Glaubenslehre nicht auf andere Glaubenssätze zurückgeführt, sondern auf die »christlich-frommen Gemütszustände«. Die christlich-frommen Gemütszustände wiederum sind mit einem bestimmten religiösen Erleben verbundene Prägungen des religiösen Bewusstseins. Der Mensch, der das Subjekt religiösen Erlebens ist, ist dies aufgrund seines religiösen Gefühls. Es ist das Gefühl, das dem Individuum sein Selbst- und Weiterleben auf eine in die religiöse Deutung drängende Weise erschließt.

Wenn das Gefühl einen Lebensmoment ausfüllt, finden in ihm die sinnlich-leibliche Selbst- und Weiterfahrung mit ihrer reflexiven Bewusstheit zusammen. Auf dem Wege der leiblich-gestischen und sprachlichen Deutung und Artikulation dieses Gefühls kommt es sodann zu den kommunikativen Äußerungen des religiösen Erlebens. Diese Äußerungen bilden schließlich die Glaubenssätze, die wiederum unterschiedliche Formen annehmen, dichterische, rednerische, darstellend-belehrende.

Die darstellend-belehrende Form auszuarbeiten ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Glaubenslehre. Die poetische und rhetorische Form findet sich in der erbaulichen Rede und der kirchlichen Verkündigung. Dieser Unterschied in der Form der Glaubenssätze ist jedoch lediglich durch unterschiedliche Situationen und Kontexte der Glaubenskommunikation bedingt. Hinsichtlich des epistemischen Status besteht keine Differenz zwischen der religiösen Rede und der theologischen Dogmatik. Bei aller Differenz in der Darstellungsform, der Sache nach basieren die Sätze der Glaubenslehre genauso wie die der Predigt oder der erbaulichen Dichtung auf den »Auffassungen christlich-frommer Gemütszustände« bzw. auf den gefühlsbasierten Selbstdeutungen des religiösen Erlebens. Die Referenz der Glaubenssätze sind immer das sich selbst deutende religiöse Erleben bzw. die durch dieses Erleben generierten, sich szenisch und sprachlich artikulierenden Gestimmtheiten.

Schleiermacher konnte das gefühlsbasierte Erleben jedoch nur deshalb zum empirischen Rekursfundament für die Glaubenssätze machen, weil er den Gefühlen komplexe intentionale, repräsentative und evaluative Leistungen zugewiesen hat. Die Gefühle erschließen dem Erfahrungssubjekt die Welt in ihren subjektiv bedeutsamen Aspekten. Schleiermacher unterscheidet das Gefühl im Singular von den Gefühlen im Plural. Das Gefühl im Singular, das Schleiermacher dem unmittelbaren Selbstbewusstsein gleichsetzt, könnte man im Anschluss an die Terminologie heutiger Emotionsforschung

bzw. Gefühlsphilosophie auch eine mentale Disposition nennen.² Sie füllt, für sich gesehen, keinen Lebensmoment aus, sondern hat transzendentalen bzw. fundamental-anthropologischen Charakter. Das Gefühl als unmittelbares Selbstbewusstsein ist die Bedingung der Möglichkeit der evaluativen Selbsterfassung des Selbst- und Welterlebens. Im Gefühl bzw. vermöge seines emotional grundierten Selbst- und Weltumgangs erfährt das Subjekt eine bestimmte Tönung seines Selbst- und Weltbewusstseins. Eine Gestimmtheit legt sich gleichsam über das Selbst- und Weltverhältnis und bestimmt mit, wie sich dem Erfahrungssubjekt die Welt und sein eigenes Dasein in ihr zeigt. Die Welt und das eigene Dasein in ihr können somit vom Subjekt vermöge des Gefühls, d. h. einer Gestimmtheit bzw. »Prägung des menschlichen Geistes«³ in ihren subjektiven Relevanzen und Bedeutsamkeiten erschlossen werden.

