

Wilfried Engemann (Hg.)

Menschsein und Religion

Anthropologische Probleme und Perspektiven
der religiösen Praxis des Christentums

Vienna University Press



V&R

V&R Academic

Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft /
Vienna Forum for Theology and the Study of Religions

Band 11

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
von Karl Baier und Christian Danz

Die Bände des Wiener Forums für Theologie und Religions-
wissenschaft sind peer-reviewed.

Wilfried Engemann (Hg.)

Menschsein und Religion

Anthropologische Probleme und Perspektiven der
religiösen Praxis des Christentums

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-0718

ISBN 978-3-8471-0522-0

ISBN 978-3-8470-0522-3 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-0522-7 (V&R eLibrary)

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: © Susan Gildersleeve

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, 96158 Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort / Preface	7
-----------------------------	---

Teil I: Vorträge / Lectures

Wilfried Engemann

1. Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis – Coming to the fore as a human being. Anthropological implications of religious practice	17
--	----

Joachim Bauer

2. Die Entdeckung des „Social Brain“. Der Mensch aus neurobiologischer Sicht – The discovery of the “Social Brain”. Human beings from a neurobiological perspective	43
---	----

Wilhelm Gräb

3. Religion, eine Angelegenheit des Menschen (Spalding 1798) – Religion, a Matter for Humans (Spalding 1798)	49
--	----

Ronald Grossarth-Maticek

4. Wahrnehmung der eigenen Gottesbeziehung und Gesundheit. Ergebnisse aus den Heidelberger prospektiven Interventionsstudien – Perception of one’s own relationship with God and health. Findings of the Heidelberg prospective studies	65
---	----

Gunnar Kristjánsson

5. Religiöse Wahrnehmung und Naturerfahrung. Anmerkungen zur lutherischen Glaubenskultur in Island – Religious perception and the experience of nature. Annotations to the Lutheran culture of belief in Iceland	87
--	----

Bent Flemming Nielsen	
6. Körpervergessenheit? Eine Anfrage an das protestantische Religionsverständnis – Corporeal oblivion? Querying the Protestant concept of religion	103
Christofer Frey	
7. Welche Grundzüge eines Bildes vom Menschen setzt die Ethik voraus? Auswirkungen auf die soziale und die religiöse Praxis – What is the general outline of an idea of humanity implied by ethics? The effects on the social and religious practice	121
Wilfried Engemann	
8. Acquisition of freedom. Focusing on the art of living and the development of the will in pastoral care – Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge	143
Bernhard Kirchmeier	
9. “Promotion of life”. Reflections on the intentional character of religious practice – Lebensdienlichkeit. Erwägungen zum intentionalen Charakter religiöser Praxis	165
Teil II: Workshops und Statements / Workshops and Statements	
Thomas Hirsch-Hüffel	
10. Liturgische Körper: Arbeit am Gottesdienst. Überlegungen im Rückblick auf einen Workshop – Liturgical bodies: Working on worship services. Retrospective reflections on a workshop	187
Annette Cornelia Müller	
11. Schreiben als Medium einer befreienden religiösen Praxis. Überlegungen im Rückblick auf einen Workshop – Writing as a means of a liberating religious practice. Retrospective reflections on a workshop	193
Michael Bünker	
12. Evangelisches Brauchtum in Österreich. Anmerkungen zur religiösen Dimension ritueller Aspekte alltäglichen Menschseins – Protestant customs in Austria. Annotations to the religious dimension of ritual aspects of everyday human existence	211
Die Autorinnen und Autoren	217
Personenregister	219

Vorwort / Preface

Wenn „der Mensch“ und „die Religion“ in einem Atemzug genannt werden, dauert es im Allgemeinen nicht lange bis davon die Rede ist, dass der Mensch *zum wahren Menschsein* die Religion brauche, die ihn orientiere und diszipliniere, ihn über das Klein-Klein seines Daseins hinausführe, auf Höheres und Größeres verweise und sein Leben erst zu einem erfüllten, sinnvollen Leben mache. Entsprechende Vorstellungen werden auch von der christlichen Religion seit fast 2000 Jahren Kirchengeschichte in Gottesdiensten, Seelsorge, Religionsunterricht, Schrifttum, Liedgut – und in den entsprechenden Theologien verschiedenster Epochen – vermittelt.

Von daher ist es nicht überraschend und, was die moralischen und anthropologischen Implikationen dieser Sicht auf die Religion angeht, leider auch kein völliges Missverständnis, dass 500 Jahre nach der Reformation Christentum landläufig als *Modus einer Problembehandlung* verstanden wird: Das Problem ist der Mensch. Und die Behandlung setzt ontogenetisch an, d. h. sie nimmt sehr individuelle, existentielle Aspekte des Menschseins in den Blick: z. B. seine Schuld, seine Aussetzer in der Liebe, seinen Eigenwillen. Man versucht, durch Religion auf die innersten Entwicklungen des Einzelnen so einzuwirken, dass das „Problem Mensch“ nicht eskaliert. Jemanden für das Christsein zu gewinnen, wird häufig mit der Erwartung verbunden, ihn erst als Christen aus seiner autistischen Selbstbezüglichkeit herauslotsen zu können und ihm so die Möglichkeit zu geben, sich zu einem halbwegs verantwortlichen, sozial zumutbaren Wesen zu entwickeln.

