

# ZWECK UND WIRKUNG RELIGIÖSER PRAXIS

Ein Plädoyer für lebensdienliche Glaubensempfehlungen<sup>1</sup>

*Bernhard Kirchmeier*

Zusammenfassung: Wo sich der Glaube einer Person lebensweltlich realisiert und von anderen wahrgenommen wird, eröffnen sich immer auch Spielräume bzw. Möglichkeiten, die als Resultat des impliziten Empfehlungscharakters religiöser Praxis verstanden werden können. Dieser Artikel beschäftigt sich mit Fragen und Problemen im Horizont eines Verständnisses religiöser Praxis als Glaubensempfehlung und versucht auch Auskunft darüber zu geben, welcher Glaube denn überhaupt als empfehlenswert gelten könnte. Insgesamt handelt es sich um ein Plädoyer für eine stärker anthropologisch orientierte (Praktische) Theologie.

## AUSGANGSLAGE

Nicht nur Predigten können als Glaubensempfehlungen verstanden werden,<sup>2</sup> sondern letztlich alle personal verankerten Lebensäußerungen der christlichen Glaubenskultur: Wo sich der Glaube eines Menschen in seiner lebensweltlichen Konkretion artikuliert, wird damit immer auch etwas *zu verstehen gegeben*, etwas über die Sachebene hinaus *nahegelegt, im Sinne einer Empfehlung etwas angeraten*. Wer glaubende Menschen, ihre Lebensführung und ihre religiöse Praxis wahrnimmt (d. h. auch ihre körperbildliche Darstellung im weitesten Sinn), dem eröffnen sich instantan augenfällige Möglichkeiten, die man für sich selbst entdecken, probeweise nachspielen bzw. sich als Teil der eigenen Lebensführung aneignen *könnte*. Ich schreibe *könnte*, weil eine Empfehlung nicht zwingt, sondern »lediglich« etwas aufgrund seiner (potentiellen) Wirkungen als wünschenswert Beurteiltes explizit oder implizit nahegelegt wird (bzw. als nahegelegt erfahren/gedeutet wird); man wird daher den Empfehlungen, die der religiösen Praxis von Menschen innewohnen, in einigen Fällen gerne folgen – in anderen (oftmals aus guten Gründen) *nicht*. Ein Verständnis der

---

<sup>1</sup> Eröffnungsvortrag im Rahmen des Juniorsymposiums »RELIGIÖS: empfehlenswert? praktisch?« an der Universität Wien am 11.04.2014 in leicht veränderter Fassung.

<sup>2</sup> Meiner im Entstehen begriffenen Dissertation unter dem Titel »Empfehlenswerter Glaube? – Eine kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Predigtpraxis auf Basis semantischer Predigtanalysen« (Arbeitstitel) liegt ein Verständnis von Predigt als Glaubensempfehlung zugrunde.

wahrnehmbaren religiösen Praxis von Menschen als Glaubensempfehlung ist i. Ü. bereits in den neutestamentlichen Schriften angelegt: Paulus deutet etwa im 2. Korintherbrief seine Adressaten als ein *Empfehlungsschreiben*, sieht sie als von Christus geschriebenen Text an und ist überzeugt, dass dieser von allen gelesen und verstanden werden kann.<sup>3</sup>

Im Hintergrund dieser Überlegungen steht nicht nur ein Verständnis von praktischer Theologie als Hermeneutik christlicher Praxis,<sup>4</sup> die den Glauben *nicht* in seiner grundsätzlichen, sondern in seiner spezifischen Verfasstheit zu erforschen hat,<sup>5</sup> sondern auch ein bestimmter Glaubensbegriff, ein bestimmtes theologisches Verständnis von Kirche, eine bestimmte Perspektive auf menschliche Kommunikationsprozesse, aber auch die ebenso wichtige wie schwierige Frage einer Kriteriologie zur theologischen Beurteilung dessen, was innerhalb einer Glaubenskultur nahegelegt werden sollte – und was nicht, sowie eine daraus resultierende, konkrete Forderung an die wissenschaftliche Theologie und ihre Disziplinen. – Ich werde auf diese fünf Problembereiche eingehen, um dadurch die Hintergründe sowie die Konsequenzen eines Verständnisses von religiöser Praxis als Glaubensempfehlung vor Augen zu führen.