Die Gefühle im Plural bzw. die verschiedenen Emotionen hingegen entstehen nach Schleiermacher dadurch, dass das transzendente Gefühl in der Verbindung mit dem sinnlich-leiblichen Selbst- und Weltzugang des Menschen bestimmte Lebensmomente qualifiziert. Episodische Gefühle sind mentale Zustände bzw. Emotionen. Sie erst repräsentieren sinnlich-leibliche Erfahrungen dergestalt im Erfahrungssubjekt, dass sich diesem zugleich ihre Bedeutsamkeit auf konkrete Weise erschließt. Emotionen haben einen reflexiv-deutenden Bezug auf bestimmte Erfahrungen. Sie werden durch bestimmte Erlebnisse und Widerfahrnisse ausgelöst und richten sich zugleich bewusst und wertend auf diese aus. Emotionen haben einen rationalen Gehalt und eine intentionale Struktur. Sie repräsentieren und evaluieren die sie auslösenden Erlebnisse und Widerfahrnisse im Bewusstsein.⁴

Das transzendente Gefühl wird als mentale Disposition selbst nicht gefühlt. Gefühlt werden die Gefühle, die Emotionen. Dennoch muss festgehalten werden, dass die Emotionen sich bei bzw. in dem erlebenden und handelnden Subjekt nur deshalb einstellen können, weil ihm aufgrund der mentalen Disposition des transzendental-anthropologischen Gefühls ein unmittelbares Selbstverhältnis strukturell zugehört. Die mentalen Zustände, die sich mit den vielen episodischen Emotionen einstellen, aktualisieren gewissermaßen die transzendental-anthropologische Disposition zur Ausbildung qualifizierter sinnlicher, kognitiver und voluntativer Selbstverhält-

² Vgl. R. Wollhelm, *Eine Philosophie der Gefühle*, München 2001, 15.

³ Ebd.

⁴ Vgl. dazu S. A. Döring, *Allgemeine Einleitung: Philosophie der Gefühle heute*, in: Dies. (Hg.), *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a. M. 2009, 12–68.

nisse. Im Unterschied zur Unmittelbarkeit des transzendentalen Gefühls implizieren die episodischen Gefühle damit die Reflexion, Deutung und Wertung der Erlebnisse und Widerfahrnisse des Subjekts. In seinen Emotionen ist ein Individuum sich nicht nur überhaupt seiner selbst unmittelbar bewusst, sondern immer eines bestimmten Soseins bzw. So-Geworden-Seins. Dem Selbst- und Weltverhältnis des Individuums schreibt sich gewissermaßen ein, was es erlebt und was ihm widerfährt, was es in den Erfahrungen des Lebens bewegt und belastet, erfreut und schmerzt, ängstigt und ermutigt.

Sobald Gefühle in einem Menschen stark genug aufkommen, sodass sie einen Lebensmoment ausfüllen, aktivieren diese Gefühle bzw. Emotionen komplexe Deutungsleistungen. In den »Reden« nennt Schleiermacher eine Fülle solcher episodischen Emotionen, die subjektiv-wertende Deutungen des Betroffenseins von Anschauungen des Universums zum Ausdruck bringen. Er erinnert an Ehrfurcht, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid und Reue.⁵ Er beschreibt diese Emotionen als die Gestimmtheiten, die das Welt- und Selbstverhältnis des Menschen auch religiös qualifizieren können. Und es ist ihm wichtig, zu betonen, dass diese qualifizierten, sich selbst deutenden Selbst- und Weltgestimmtheiten aus den Anschauungen des Universums unmittelbar hervorgehen. Dass sie explizit religiös gedeutet werden, hängt insofern keineswegs nur davon ab, dass diese subjektiven Gefühlsreaktionen eine Sprache finden, die sie auch als religiöse artikulierbar und kommunizierbar macht. Die religiöse Deutung und Artikulation der auf Anschauungen des Universums zurückgehenden Gefühlsreaktion kommen vielmehr als eine Leistung dieser Gefühle selbst zu Stande.

Diese Emotionen deuten die Welt religiös. Sie artikulieren die Religiosität bestimmter Selbst- und Welterfahrungen. In der 2. Auflage der Glaubenslehre nennt Schleiermacher als Beispiele für solche sich explizit religiös deutenden Emotionen das Bewegtsein von Freud und Leid.⁶ Wenn Menschen Freude empfinden oder Leid sie quält, dann bestimmen diese Gefühle sie ganz und gar. Sie sind von Freude erfüllt, wie man auch sagt, oder es drückt das Leid sie nieder. Je überschwänglicher die Freude ist, desto eher brechen diese Menschen in Jubel aus. Und je tiefer sie vom Leid betroffen sind, desto vernehmlicher schreien sie ihr Leid in Klage und Anklage heraus.