Das Christentum wird dementsprechend oft als ein komplexes Konzept der Einflussnahme auf den Menschen verstanden, das einerseits mit einem großen Repertoire von intellektuell anspruchsvollen Lehraussagen, traditionsreichen Ritualen und tiefsinnigen Texten verbunden ist, andererseits aber auch mit einem etwas mulmigen Daseinsgefühl. Dieses Gefühl kommt zum Beispiel von der zum regelmäßigen Programm gehörenden Thematisierung der unterstellten *permanenten Beziehungsstörung zwischen Mensch und Gott*, einem anscheinend ewig schwelenden Konfliktherd, um den man in so manchem Gottesdienst be-

troffen herumsteht, den man im Abendmahl mit dem Blut Christi zu löschen versucht – um eine Woche später doch wieder damit konfrontiert zu werden, wie viel Mühe Gott mit dem Menschen hat.

Es kommt vor, dass Menschen die Idee vom Menschsein, die sich in einer solchen kultischen Praxis niederschlägt, dankend ablehnen und sich von einer entsprechenden „Ausübung des Christentums“ fernhalten.

Unter dem Einfluss der Emanzipations- und Säkularisierungsprozesse des 20. Jahrhunderts haben sich die Bemühungen, Menschen das Christentum mit bestem Wissen und Gewissen als etwas für sie Unentbehrliches nahezubringen, stark modifiziert und in ihrem Anspruch scheinbar ermäßigt. Das schlägt sich unter anderem in einem bestimmten Konzept von Mission nieder: Viele amtliche Vertreter des Protestantismus sprechen heute fast nur noch von einem „großen Angebot“, wenn sie Menschen das Evangelium bzw. den Glauben nahebringen wollen. In Hunderten von Varianten begegnen wir immer demselben Argumentationsmuster: „Du bist angenommen wie du bist. Dafür musst du gar nichts tun. Um aber herauszufinden, wie gut das ist, musst du das alles nun auch annehmen, dich öffnen, in den Gottesdienst kommen usw.“

Wenn man dann freilich kommt, wird man früher oder später damit konfrontiert, dass mit dem eigenen Menschsein *gar nichts* stimmt, dass man *als Mensch* nicht ganz richtig ist, dass aber auch *nichts* so ist, wie es sein sollte. Man erfährt dann auch, dass jene Weite und Offenheit, das große Willkommen, die unendliche Liebe Gottes, gar nichts mit dem *Menschen* zu tun hat, der man ist, auch nichts damit, dass man mit Menschen aufgrund ihrer Würde *grundsätzlich* achtsam umzugehen hätte und ihnen mit einer lebenswerten Grundhaltung am ehesten gerecht würde. Jenes „große Angebot“ wird vielmehr als Ausdruck der Tatsache dargestellt, dass wir *trotz* unseres Menschseins – *obwohl* wir nicht so sind, wie wir sein sollten –, angenommen werden und deshalb, aller Wahrscheinlichkeit nach, mit dem Leben davonkommen – mit dem ewigen Leben, versteht sich.

Als Zeichen der Dankbarkeit für diese Annahme wird erwartet, dass Menschen sich im Hinblick auf entscheidende Merkmale ihres Menschseins (wie Autonomie, Eigenwilligkeit und Selbstliebe) nun umso mehr bezwingen. Von daher erscheint es sowohl vielen Sympathisanten als auch den Kritikern des Christentums als schlüssig, *dass einzelne Impulse der christlich-religiösen Praxis zu Haltungen und Handlungen animieren, die in einem spannungsvollen Verhältnis zum Menschsein des Menschen stehen*. Diese Praxis ist zum Teil von Richtlinien durchwachsen, die voraussagbar mit dem Menschsein kollidieren; es kommt vor, dass Menschen im Laufe eines Gottesdienstes mit einem Daseinsverständnis und einem Verhaltenskodex konfrontiert werden, der sie schlechterdings nicht Mensch sein lässt.

Wir kennen auch das andere: Liturgische Inszenierungen, in denen uns eine Rolle zugespielt wird, in der wir uns nicht verbiegen müssen, in denen es keinen Anlass gibt, sich mit den eigenen Empfindungen oder Gedanken fehl am Platze zu fühlen, Gespräche, in denen wir Klarheit darüber gewinnen, wer wir sind und was wir wollen, Begegnungen, nach denen wir aufrecht gehen können, Erfahrungen im Zusammenhang christlicher Religion, durch die wir als der Mensch zum Vorschein kommen, der zu unserer Identität gehört.¹

Wenn das öfter geschehen soll, nicht nur zufällig oder aus Versehen, sondern bezogen auf eine entsprechende theologische Reflexion, bedarf es einer Bewusstmachung und Reformulierung einer Reihe von anthropologischen Prämissen, die in die Entwürfe von Agenden, in die Begründung sakramentaler Handlungen und in die Prinzipien seelsorglicher Gespräche eingegangen sind. Dabei geht es nicht zuletzt um den Versuch, Glauben selbst als Kategorie des Lebens im Menschsein des Menschen zu verankern und die Bedingungen einer Glaubenskultur zu benennen, die Menschen nicht nur nicht überfordert, sondern darauf angelegt ist, dass sie in ihrem Leben als Menschen zum Vorschein kommen.