## I. ALS MENSCH IN KONKRETEN LEBENSWELTEN SICHTBAR EXISTIEREN – ÜBERLEGUNGEN ZUM GLAUBENSBEGRIFF

1.1 Birgit Weyel geht davon aus, dass es verschiedene Formen gelebten, individuellen Glaubens gibt, die bislang weder praktisch-theologisch gesichtet noch untersucht wurden, den kritischen Augen praktisch-theologischer Reflexion also bislang *völlig* entzogen waren, wenn sie für eine ›Sichtbarmachungsstrategie unsichtbarer Religion‹ im Sinne einer Evaluierung der Religion am Ort des Individuums plädiert.<sup>6</sup> Man wird ihrem Befund zustimmen können. Zugleich

<sup>3</sup> »Ihr seid unser Brief, in unser Herz geschrieben, erkannt und gelesen von allen Menschen! Ist doch offenbar geworden, daß ihr ein Brief Christi seid, durch unsern Dienst zubereitet, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich eure Herzen.« (2 Kor 3,2f.); vgl. weiterführend dazu Ulrich H. J. Körtner: Historischer Jesus – geschichtlicher Christus. Zum Ansatz einer rezeptionsästhetischen Christologie. In Klaas Huizing / Ulrich H. J. Körtner / Peter Müller: Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie. Bielefeld 1997, 99–135 (hier: 131f.); sowie Bernhard Kirchmeier: Predigt von Angesicht zu Angesicht. Überlegungen zu Klaas Huizings Rede vom »Portrait Christi« als Beitrag zu einer physiognomischen Homiletik. Wien 2012 (v. a. 36–51).

<sup>4</sup> Vgl. Michael Meyer-Blanck: Theorie und Praxis der Zeichen. Praktische Theologie als Hermeneutik christlicher Praxis. In Eberhard Hauschildt / Ulrich Schwab: Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert. Stuttgart 2002, 121–132.

<sup>5</sup> Vgl. Meyer-Blanck 2002 (s. o. Anm. 4), 122f.

<sup>6</sup> Birgit Weyel: »Kenntnis des wirklichen Lebens«. Von der Empirie in der Praktischen Theologie. In: Pastoraltheologie 97 (2008), 328–341 (hier: 338).

ist aber auch Wilhelm Gräb zuzustimmen, wenn er drauf hinweist, dass es immer bereits einer bestimmten theologischen Blickrichtung geschuldet ist, wie und inwieweit gelebter Glaube überhaupt sichtbar gemacht wird bzw. werden kann; so wird sich z. B. bei theologisch Forschenden mit einer traditionell-kirchlich dominierten Perspektive der Fokus tendenziell eher *verengen* und bei einer kulturtheologisch dominierten vermutlich eher *weiten*, sodass im ersten Fall weniger Phänomene *als Glaube* sichtbar gemacht werden können als im zweiten Fall.<sup>7</sup> Weil ich einerseits die Forderung Weyels unterstütze, andererseits aber auch die Einsicht Gräbs teile, werde ich zunächst jene theologische Perspektive skizzieren, mit der ich auf die religiöse Praxis blicke; diese hermeneutische Grundlegung ist nötig, um in einem weiteren Schritt verschiedene, auf Basis dieser Perspektive sichtbar werdende Gestalten gelebten Glaubens (bzw. religiöser Praxis) plausibel evaluieren und beurteilen zu können. Die nun folgende Beschreibung meiner theologischen Perspektive ist daher im Sinne einer Klärung der eigenen Vorverständnisse zu verstehen.<sup>8</sup>