⁵ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsg. v. R. Otto, Göttingen ⁶1967, 85 f. (OP 106 ff.)

⁶ Gl § 3, Bd. 1, 17.

Gefühle dringen nach außen. Sind sie stark genug, so teilen sie sich auf geradezu unwillkürliche Weise mit, mimisch und gestisch zunächst, schließlich aber auch im Versuch, zu sagen, was der Grund der Freude und die Ursache des Schmerzes sind.

Obwohl diese reflexiven und sprachlichen Gefühlsäußerungen aus dem emotional grundierten Selbst- und Weltverhältnis der Menschen hervorgehen, stellen deren sprachliche Artikulationen immer nur prädikative Annäherungen an den performativen Gefühlsausdruck dar. Schleiermacher hat deshalb von den sprachlichen Gefühlsäußerungen die mimischen und gestischen unterschieden. Keineswegs jedoch hat er lediglich den sprachlichen Gefühlsäußerungen die Artikulation ihres reflexiv-religiösen Deutungsgehalts zugebilligt. Die Selbstauffassungen der frommen Gemütszustände sind nicht nur sprachlich und schon gar nicht nur im Anschluss an überlieferte religiöse Sprache möglich. In Aufnahme und Fortbildung der überlieferten religiösen Deutungssprache gewinnen sie lediglich in bestimmten religionskulturellen Zusammenhängen einen größeren Grad von Bestimmtheit und Verständlichkeit. Schleiermacher wollte nicht sagen, dass, um bei diesen Beispielen zu bleiben, Gefühle wie Freude und Leid generell als religiöse Gefühle kommuniziert werden. Ihm war wichtig, darauf hinzuweisen, dass sie »überall auf dem religiösen Gebiet bedeutende Momente«⁷ sind. Offensichtlich meinte er, dass die Erfahrungen von Freude und Leid Beispiele für Gefühle sind, die im kulturellen Kontext des Christentums auch als religiöse kommuniziert werden. Er macht damit zugleich darauf aufmerksam, dass die religiöse Dimension auch bei vielen anderen Gefühlen hervortreten könnte, wäre dem nur die kulturelle Programmatik in der Kommunikation über Religion günstig.

Entscheidend ist jedoch, zu sehen, dass die Bereitschaft von Menschen, ihre Erfahrungen religiös zu deuten, für Schleiermacher in einer spezifischen Qualität dieses Gefühlserlebens selbst gründet. Wenn ein Mensch von Freude erfüllt oder vom Leid niedergedrückt wird, so treten in diesen mentalen Zuständen schließlich Momente hervor, die die Erfahrungsobjekte selbst dahin drängen, ihnen einen religiösen Charakter zuzuschreiben.

Das liegt an der passiven Struktur des Erlebens von Freude und Schmerz. Solche Gefühle sind subjektive Reaktionen auf die »Einwirkungen des Universums«. Sie reflektieren unmittelbar die Welt als Widerfahrnis. Sie artikulieren Empfindungen, die durch ein ganzheitliches Betroffensein von Bewe-

⁷ Ebd.

gendem und Erschütterndem initiiert werden. Wer Freude oder Schmerz empfindet, ist sich unmittelbar zugleich dessen bewusst, dass er dieses Empfinden nicht selbst herbeigeführt hat. Es sind Emotionen, die passiv aufkommen, dabei aber das Selbst- und Weltverhältnis zur Gänze mit einer Gestimmtheit einfärben. Solche Gefühle, in denen dem Individuum die Welt und das eigene Dasein in ihr in ihrem Gegebensein zur Erfahrung kommen, werden somit diesem selbst als Gefühle bewusst, in denen eine schlechthinnige Abhängigkeit zur Erfahrung kommt. Man kann daher auch sagen: Das gefühlsbasierte, ganzheitliche Selbst- und Welterleben, in welchem dem Erlebnissubjekt die Welt als Widerfahrnis zum Bewusstsein kommt, versammelt sich im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit. Dieses ist und bleibt allerdings die Selbstdeutung eines Gefühls, eines emotional formatierten Selbst- und Weltverhältnisses. Darin liegt, dass dieses Gefühl zwar sich dessen selbst bewusst ist, ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit zu sein, es das Woher dieser Abhängigkeit aber nicht wissen und somit auch nicht benennen kann. Zum Gefühlserleben gehört vielmehr gerade, dass das Subjekt zwar um dieses sein Erleben weiß, ihm die Gründe von dessen Verursachung aber nicht durchsichtig sind. Wären sie das, so befände sich das Erfahrungssubjekt gar nicht mehr im Gefühlsmodus, sondern wäre zu kognitiven Erkenntnisoperationen übergegangen. Was den Gefühlen von Freude und Schmerz die Potenz gibt, vom Erfahrungssubjekt selbst religiös gedeutet zu werden, ist eben dies, dass es Gefühle sind, die die schlechthinnige Abhängigkeit auf vorprädikative, aber doch intentionale und präsentativ-evaluative Weise zu bewusstem Ausdruck bringen können.