Ein solches Projekt versteht sich nicht von selbst. Es braucht Menschen, die die anthropologischen Unstimmigkeiten in der religiösen Praxis des Christentums aus eigener Erfahrung und Beobachtung kennen – und mit der sich darin abbildenden Entwicklung nicht zufrieden sind. Es braucht Kolleginnen und Kollegen an den Universitäten, in den Pfarrämtern, Akademien und sonstigen Praxisfeldern der Kirche, die bereit sind, sich gegebenenfalls gleich zwischen mehrere Stühle zu setzen und sich fächerübergreifend an bestimmte anthropologische Argumentationsmuster heranzuwagen, die so gut etabliert sind, dass man immer noch der Auffassung begegnet, es gäbe da gar kein Problem.

Vor diesem Hintergrund hat das Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien einen internationalen Kongress veranstaltet. Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen verschiedener Disziplinen aus Deutschland, Österreich, Däne-

1 Es gehört zu den Anliegen des vorliegenden Buches, zu zeigen, in welchem Maße bzw. in welchem Sinne der Aspekt des Menschseins essentiell in das Selbstverständnis der Theorie und Praxis des Christentums hineingehört. Das ist einerseits in Richtung jener Bereiche von Theologie und Kirche gesprochen, die aufgrund ihres Involviertseins in die Ausbildung von Menschen für entsprechende Berufe einen Begriff von Religion haben müssen. Aber auch mit Bezug auf religionssoziologische Studien – die legitimerweise häufig mit religionskritischen Überlegungen verknüpft sind – ist es wichtig, daran zu erinnern, dass sich das Heilsinteresse des Christentums nicht auf ein eschatologisches Seelenheil reduzieren lässt, und dass „die Ideale eines gelungenen, gerundeten Lebens des Einzelnen, wie sie in der Antike verbreitet waren“, im Christentum keineswegs „annulliert“ worden sind. So zuletzt Wolfgang Eßbach: *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn, 2014, 40f.

mark und Island fanden sich unter dem Thema „Menschsein und Religion. Anthropologische Probleme und Perspektiven der Glaubenskultur des Christentums“ vom 9.–12. April 2014 an der Universität Wien zu Vorträgen und Workshops zusammen. Die dabei zusammengetragenen Beobachtungen, Analysen und Bewertungen waren der Anlass zu diesem Buch. Fast alle der auf dem Kongress vorgestellten Beiträge finden sich in diesem Band wieder, ergänzt um zwei weitere Texte, die in unmittelbarem inhaltlichen Zusammenhang zum Thema stehen. Der nun vorliegende Band enthält – aufgelistet entsprechend der Gliederung dieses Buches – folgende Beiträge:

Von *Wilfried Engemann*, Praktischer Theologe an der Universität Wien, wird die These aufgestellt, dass es in der Praxis des Christentums im Kern um das Menschsein des Menschen gehe. Glauben schließe daher, recht verstanden, die Erfahrung ein, als Mensch zum Vorschein zu kommen. Der Vortrag markiert anthropologische Brennpunkte religiöser Praxis und fragt nach den Konsequenzen für eine zeitgenössische Theologie und Kirche. *Joachim Bauer*, Psychotherapeut und Neurobiologe an der Universität Freiburg, macht mit den Hintergründen der Überzeugung vertraut, dass das Bedürfnis nach Zuwendung, sozialer Akzeptanz und Zugehörigkeit zu den wichtigsten Handlungsmotiven des Menschen gehört. In seinem Beitrag mit Bezug auf die Aufklärungstheologie nimmt *Wilhelm Gräß*, Praktischer Theologe an der Humboldt-Universität zu Berlin, den theologischen Diskurs wieder auf. Er sieht den Sinn von Religion u. a. darin, dass diese dem Menschen eine Würde zukommen lasse, die er nicht erwerben, die er aber auch nie ganz verspielen könne. Religion ermögliche eine Art zu leben, die durch Gelassenheit, Freimut und Dankbarkeit gekennzeichnet sei.

Mit *Ronald Grossarth-Maticsek* aus Freiburg – zugleich Direktor des Belgrader *European Center for Peace and Development* für multidisziplinäre Studien – kommt ein Medizinsoziologe zu Wort, der sich in Langzeitstudien mit dem Zusammenhang zwischen dem Gesundheitszustand und der religiösen Praxis von Menschen befasst hat. Er legt dar, inwiefern Gesundheit und Wohlbefinden eines Menschen mit dem Selbst- und Gottesbild zusammenhängen, das die Partizipation an der jeweiligen religiösen Praxis faktisch impliziert. *Gunnar Kristjánsson*, Probst und Lutherforscher aus Reynivellir auf Island, erläutert mit Bezug auf die Glaubenskultur seines Landes, was es heißt, wenn Menschen die Aneignung von Religion mit Naturerfahrungen verbinden. Wenn diese Verbindung seitens der Theologie tabuiert wird, wird es Menschen unter Umständen erschwert, das Luthertum als lebensdienliche Religion wahrzunehmen.

Zwei systematisch-theologische Beiträge stellen direkte Bezüge zu anthropologischen Diskursen in Dogmatik und Ethik her: *Bent Flemming Nielsen*, Systematischer Theologe der Universität Kopenhagen, geht der Körpervergessenheit des Protestantismus nach. Er versucht die daraus resultierenden Folgen

für die liturgische Präsenz in den Blick zu bekommen und erläutert anhand von ritualtheoretischen Argumenten Möglichkeiten der Überwindung dieses Problems. *Christopher Frey*, Systematischer Theologe mit Schwerpunkt Ethik an der Universität Bochum, macht auf die ethischen Verwicklungen aufmerksam, mit denen wir zu tun bekommen, wenn wir das Menschsein des Menschen in den Fluchtpunkt religiöser Praxis stellen.