1.2 Zuallererst halte ich fest, dass ich den Begriff »Glaube« gegenüber dem Begriff »Religion« vorziehe. Zur aktuellen praktisch-theologischen Kritik am Religionsbegriff verweise ich exemplarisch auf Christian Grethlein,<sup>9</sup> bezüglich einer – etwas pathetisch gesprochen – möglichen Renaissance des Glaubensbegriffs auf Wilfried Engemann.<sup>10</sup> Der deutsche Begriff »Glaube« ist mir zunächst

<sup>7</sup> Vgl. Wilhelm Gräb: Predigtlehre. Über religiöse Rede. Göttingen 2013, 160f. – Gräb spricht dabei freilich in kulturprotestantischer Manier stets von »gelebter Religion«, nicht von »gelebtem Glaube«; vgl. zum wissenschaftstheoretischen Kontext dieser begrifflichen Frage auch Hans-Günter Heimbrock: Leben. Praktische Theologie als Theorie »gelebter Religion«. In Birgit Weyel / Hans-Günter Heimbrock / Wilhelm Gräb (Hg.): Praktische Theologie und empirische Religionsforschung. Leipzig 2013, 121–142; sowie das kritische Urteil bei Ulrich Körtner: Der Ganz Andere. Zum 125. Geburtstag von Karl Barth (Gastbeitrag vom 26.05.2011). <http://science.orf.at/stories/1682926/> (letzter Zugriff: 25.05.2014).

<sup>8</sup> Die Notwendigkeit zur Klärung des eigenen Vorverständnisses ist in besonderer Weise Resultat der Einsicht, selbst in die zu analysierende Sache involviert zu sein; Rudolf Bultmann spricht von einem »vorgängigen Verhältnis[] zur Sache«; vgl. Rudolf Bultmann: Das Problem der Hermeneutik (1950). In: Ders.: Glaube und Verstehen (Bd. 2). Tübingen <sup>3</sup>1968, 211–235; sowie Walter Mostert: Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zu Luthers Verständnis der Heiligen Schrift. In: Ders.: Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Pierre Bühler und Gerhard Ebeling. Tübingen 1998, 9–41 (hier: v. a. 26f.). – Ein solches Vorverständnis ist i. Ü. vom Vorurteil streng zu unterscheiden, da es zum Verstehen führt und dieses gerade eben nicht blockiert; insofern zeichnet sich Wissenschaftlichkeit auch maßgeblich durch das bewusstsgewordene Vorverständnis aus; vgl. hierzu die Einschätzung bei Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik und Historismus (1965). In: Ders.: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register (Gesammelte Werke 2). Tübingen <sup>2</sup>1993, 387–424 (hier: 406, v. a. Fn. 55).

<sup>9</sup> Vgl. Christian Grethlein: Praktische Theologie. Berlin/Boston 2012, 170–175.

<sup>10</sup> Vgl. Wilfried Engemann: Die emotionale Dimension des Glaubens als Herausforderung für die Seelsorge. In: WzM 61/3 (2009), 287–299.; sowie ders.: Lebensgefühl und

bereits dadurch sympathisch, dass er als Substantivierung eines Verbs neben Vorstellungen (Bilder) auch Verhaltensweisen nahelegt, und nicht nur theologisch, sondern auch säkular konnotiert ist. Unter einem Glauben im weiteren Sinne verstehe ich zunächst jede von einem Subjekt geleistete Relation von Bild(ern) und Verhalten(sweisen) als Ausdruck seines Selbstverständnisses; mit einem Glauben im engeren Sinne habe ich das *christliche* Glauben(sleben) im Blick – präziser formuliert:

die lebensweltliche Existenz eines Menschen, die, explizit oder implizit, von der von ihm als Subjekt im religiösen System als Ausdruck seines Selbstverständnisses geleisteten und in einem Verweiszusammenhang mit Jesus Christus stehenden Relation von Bild(ern) und Verhalten(sweisen) geprägt ist.<sup>11</sup>