Wenn Freude und Schmerz vom Subjekt religiös aufgefasst werden, geht dies jedenfalls auf ein spezifisches Erleben wie dann auch die darauf ausgerichteten, komplexen Deutungsleistungen des Gefühls selbst zurück. Wichtig ist es, den Widerfahrnischarakter des diesen Gefühlen zugrundeliegenden Erlebens im Blick zu behalten. Weil diese Gefühle passiv im Menschen aufkommen, erschließen sie ihm Dimensionen der Welt, über die er nicht verfügt.

Es werden freilich immer auch andere als religiöse Deutungen des Erlebens der Vorausgesetztheit des eigenen Daseins in der gesellschaftlichen Kommunikation vorkommen. Damit rechnet Schleiermacher, auch wenn er selbst der begründeten Meinung war, dass nur die religiöse, auf einen transzendenten Daseinsgrund ausgreifende Deutung der Erfahrung des Sich-Gegebenseins des Lebens die dieser menschlichen Grunderfahrung angemessene ist. Wie Schleiermacher in seiner Hermeneutik hervorhebt, ist es ja nicht das angemessene Verstehen einer Sache, sondern das Missverstehen,

das sich von selbst ergibt.⁸ Es kann also auch das gefühlbasierte Erleben der Welt als Widerfahrnis sich selbst missverstehen. Das Subjekt, das in seinen freien Handlungen sein Einbezogensein in eine alles bedingende Realität erlebt, deutet dieses Erleben nach Schleiermachers Auffassung nur dann angemessen, wenn es sich als Erfahrung der schlechthinnigen Abhängigkeit von einer absoluten, seinem Handeln entzogenen, sein Handeln ebenso aber auch ermöglichenden transzendenten Wirklichkeit deutet.

2 DIE GEFÜHLSBASIS RELIGIÖSER SYMBOLSPRACHEN

Erst durch die religiöse Deutung wird das Abhängigkeitsgefühl als Erfahrung absoluter Abhängigkeit bewusst. Das Gefühl absoluter, auch noch das freie Handeln bedingender Abhängigkeit, so sagt Schleiermacher, kommt dem Bewusstsein eines Mit-Gott-in-Beziehung-Seins gleich.⁹ Dabei ist wiederum wichtig zu sehen, dass Schleiermacher in der zweiten Auflage der Glaubenslehre gerade nicht von einem Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott spricht. Er insistiert darauf, dass Gott nicht als gegenständliche Referenz in der schlechthinnigen Abhängigkeitserfahrung verstanden werden darf. Gott ist kein erfahrbares Gegenüber des Menschen, von dem er dann absolut abhängig wäre. Gott ist vielmehr dasjenige Wort unserer Sprache, mit dem wir im Kontext unserer christlich-religiösen Deutungskultur das »Woher« unseres Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit deuten.¹⁰ Diese religiöse Deutung bleibt jedoch dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit eben nicht bloß äußerlich. Sie ist keineswegs beliebig. Wir finden vielmehr im Glauben an Gott unser Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit am besten ausgedrückt.

Glaubensaussagen müssen immer auf ein entsprechendes Gefühlsbewusstsein sich zurückführen lassen. Daraus erwachsen dann sowohl der wissenschaftlichen Glaubenslehre wie auch der kirchlichen Predigt die ent-

⁸ F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, herausgegeben und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt a. Main 1977, 92.