Zu diesen Verwicklungen gehören die ebenso komplexen als auch widersprüchlichen Annäherungsversuche der Theologie an den Stellenwert des Willens für das Leben und die Freiheit eines Menschen. *Wilfried Engemann* weist in seinem Beitrag zur Relevanz der Aneignung des Willens für die Erfahrung der Gegenwärtigkeit des Lebens auf entsprechende Einseitigkeiten, Inkonsequenzen und Probleme seelsorglicher Theorie und Praxis hin – sowie auf deren Hintergründe in einzelnen Traditionssträngen des Christentums. Aus Interesse an der Offenlegung der möglichen Rolle der Religion für die Lebenskunst werden im Dialog mit dem Philosophen Peter Bieri Voraussetzungen formuliert und Vorschläge gemacht, die dazu beitragen sollen, die Auseinandersetzung mit dem Willen eines Menschen als einen unverzichtbaren Aspekt seelsorglicher Arbeit genauer in den Blick zu bekommen.

Den Abschluss der Vortragstexte bildet ein Beitrag von *Bernhard Kirchmeier*, Assistent am Institut für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum. Er geht der Frage nach, wie der Zusammenhang von Glauben und Menschsein in Predigten zur Sprache kommt. Dabei werden zugleich einige der Konsequenzen benannt, die sich nolens volens aus den in Predigten jeweils abzeichnenden anthropologischen Prämissen für die faktische Empfehlung des Glaubens ergeben.

Von den auf dem Kongress angebotenen Workshops sind zwei zu literarischen Beiträgen für dieses Buch umgestaltet worden: *Annette Cornelia Müller*, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachgebiet Religionspädagogik des Institutes für Evangelische Theologie an der Universität Kassel, legt die Prämissen, Rahmenbedingungen und Ergebnisse eines Schreibworkshops dar, in dem die Wahrnehmung des Kontinuums zwischen Freiheit und (Selbst-)Beschränkung zum Ausgangspunkt für das Lösen von Problemen wurde. *Thomas Hirsch-Hüffel*, Pastor und Mitarbeiter des Gottesdienstinstituts der Nordkirche in Hamburg, erläutert im Kommentar zu seinem Workshop, was es heißt, wenn sich in einem Gottesdienst die exponierten und die mitgehenden Personen mit ihrer ganzen Figur in einen verdichteten Raum symbolischer Handlung und deutender Rede begeben. Von besonderer Bedeutung sind diejenigen körperlich-räumlichen Details liturgischer Gestaltung, die eine weichenstellende Wirkung haben, d. h. entweder zum Menschen hin oder an ihm vorbei führen.

Das „Schlusswort“ dieses Buches kommt *Michael Bünker*, dem Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich zu. Er weist in seinem Statement auf die

Relevanz des Brauchtums für das Leben einer Gemeinde hin, wobei der persönlichkeitsprägenden und gemeinschaftsstiftenden Funktion des „Brauches“ eine besondere Bedeutung zukommt. Dies hat nach Ansicht Bünkers theologische Konsequenzen, nicht zuletzt im Bereich der Anthropologie.

Angesichts der argumentativen Weite, die sich im Spektrum der Beiträge niederschlägt, ist von den in diesem Band versammelten Texten keine völlige Kohärenz zu erwarten. Dass „Menschsein und Religion“ für vier Tage in den Fokus der Betrachtung gestellt wurden, bedeutete erst recht nicht, dass sich die Referentinnen und Referenten schließlich zu einer „Kongressmeinung“ hätten durcharbeiten wollen. Wenn sich Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler – zumal, wenn es sich dabei um Forscherinneninnen und Forscher verschiedener Provenienzen handelt – auf das Format eines Kongresses bzw. „Symposion“ einlassen, sich also „zusammensetzen“, *um angesichts eines aufgeworfenen Problems die Fragestellung neu zu erkunden, mit der dieses Problem bearbeitet werden könnte*, kommen sie zu verschiedenen Ansichten, mehr noch: Um der Vervielfältigung der Betrachtung willen trifft man sich.

Übereinstimmung besteht allerdings in der Auffassung, dass seitens der Theologie und anderer Geistes-, Human- und Lebenswissenschaften, die sich den Menschen und seine Religion zum Thema machen, alles zu bedenken, zu sagen und, wenn möglich, zu veranlassen ist, dass die Praxis dieser Religion das Menschsein des Menschen nicht unterwandert, sondern ihm dient. Die „real existierende religiöse Praxis“ – einschließlich der des Christentums – ist keineswegs *per se* lebensdienlich, sondern kann die „Praxis des Menschseins“ auch erschweren und muss gelegentlich der Frage ausgesetzt werden, inwieweit sie der Würde des Menschen entspricht.