Das heißt, mir ist wichtig, dass christliches Glauben (1) immer mit Menschen und ihrem Lebensvollzug zu tun hat, (2) aufgrund seines Ortes in der je individuellen Lebenswelt ein Alltagsphänomen ist, (3) im Kontext des gesellschaftlichen Systems »Religion«, in dem Subjekte (inter-)agieren, anzusiedeln ist,<sup>12</sup> nicht vom Himmel fällt, sondern auf einer subjektiven Signifikationsleistung beruht, (5) im Kontext menschlichen Sich-Selbst-Verstehens steht, (6) sich in besonderer Weise über die nicht zu trennenden Dimensionen von Form und Inhalt beschreiben lässt,<sup>13</sup> und (7) ohne den gedanklichen Zusammenhang eines sich (bildlich) über Jesus Christus vermittelnden *extra nos* nicht gedacht wer-

---

Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums. In: WzM 65/3 (2013), 218–237 (v. a. den »positiven« Teil: 230–237).

<sup>11</sup> Diese »Formel in definitorischer Sprache« impliziert in meinen Augen eine (auch bei Rudolf Bultmann anzutreffende) dreifache Reduktion: eine *effektive* R., indem Gott nur über seine medial vermittelten *Wirkungen* erfahrbar ist (*›bildgebendes* Bild); eine *anthropologische* R., indem sich diese Wirkungen auf den *Menschen* beziehen; sowie eine *ästhetisch-hermeneutische* R., indem diese Wirkungen am Menschen *ausschließlich* als Resultat von *Wahrnehmungs- und Verstehensprozessen* im Sinne existentiell-involvierenden Selbst-Verstehens auf Basis von Zeichen in konkreten lebensweltlichen Kontexten zu verstehen gegeben werden. – Vgl. hierzu Hartmut von Sass: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie. Tübingen 2013, 225–227.

<sup>12</sup> Das Verhältnis von (glaubendem) *Subjekt* und (religiösem) *System* ist in der Homiletik lange Zeit weitgehend nur als Verhältnisbestimmung von (kirchlichem) Amt(sauftrag) und predigender Person reflektiert worden. Heute erkennt man zunehmend, dass es in einem weit umfangreicheren Sinn ein wesentliches Thema praktisch-theologischer Reflexion sein muss. Vgl. hierzu unter Bezugnahme auf Isolde Karle das Urteil bei Albrecht Haizmann: Integrierte Homiletik. Die Einheit der Predigtlehre im Begriff des Handelns. In: IJPT 11/2 (2007) 234–253 (hier: 250–252 bzw. Fn. 55).

<sup>13</sup> Dass Glaube eine (eher) »objektive« bzw. »inhaltliche« Dimension sowie eine eher »subjektive« beinhaltet, hat i. Ü. seine Entsprechung im Religionsbegriff Wilhelm Gräbs, der in diesem Sinne zwischen »Religion 1« und »Religion 2« differenziert; vgl. Wilhelm Gräb: Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloh 2006, 53f.

den kann. Leider können die (Hinter-)Gründe für die damit benannten Aspekte im Rahmen dieses Artikels nicht im Einzelnen bzw. in der nötigen Ausführlichkeit behandelt werden; dies wird an anderer Stelle nachzuholen sein.

1.3 Um aber die Themen der Vorträge des Juniorsymposiums anzusprechen: Vor dem eben skizzierten Hintergrund kann z. B. das spezifische Gefühl eines Menschen, trotz zahlreicher Unterschiede gegenüber anderen völlig »normal« zu sein (Urte Borchardt), *als ein Glauben* sichtbar werden; Gleiches gilt auch für den Fall, in dem sich jemand im Gottesdienst bestimmten Gebetshandlungen hingibt (Christian Walti), sich aufgrund verschiedener Überlegungen und Einsichten bekehrt (Katharina Krause); sich zugesteht, eine Auszeit verdient zu haben (Franziska Grießer-Birmeyer); oder auf Trauer mit der Teilnahme an einer virtuellen Gedächtniskultur reagiert (Swantje Luthé).