⁹ GI § 4 Leitsatz, Bd. 1, 23.

¹⁰ »Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Satze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist.« (GI § 4, Bd. 1, 28 f.)

scheidenden Aufgaben. Beide sind sie zur ebenso erlebnisbezogenen wie sprachlich ansprechenden Artikulation des christlichen Glaubens immer wieder neu herausgefordert. Durch die kirchliche Glaubenslehre und ebenso die kirchliche Glaubenspredigt sollten die Menschen der je eigenen Gegenwart verstehen können, dass und inwiefern die Rede von Schöpfung und Sünde, Versöhnung und Erlösung eine religiöse Selbstdeutungsprogrammatischer eröffnet, mit der ein jeder und eine jede zum christlichen Verständnis der Grunderfahrungen seiner und ihrer Existenz kommen kann. Glaubenslehre und Glaubenspredigt bieten sprachliche Angebote zur Deutung des je eigenen und von der evangelischen Kirche aufgestellten Selbst- und Weiterlebens. Diese sind von der Art, dass ein jeder und eine jede in der christlichen Gemeinde sich mit den Selbstdeutungen seines/ihrer Daseins in sie einklinken kann.

Glaubenslehre und Glaubenspredigt verlangen nach Schleiermacher allerdings dann auch den Einbezug des religiösen Deutungshandelns in geprägte religiöse Deutungstraditionen, im Falle christlicher Glaubenskommunikation den Einbezug in die sprachlich vermittelte Deutungstradition des christlichen Glaubens. Diese religiöse Deutungstradition hat wie die einer jeden Religion eine bestimmte Programmatik religiöser Selbstdeutung ausgearbeitet. Schleiermacher beschreibt sie durch den Gegensatz von Sünde und Gnade, Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungserfahrung. Diese Beschreibung ist die Ausführung der christentumskulturellen Programmatik gefühlsbasierter Selbstdeutung menschlicher Lebenserfahrung und Lebenspraxis.

In der religionskulturellen Situation unserer Gegenwart gewinnt Schleiermachers Unterscheidung zwischen dem gefühlsbasierten Erleben der Menschen und den semantischen Spielräumen, die ihnen die christentumskulturelle, kirchliche Selbstdeutungskultur eröffnet, zusätzliches Gewicht. Der auf der reflexiv-expressiven Kraft des Gefühls basierende Glaube drängt zwar immer in die symbolische Deutung – aber eben keineswegs in die der traditionellen Glaubenssprache und deren semantische Gehalte. Fasst man jedoch die Grundbegriffe von Schöpfung und Sünde, Versöhnung und Erlösung als Einweisung in die Struktur der christentumskulturellen Deutungsprogrammatischer, dann formulieren diese dogmatischen Grundbegriffe auch gar nicht die Inhalte. Sie beschreiben vielmehr die konzeptionelle Anlage der symbolischen Expression religiösen Erlebens, sofern sie als christliche soll gelten können. Wo das christlich-religiöse Bewusstsein sich ausspricht, kann es sich deshalb an der christentumskulturellen Deutungsprogrammatischer orientieren, etwa indem es den Gegensatz von Sünde und Gnade in die Selbst-

deutung aufnimmt, aber gleichwohl dies in einer Sprache tun, die von der traditionellen Semantik abweicht.

Wichtig sind diesbezüglich auch die Aufstellungen, die Schleiermacher in der Philosophischen Ethik zur Vernunfttätigkeit des Symbolisierens macht.¹¹ Glaubenssätze, die in der Glaubenslehre als Selbstauffassungen der christlich-frommen Gemütszustände qualifiziert werden, gehen in der Philosophischen Ethik auf die Vernunfttätigkeit des »individuellen Symbolisierens« zurück.¹² Das individuelle Symbolisieren ist die bezeichnende Tätigkeit des Gefühls. Es erbringt die Deutung innerer mentaler Zustände, indem es diese mit leiblich-gestischen und geistig-sprachlichen Zeichen äußert. Die Äußerung des individuellen religiösen Gefühlsbewusstseins verbindet sich allein dadurch, dass sie in kommunikativen Zeichen erfolgt, mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung. Das individuelle Symbolisieren, die bezeichnende Tätigkeit des Gefühlsbewusstseins, hat immer Anteil am »allgemeinen Symbolisieren«, dieser die objektiven Wissensgehalte bezeichnenden sprachlichen Tätigkeit der humanen Vernunft. Im Blick auf die Glaubenskommunikation bedeutet dies aber, dass die Artikulation individueller Glaubensgewissheit nicht nur durch Symboltraditionen vermittelt ist, sondern selbst auch symbolbildend tätig wird, sie neue Symboltraditionen begründen und überkommene Symbolsprachen umformen kann.