Die damit einhergehende Vertiefung der im Zuge der Aufklärung mit Bezug auf das Menschsein des Menschen artikulierten bzw. transformierten Kriterien von Religion – unter anderem ihre Tauglichkeit für den Frieden, die Freiheit und Würde des Menschen – gewinnen auf dem Markt der Religionen mehr und mehr an Brisanz. In einer Zeit, in der die Erfahrungen von Bekenntnisfundamentalismus, von religiös begründetem Enthusiasmus, politischer Religiosität und anderer Formen und Facetten von Religion nicht nur wie ein Echo aus vergangenen Tagen präsent sind, sondern hier und da mit dem Anspruch auftreten, wahre Religion zu sein, genügt nicht der akademische Streit um die plausiblere Dogmatik. Es bedarf der kritisch-konstruktiven Begleitung religiöser Praxis im Interesse des Menschseins des Menschen. Theologie, Religionspsychologie, Religionssoziologie und angrenzende Wissenschaftsgebiete stehen gleichermaßen vor der Herausforderung, sich um den Bezugsrahmen von Religion zu kümmern, damit sie der Orientierung des Lebens dient. Das geschieht – struktural ausgedrückt – indem Religion einerseits „Erfahrungsräume“ (z. B. der Freiheit und der Liebe), andererseits aber auch „Erwartungsräume“ erschließt,

die für die Neugier auf das eigene Leben unerlässlich sind, mit der Entwicklung der eigenen Identität zu tun haben und die Offenheit bzw. Zukunftsträchtigkeit des eigenen Leben implizieren. Christliche Religion kann dann auch zur „Bruchlinie der Erfahrung“² werden, indem sie dazu herausfordert bzw. in der Praxis dazu führt, bestehende Erfahrungen und das daraus resultierende Wissen über sich selbst und die Welt in dem Maße zu hinterfragen, wie dessen „Stimmigkeit“ nachzulassen beginnt.

Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Instituts für Praktische Theologie und Religionspsychologie haben durch ihre Unterstützung bei den Korrekturarbeiten sowie bei der Vereinheitlichung der Beiträge großen Anteil an der Fertigstellung dieses Buches: Robin Bachmann, Birte Bernhardt, Bernhard Kirchmeier, Jeanine Lefèvre und Katharina Payk sei herzlich für ihre auf verschiedenste Weise zur Geltung gebrachte Unterstützung gedankt.

Es bleibt zu wünschen, dass die Leserinnen und Leser das Ihre dazu beitragen, aus der Idee dieses Buches und den darin enthaltenen Texten etwas zu schöpfen, was über das auf diesen Seiten Geschriebene hinausführt – dass sie das Feld bereiten, auf dem einmal die Früchte einer zeitgenössischen Anthropologie zum Vorschein kommen.

Wilfried Engemann
Wien, im November 2015

2 Zum genaueren Verständnis der phänomenologisch konzipierten Begriffe „Erfahrungsraum“, „Erwartungshorizont“ und „Bruchlinie der Erfahrung“ vgl. Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt a. M. 2002.

Teil I: Vorträge / Lectures

1. Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis¹ – Coming to the fore as a human being. Anthropological implications of religious practice

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

Abstract: In the religious practice and anthropology of Protestantism humans mainly appear as sinners, who neither can nor should contribute anything to the deliverance from their misery. Thus, the personhood of humans is either intensified in its self-destructive dynamics or freed from sin, death and devil – and from fatally taking charge of their own lives. What is lacking is an anthropologically consistent notion of what it means to be human, which is not only soteriologically elaborate and unilaterally developed against the merit principle, but which considers human beings as the subjects of their lives, and that includes, amongst other things, their own judgements, reasoned decisions and a clarified (free-)will of their own. Without providing these tools for the art of living people cannot turn to their lives in a fully committed and passionate way, cannot really be present in their own lives. Only a religious practice that allows people to appear as human beings truly corresponds to the Christian culture of belief. The following chapter will discuss the reasons and perspectives for this.

1 Bearbeitete und erweiterte Fassung der Vorab-Veröffentlichung in: Wilfried Engemann (Hg.): Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie (= WJTh 10), Göttingen/Wien 2014, 27–50.

1. Prolog: Zum Vorschein kommen – ein Leben führen

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

Wenn in der Literatur erzählt oder im Film gezeigt wird, unter welchen Umständen eine bestimmte Person zum Vorschein kommt, die verschwunden, vorher gar nicht bekannt war oder auch nur verkannt wurde, ist das ähnlich: Prinzessinnen, Schuldner, verschollen Geglaupte, Totgesagte, Rächer, Erlöser usw. – sie treten mit einem Mal mit ihrer wirklichen Identität aus dem Schatten hervor, erscheinen auf der Bühne und geben der Handlung eine neue Richtung.² Dabei erwecken sie nicht selten den Eindruck, dass sie das, was gerade mit ihnen bzw. durch sie geschieht, auch selbst ein bisschen überrascht. Solche Akte des Wieder- oder Erstmals-zum-Vorschein-Kommens von Identitäten vollziehen sich in drei verschiedenen Stufen:

- Oftmals fängt dieser Prozess damit an (1. Stufe), dass *Menschen in ihrer eigenen, ganz persönlichen Welt*, also mit sich selbst etwas Unerwartetes erleben. Sie werden aufgrund von Wahrnehmungen, Informationen, Irritationen, Konfrontationen, manchmal scheinbar auch „einfach so“, von eigenen Gedanken, Ideen, Worten und Sympathien überrascht, von denen sie nicht geahnt hätten, dass sie zu ihnen gehören.
- Wenn man als „jemand Bestimmtes“ zum Vorschein zu kommt, ist es bei diesen Selbst-Wahrnehmungen nicht geblieben. Man versucht früher oder später (2. Stufe), sich auf das, was in einem vor sich geht, einen „Reim“ zu machen. Dazu muss man sich zum Beispiel mit widerstreitenden Empfindungen, Wünschen und Zukunftserwartungen, mit möglichen Entscheidungen und ihren Folgen auseinandersetzen, um so zu *klären, was man eigentlich will*, um herauszufinden, was zu dem Menschen gehört, der man geworden ist, zu der Identität, auf die hin man sich zu entwickeln scheint. Von alledem bekommt die Umwelt meist noch wenig mit.

2 Diese Erzählstrukturen finden sich wohl auch deshalb in vielen großen Erzählungen, Abenteuerromanen und in der internationalen Filmgeschichte wieder, weil sie eine biographische Notwendigkeit bzw. Grunddynamik menschlicher Existenz widerspiegeln, die von Moses über den Grafen von Monte Christo bis hin zu den frappierenden personalen „Offenbarungen“ in den Romanen Theodor Fontanes führt. Die Gebrüder Grimm führen ihrerseits illustre Beispiele dafür an, was es heißt, in einer bestimmten Rolle zum Vorschein zu kommen. Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Leipzig/Mannheim 1995, Bd. 26, Sp. 1453.

- Das geschieht dann in der dritten Stufe dieses Prozesses: Wenn Personen mit einer bestimmten Identität zum Vorschein kommen, treten sie schließlich auch in einer bestimmten Haltung und mit einer entsprechenden Rolle auf. *Sie handeln aus einem bestimmten Selbstverständnis heraus*, weil sie es „müssen“, genauer gesagt, weil sie so sein wollen. Und weil sie gute Gründe dafür haben, an die sie sich binden. Sie leben als jemand Bestimmtes.

Das macht Arbeit. „Wie schön wäre es,“ schreibt Martin Walser in seinem Bodensee-Roman, „wenn man sich allem anpassen könnte. Auf nichts Eigenem bestehen. Nichts Bestimmtes sein. Das wäre Harmonie. [...] Ichlosigkeit. [...] Aber nein, dauernd muss man tun, als wäre man der und der.“³ So ist es – und das ist noch nicht einmal alles: Indem wir im Laufe eines Lebens dies und das abwägen, um diese und jene Entscheidung zu treffen, dies und das wollen, so und so handeln, *tun* wir ja nicht nur so, als *wären* wir der und der. Wir *werden* der und der.

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

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

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

3 Martin Walser: Heimatlob. Ein Bodensee-Buch (mit Bildern von André Ficus), Friedrichshafen 1982, 13.

Damit stehen uns nicht nur elementare Facetten unseres Menschseins vor Augen, sondern gleichzeitig substantielle Aspekte der *ars vitae*, der Kunst namens Leben. *Mensch sein und leben können* sind untrennbar miteinander verwoben.⁴ Als Mensch zum Vorschein zu kommen heißt auch, sich nolens volens in der Kunst namens Leben üben zu müssen. Dabei geht es nicht um elitäre Zusatz- oder Sonderkompetenzen des Menschseins in einer Zivilisation des Wohlstands, um die man sich erst dann kümmert, wenn man sonst keine Probleme hat. Im Begriff der Lebenskunst wird die einfache Tatsache auf den Punkt gebracht, *dass sich jeder von uns insoweit auf sein Leben verstehen können muss, als er es führt*, weil er Subjekt seines Lebens ist und sich in dieser Funktion schlechterdings nicht vertreten lassen kann.

Als Subjekte sind wir – wie im Subjektbegriff selbst zum Ausdruck kommt – Bedingungen ausgesetzt und ihnen in dem Sinne „unterworfen“, als sie unserem In-Erscheinung-Treten objektiv vorausliegen. Wir müssen uns zu den Dingen verhalten, *wie sie sind*. Aber was dabei herauskommt, *wer wir dabei werden*, ist damit nicht festgelegt. Im Subjektbegriff kommen diese beiden Aspekte zum Tragen: sowohl unser Geworfen- und Bezogensein auf Vorgegebenes als auch die Unausweichlichkeit, unter diesen Umständen ein eigenes Leben zu führen und dabei jemand Bestimmtes zu werden. Im Kern geht es dabei um die Herausforderung, das Leben jeweils als *unser* Leben zu führen, als *zu uns gehörendes* und insofern *stimmiges, von uns verantwortetes* Leben.⁵

Der vielleicht wichtigste Indikator für gelingendes Leben ist nicht die Kühnheit der Phantasie im Blick auf das Potential möglicher Identitäten, nicht ein eiserner Wille, nicht der fragwürdige Ruf der Unbeeinflussbarkeit oder einer ungehemmten Durchsetzungskraft im Handeln. Wer nur *etwas* davon kann, hat nichts gekonnt. Unverzichtbar für die Erfahrung gelingenden Lebens und eines *leidenschaftlichen Lebensgefühls*⁶, auch Glück genannt, ist die *Erfahrung der*

4 Zu den Basiskompetenzen von Lebenskunst sowie zur begrifflichen Klärung und systematischen Analyse der Standardsituation von Lebenskunst vgl. Wilfried Engemann: Acquisition of freedom. Focusing on the art of living and the development of the will in pastoral care, in diesem Band S. 143–164, bes. Abschnitt 1, 143–147.