3 DIE RELIGIONSHERMENEUTISCHE SENSIBILITÄT VON GLAUBENSLEHRE UND GLAUBENSPREDIGT

Glaubenslehre und Glaubenspredigt haben dafür zu sorgen, dass der individuelle Glaubensausdruck seine öffentliche und allgemeine Geltung behauptet, also weder als »Privatbekenntnis« noch als eine bloß subjektive Überzeugung missverstanden werden kann.¹³ Zu diesem Zweck müssen sie die Übereinstimmung des individuellen Glaubensausdrucks, den sie möglichst zu entwickeln haben, mit den biblischen Schriften und kirchlichen Bekenntnisüberlieferungen darlegen. Dennoch bleibt es dabei: Die Dogmatik formuliert »Glaubenssätze«, die kein Glaubenswissen beinhalten, sondern als Aus-

¹¹ F. Schleiermacher, Entwürfe zu einem System der Sittenlehre. Nach Handschriften Schleiermachers neu herausgegeben und eingeleitet von O. Braun (Neudruck der 2. Auflage Leipzig 1927), Aalen 1967, hier Güterlehre, Letzte Bearbeitung, 570–605.

¹² Ebd., 589.

¹³ Gl §19, Bd. 1, 121.

druck des religiösen Gefühls der frommen Individuen, somit dann auch ihrer ebenso individuellen wie mit der religiösen Gemeinschaft, also kirchlich vernetzten Glaubensüberzeugungen sollten verstanden werden können.

Dazu müssen die wissenschaftliche Glaubenslehre und die kirchliche Glaubenspredigt eine doppelte hermeneutische Ausrichtung gewinnen. Sie sollten die basalen, lebensweltlichen Artikulationen des religiösen Bewusstseins, bzw. die sprachlichen Ausdrücke, die sich als Selbstdeutungen gegenwärtigen christlich-religiösen Erlebens deuten lassen, zu verstehen versuchen. Sie sollten ebenso die kirchlichen Text- und Symboltraditionen immer wieder neu in eine Korrespondenz zu den Äußerungen des gegenwärtigen religiösen Bewusstseins bringen, bzw. prüfen, ob sie sich immer noch als Ausdruck gegenwärtiger Selbstdeutungen des religiösen Bewusstseins deuten lassen. Das verlangt eine hermeneutische Bewegung in zwei Richtungen, die sich aber nicht symmetrisch zueinander verhalten. Die kirchlichen Text- und Symboltraditionen gehen schließlich ursprünglich immer selbst auf ein religiöses Erleben und dessen Selbstdeutung in der symbolbildenden Tätigkeit des religiösen Bewusstseins zurück. Jede Auslegung symbolischer Überlieferungen, wie sie die wissenschaftliche Glaubenslehre vornimmt und sie auch von der kirchlichen Predigt gefordert ist, stellt insofern immer eine Deutung von Deutungen dar. Sie liefert an der christlichen Deutungsprogrammatisierung strukturell orientierte Deutungen von gefühlsbasierten Selbstdeutungen des religiösen Erlebens.

Schon Ernst Troeltsch war allerdings der Meinung, dass es in den modern-gesellschaftlichen Verhältnissen immer schwieriger wird, ein allgemein verbindliches Passungsverhältnis zwischen der kirchlichen Lehre und den lebensweltlichen Artikulationen religiöser Selbstdeutungen herzustellen. Diese Problematik hat sich inzwischen enorm verschärft.