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

6 Das Besondere an diesem Begriff ist die Doppelseitigkeit der emotionalen Erfahrung, auf die

Stimmigkeit, der Kongruenz und Kontinuität zwischen dem, was wir für wünschenswert und sinnvoll halten, dem, wozu wir ja und nein sagen, dem, was wir daraufhin wollen – und dem Handeln, in dem wir uns schließlich wiederfinden. *Menschen entgleitet der Begriff vom Sinn ihres Lebens auch aufgrund der vorgenommenen Risse und Brüche dieses Zusammenhangs.*

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

Die Freiheit, ein Leben zu führen, das zu dem Menschen gehört, genauer gesagt, das zu der Identität passt, die man für sich in Anspruch nehmen möchte, weil sie den eigenen Vorstellungen und Überzeugungen entspricht, macht Arbeit. Freiheit setzt unter anderem voraus, sich mit den eigenen Wünschen auseinanderzusetzen, sie buchstäblich zu sondieren, sich nicht von ihnen treiben zu lassen, sondern herauszufinden, welche Wünsche nur abgesehen, gerade in Mode oder nur vorübergehend von Bedeutung sind, und welche uns wirklich am Herzen liegen, weil in ihnen zum Ausdruck kommt, wer wir sind. Diese immer wieder übrig bleibenden, favorisierten Wünsche sind eine unverzichtbare Grundlage dafür, klären zu können, was wir schließlich eines Tages wollen.

Um das herauszufinden, machen wir von unserer *Phantasie* einerseits und unserer *Vernunft* andererseits Gebrauch.⁷ Angesichts der grundsätzlichen Offenheit und Weite unseres Lebens stellen wir uns immer wieder die Was-Wäre-Wenn-Frage: Mit Hilfe unserer Phantasie versuchen wir, uns mit Bezug auf Märchen und Mythen, Geschichten und Gleichnisse, Zukunftsvisionen und Schreckensszenarien, Erfahrungen und Erwartungen ein Bild von der Zukunft zu machen, in der wir zum Vorschein kommen könnten. Damit wir uns dabei nicht verlieren, gleichen wir diese Optionen vernünftigerweise mit unseren äußeren und inneren, individuellen Voraussetzungen ab, die unser Leben gegenwärtig bestimmen. Diese Voraussetzungen sind nicht nur Ressourcen, sie ziehen uns auch Grenzen im Blick auf das, was wir allen Ernstes im Rahmen unseres Lebens wollen und wofür wir uns mit ganzer Kraft einsetzen können.

Damit kommt unser *Wille* als eine der signifikantesten Äußerungsformen unseres Menschseins in den Blick. Er ist Ausdruck unseres Subjektseins und unserer Freiheit.

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

⁷ Zur Dynamik dieser Spannung vgl. Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien 2002, 281–290.

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

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

Lebenskunst hat also nichts mit Erfolgsmaximierung in einem Leben ohne Scheitern und Krankheit zu tun, nichts mit Erstklassigkeit oder einer Meisterschaft im Umsetzen von Plänen. Im Gegenteil, Brüche, Misslingen, Richtungsänderungen, Irrtümer, das Verwerfen von Plänen, das Verlieren der Geduld, die Entscheidung für das geringere Übel – alles das kann Teil von Lebenskunst, von Unterwegssein, von notwendigem Innehalten und Nicht-Weiter-Wissen sein, ohne dass sich dabei je die Frage erübrige, *wer wir angesichts dessen sein wollen*, welche Wünsche wir verwerfen, hintanstellen oder favorisieren – und wie der morgige Tag aussehen soll. Dass wir diese Fragen nicht immer wie aus der Pistole geschossen beantworten können, oder dass uns das, was wir einmal wollten, plötzlich nicht mehr stimmig erscheint, nicht mehr trägt, zeigt an, dass wir wieder einmal unterwegs sind – ohne schon sagen zu können, was wir stattdessen wollen. Das ist Bestandteil der Erfahrung von Freiheit.⁸ Nach einer wichtigen Entscheidung, nach einem großen Schritt, durch den wir uns wieder ein Stück weit verändert haben, werden wir in unserer Entwicklung nicht eingefroren. Die Zukunft bleibt offen.

Die Erfahrung, dass Beweggründe, denen man einmal ein großes Gewicht beigemessen hat, an Bedeutung verlieren und dazu veranlassen, sich erneut damit zu befassen, wer man ist und wohin man unterwegs ist, ist freilich eine

8 Vgl. Wilfried Engemann: Acquisition of freedom, a. a. O. (s. Anm. 4), 162–164.

grundsätzlich andere als die, sich im eigenen Leben als Fremder wahrzunehmen und gar keinen Anlass zu sehen, sich mit der Frage zu befassen, was man wollen könnte.

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

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

Angesichts der viel beklagten Schwammigkeit des Religionsbegriffs einerseits und seiner mannigfaltigen Profilierungen in diversen Geisteswissenschaften andererseits (insbesondere in der Religionssoziologie¹⁰) bin ich mir im Klaren darüber, dass das gerade skizzierte Erwartungsspektrum – „Mensch sein und leben können“ – in den Debatten um die Funktion religiöser Praxis nicht gerade im Vordergrund steht. Im Fluchtpunkt der Erklärungen des Phänomens „Religion“ steht die Beobachtung, dass sich Menschen durch Religion in die Pflicht genommen sehen, sei es für die rituell vorgeschriebene Inszenierung des Kultus,

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

10 Wolfgang Eßbach hat mit dem ersten Teil seiner umfangreichen Religionssoziologie auf sehr spezifische, geschichtlich je erstmalig auftretende gesellschaftliche Zeiterfahrungen aufmerksam gemacht, anhand derer er die Geburt und Ablösung verschiedener Religionstypen des Christentums nachzuzeichnen sucht. Das Bemerkenswerte an dieser historisch ebenso umsichtigen wie systematisch kühnen Art der Annäherung an das Spektrum von Religion ist u. a. die Feststellung, dass bestimmte Typenkennzeichen, die der (christlichen) Religion im Zuge ihrer Ausarbeitung als „Bekenntnisreligion“, „Rationalreligion“, „Kunstreligion“, „Nationalreligion“ usw. beigegeben worden sind, in modifizierter Form weiterwirken bzw. in neuer Gestalt aufgegriffen und zur Bewältigung neuer Herausforderungen benutzt werden können. Vgl. Wolfgang Eßbach: *Religionssoziologie I. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2014, 27–30.