Glaubenslehre und -predigt müssen heute höchst verschiedene und vielfältige Manifestationen religiöser Phänomene und Kommunikationen berücksichtigen. Sie müssen zur Kenntnis nehmen, dass es *den* Glauben, *die* Frömmigkeit, *das* christliche Leben nicht gibt, es sei denn man hält die normativen Ansprüche traditionsorientierter und sich als biblisch ausgebender Kirchenlehre und -predigt bereits für deren Akzeptanz und Aneignung in der kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit. Glaubenslehre und -predigt versuchen deshalb, wenn sie Schleiermachers Programmatisierung folgen, die gelebte Religion in der Vielfalt ihrer individuellen Selbstdeutungen und ihrer lebensweltlich-kulturellen Artikulationsformen zu erfassen. Sie sehen insofern auch in der empirisch abgestützten religionshermeneutischen Arbeit eine eigenständige Aufgabe von Dogmatik und Homiletik.

Aufzunehmen in die Glaubenslehre und -predigt ist heute vor allem der religionssoziologisch signifikante Tatbestand, dass der christliche Glaube bezüglich der SinnEinstellungen und Lebensformen, die er impliziert bzw. in denen er konkret gelebt wird, zu einer kirchlich kaum noch eingebundenen und vermittelten Angelegenheit der Individuen und ihrer vielfältigen sozio-kulturellen Assoziationen geworden ist. Der Anschluss an die kirchlichen Überlieferungen des Glaubens und an die kirchlichen Lebensformen findet dabei meist nicht mehr statt und wenn doch, fällt er sehr unterschiedlich aus. Das für die Großkirchen kennzeichnende Beteiligungsverhalten ihrer Mitglieder, wonach diese ihre kirchliche Bindung am ehesten an den großen Stationen des Jahres- und Lebenszyklus aktualisieren, dürfte ebenso zu den Merkmalen heute gelebter Frömmigkeit zu zählen sein. Die gelebte Religion hat sich überhaupt in einer Weise individualisiert und pluralisiert, dass sich in der Kultur der Lebenswelt vielfältige Formen einer Patchwork-Religiosität ausbilden. Diese sind weit aus dem kirchlichen Raum, der kirchlichen Symbol- und Ritualpraxis, hinausgetrieben, an Bibel und kirchliches Bekenntnis kaum noch angeschlossen, aber dennoch, selbst in der Aufnahme anderer religiöser Symboltraditionen doch auch wieder christlich imprägniert.

Schon im Blick auf die religiöse Lage um 1900 legt sich der Begriff von der »vagierenden Religiosität« (Nipperdey) nahe. Gemeinsam war allen diesen Phänomenen neu- und pseudoreligiöser Bewegungen und Gemeinschaftsbildungen, dass sie nicht von verfassten Religionen, nicht von den Kirchen, nicht durch Organisationen, nicht durch Lehre und Theologie gesteuert werden, sondern Bestandteil allgemeiner, dezentrierter und deregulierter gesellschaftlicher Kommunikation wurden. Bezogen auf eben diese Diagnose der religiösen Lage bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts war Ernst Troeltsch der Meinung, dass eine Glaubenslehre in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre nicht mehr möglich ist, bzw. für die Glaubenskommunikation belanglos werden muss. 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.¹⁴ Diese »Glaubenslehre [wird] zu einem bekenntnismäßigen Ausdruck der verschiedenen individuellen Aneignungen der protestantisch-religiösen Lebenssubstanz. Sie verliert gänzlich den Charakter einer allgemein gültigen Glaubensgesetzgebung. Eben deshalb

¹⁴ Vgl. E. Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912 herausgegeben von G. von le Fort (Neudruck der Ausgabe München 1925. Mit einer Einleitung von J. Klapwijk), Aalen 1981, 3.

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.«¹⁵

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.¹⁶ Auffällig bleibt es jedoch auch für Nassehi, dass die Menschen bereit und in der Lage sind, wenn sie auf die religiösen Fragen nach Sinn und Glück, Tod und Unsterblichkeit angesprochen werden, religiös zu antworten. Nassehi schreibt den »postbürgerlichen« Individuen eine religionsproduktive Einstellung zu. Der Unterschied zum »bürgerlichen Zeitalter« bzw. der klassischen Moderne, so meint er, sei lediglich 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 oder Nicht-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 dem man sich dann gewissermaßen auf eigene Faust zu den im Leben aufbrechenden Sinnfragen verhält.