sei es für die aufwendige Aufrechterhaltung ihrer Gottesbeziehung.¹¹ Dabei werden die Kategorien des Heiligen, des Transzendenten und Absoluten in Anspruch genommen, so dass die In-die-Pflicht-Nahme des Menschen etwas Zwingendes, Unerbittliches, Unabweisbares bekommt, was sich in der religiösen Praxis klassischerweise als kultischer Stress äußern kann.¹² Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass Menschen dabei eben auch zu Haltungen und Handlungen veranlasst werden, die sie – nimmt man die entsprechenden Praxis-Modelle von Religion ernst – quasi „über ihr Menschsein hinausführen“, die sie auf eine religiöse Daseinsstufe bringen sollen, die ihnen den Zugang zu einer Welt mit Sonderangeboten verspricht.

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

1. Eine an Wissen grenzende Erfahrung, in der Hierarchie der Mächte nicht die letzte Instanz zu sein. Menschen versuchen, etwaige Bedrohungen seitens dieser „höheren Gewalt“ nicht nur abzuwenden, sondern diese für das eigene Leben in Anspruch zu nehmen und dessen „Kontingenz“ zu bewältigen.
2. Religiöse Praxis impliziert verschiedene *Techniken der Triangulierung*: Da ist zum einen *der Einzelne*, da sind zum anderen die Dinge, *die Welt* als Summe der vorgegebenen Umstände, die sich als Bestandteil der „Situation“ des Menschen herauskristallisieren. Um zur Welt in Beziehung treten zu können, ohne ihr dabei frontal, unvermittelt, allein ausgesetzt zu sein, beziehen sich Menschen auf *ein Drittes, auf ein virtuelles Regulativ*¹³, *auf Gott*. Unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben führend, greifen Menschen auf religiöse Praxis als ein Ensemble von triangulierten Vorstel-

11 Zum Religionsbegriff vgl. Wilfried Engemann: Lebensgefühl und Glaubenskultur, a. a. O. (s. Anm. 6), 222–228.

12 Zu diesem verbreiteten Problem, das durchaus auch in gut gemeinten lutherischen Gottesdiensten begegnet, vgl. Wilfried Engemann: Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst, a. a. O. (s. Anm. 9), 109–114.

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

- lungs-, Kommunikations- und Handlungsmustern zurück, von denen sie überzeugt sind, dass sie sich bei der Bewältigung des Lebens bewährt haben.
3. Dabei variiert nicht nur das Spektrum dessen, was man unter „vorgegebenen Bedingungen“ versteht, sondern im Vollzug religiöser Praxis tritt immer auch *ein je eigener Spielraum* hervor. Diesen sich in der religiösen Praxis zeigenden Spielraum wahrzunehmen, zu bewohnen und zu füllen ist mit der Herausforderung zu leben identisch. Es ist ein Spielraum, der beschädigt werden, erstarren und verloren gehen kann.
 4. Von daher ist es verständlich, dass Religionen immer wieder die (vorgegebenen) Rahmenbedingungen des Menschseins einerseits und dessen (nicht vorgegebenen) Spielraum andererseits thematisieren. Die Rahmenbedingungen des eigenen Lebens und den eigenen Spielraum kann man nämlich sowohl *unterschätzen* als auch *überschätzen*. Wir unterschätzen ihn, wenn wir „den offenen Himmel über uns“ vergessen, und wir überschätzen ihn, wenn wir Grenzen nicht wahrnehmen und respektieren.¹⁴ Deshalb haben in der religiösen Praxis allgemein solche Kategorien ein besonderes Gewicht, mit denen Menschen ihre Daseinsbedingungen und Spielräume beschreiben und bewerten: Die Bedeutung der Zeitspanne des Lebens, die Relevanz des Vergangenen für die Gegenwart und der Gegenwart für die Zukunft, die Erfahrung von Grenzen wie Schmerz, Krankheit, Tod u.a.m.

In diesen Zusammenhang gehört auch der Bedarf an (bzw. die Transformierung und der Gebrauch von) Religion bei der Bewältigung von „Widerfahrnissen“¹⁵. Religion hat auch mit Wissen „im Sinne von Vorräten von Deutungsmustern [zu tun], auf die vergesellschaftete Individuen zurückgreifen, wenn sie erlebte Situationen interpretieren, Fortsetzungen imaginieren und handelnd realisieren oder in Zuständen [z. B. der Angst oder des Enthusiasmus] verharren“¹⁶. Wolfgang Eßbach formuliert in diesem Zusammenhang sein Interesse an der Religionssoziologie. Ihn interessiert besonders „das pathische Moment der Erfahrung: So sehr Individuen stets mit der gesellschaftlichen Konstruktion ihrer Wirklichkeit befasst sind, sie erfahren bisweilen hinzukommend den Bruch von Bedeuten und Begehren sowie ein vorgängiges Getroffensein.“ Eßbach sieht dieses Moment v. a. dort, wo Erfahrungen „in ihrer Am-

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

15 Vgl. Bernhard Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt a. M. 2002., 56.

16 Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe v. Helmuth Plessner, Frankfurt a. M. 1980.