Konsistenzanforderungen, denen Dogmatik 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 Selbstproduktion. Die religiöse Äußerung will als *authentische* anerkannt sein: »Ich glaube das so.« »Ich sehe das so.« »Das ist meine Überzeugung.« Oder auch bei den Hochreligiösen: »Ich habe das so erfahren.« »Ich habe das erlebt.«

¹⁵ Ebd., 4.

¹⁶ Vgl. A. Nassehi, Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 169–204.

Gerade die in Nassehis Bertelsmann-Studie sog. Hochreligiösen äußern sich oft kritisch zur Kirche, ihrer Verkündigung und ihrer Theologie. Sie bemängeln, dass sie die Trinitätslehre nicht verstehen, dass sie die Predigten nicht ansprechen usw. Dagegen setzen sie 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. Dennoch lebt auch ihre Präsentation der religiösen Erfahrung von der Berufung auf das eigene Erleben. Zu dessen religiöser Artikulation und Kommunikation können auch von den Hochreligiösen völlig inkommensurable religiöse Vorstellungen aufgenommen und miteinander verbunden werden.

4 DIE BLEIBENDE HERAUSFORDERUNG EINER RELIGIONSHERMENEUTISCH KONZIPIERTEN GLAUBENSLEHRE UND GLAUBENSPREDIGT

Was wären die Konsequenzen für Glaubenslehre und -predigt, wenn denn stimmt, dass sie als Explikationen humaner Selbstdeutung müssen verstanden werden können? Ich meine, wir sollten erneut an Schleiermachers Leitsatz in § 15 der Glaubenslehre anschließen, wonach die Glaubenssätze, sei es in der Form der Glaubenslehre oder der der Glaubenspredigt, Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände sind. Denn dann würden die Glaubenslehre und die sie in anderer Form ausführende Glaubenspredigt ihre Sätze als Artikulationen der Selbstdeutung religiöser Erfahrung zur Ausführung bringen. Die biblischen Überlieferungen kämen ebenso wie die Lehrinhalte der dogmatisch-kirchlichen Traditionen als die hermeneutischen Zugänge zu dieser religiösen Selbstdeutungspraxis zu stehen. 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 würden der religiösen Selbstdeutung der Menschen jedenfalls nicht mehr in normativer Absicht zugeordnet. Sie würden vielmehr zu einer tieferen Verständigung lebensweltlicher Selbstdeutung religiöser Erfahrung wie auch zur Explikation ihrer christlichen Bestimmtheit führen. Deren Deutungspotential wäre für die zu deutende Selbstdeutung religiöser Erfahrung fruchtbar zu machen.

Statt von vorgefassten Glaubenssätzen, von Bibel oder Dogma, auszugehen, versuchen Glaubenslehre und -predigt - in Aufnahme und Fortführung

ihres von Schleiermacher entwickelten Begriffs -, auf die lebensweltlichen Artikulationen menschlicher Gestimmtheiten und Gefühlserfahrungen zurückzugehen. Sie beschreiben die religiösen Selbstdeutungen der Menschen und versuchen sie in ihrer Religionshaltigkeit und christlichen Bestimmtheit aufzuschließen. Grundbegriffe einer solchen, immer auch empirisch vorgehenden, religionshermeneutischen Glaubenslehre und -predigt sind 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 Selbstdeutungen anklingen, die episodisch das Ganze der Existenz durchdringen können.

Die Auslegung der traditionellen Lehrbegriffe christlicher Dogmatik wie Schöpfung und Sünde, Versöhnung und Erlösung wären diesen religionshermeneutischen Versuchen nachgängig zugeordnet. In ihrer Entfaltung ginge es darum, die Momente religiöser Selbstdeutung implizierenden Gefühlsausdrücke, die die Menschen im lebensweltlichen Selbst- und Weltumgang gebrauchen, an die kulturelle Programmatik und traditionelle Systematik der Selbstdeutung des christlichen Glaubens anschlussfähig zu machen. Es dürfte sich zeigen, dass die lebensweltlich codierten, Momente einer religiösen Selbstdeutung implizierenden, Gefühlsausdrücke sich damit sowohl tiefer über sich selbst verständigen wie 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 von gefühlsbasierten humanen Selbstdeutungen.