Der Gedanke, dass Menschen *als glaubende Menschen* vor anderen sichtbar werden, weil *sie sich selbst als solche* sichtbar machen bzw. zu verstehen geben und/oder *von anderen als solche* wahrgenommen und verstanden werden, führt ins Herz christlicher Ekklesiologie seit Friedrich D. E. Schleiermacher.

## 2. SICH DES GLAUBENS WECHSELSEITIG AN- UND EINSICHTIG WERDEN – ÜBERLEGUNGEN ZUR GEMEINSCHAFT DER GLAUBENDEN

2.1 Bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher ist Kirche eine Gemeinschaft individuellen Symbolisierens bzw. eine Gemeinschaft wechselseitiger Offenbarung des christlich-frommen Selbstbewusstseins;<sup>14</sup> so kommen im Gottesdienst als dem schier prototypischen Ort von Kirche Menschen zusammen und stellen einander in jeweils wechselseitiger Darstellung ihr christlich-religiöses Selbstbewusstsein vor Augen, weil »keiner sich einer allseitigen und vollkommenen Auffassung Christi bewusst ist«<sup>15</sup> – d. h. Kirche wird als eine kommunikativ qualifizierte Gemeinschaft verstanden, in der sich Menschen ihres Glaubens wechselseitig *ansichtig und einsichtig* werden (können). Ich spreche hier von einem wechselseitigen Ansichtig- und Einsichtigwerden, man kann jedoch

<sup>14</sup> Vgl. hierzu die Überlegungen bei Hans Joachim Birkner: Schleiermachers christliche Sittenlehre. Im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems (Theologische Bibliothek Töpelmann 8). Berlin 1964, 114–127 (hier: v. a. 114).

<sup>15</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Bd. 2). Hrsg. von Redeker Martin. Berlin 1960, 215 (§ 115.1); vgl. hierzu auch Michael Moxter: Urteilskraft und Intersubjektivität. Zur Eigenart theologischer Reflexion. In Klaus-M. Kodalle / Anne M. Steinmeier (Hg.): Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben (FS Traugott Koch). Würzburg 2002, 25–36 (hier: 33–35).

ebenso gut auch von der »Circulation des religiösen Bewusstseins«<sup>16</sup>, oder einem hermeneutisch und ästhetisch beschreibbaren Einbildungsprozess sprechen.

2.1.1 *Das Ansichtigwerden* verweist dabei auf die *ästhetische Dimension*, die der Kommunikation des Evangeliums stets zugrunde liegt: Glaubensempfehlungen setzen immer eine sinnlich wahrnehmbare Darstellung auf Seiten der Zeichengebenden voraus und können ohne Wahrnehmungsprozesse auf Seiten der Zeichenlesenden nicht gedacht werden;<sup>17</sup> oder anders: Kirche zeichnet sich stets durch *konkrete menschliche Ansichtsexemplare* christlichen Glaubens aus, deren sich andere Menschen ansichtig werden (können). Der Begriff des *darstellenden Handelns* bei Schleiermacher bringt diese ästhetische Dimension des Kirchenbegriffs deutlich zum Ausdruck. Ohne das darstellende Handeln von Glaubenden, die dadurch ihr christlich-frommes Selbstbewusstsein für andere zu einem sichtbaren Ausdruck bringen, ist für Schleiermacher Gemeinschaft der Glaubenden nicht denkbar; er hält fest: »Das darstellende Handeln ist die eigentliche Basis der religiösen Gemeinschaft«<sup>18</sup> Bei der ästhetischen Dimension des Ansichtigwerdens ist in besonderer Weise die *optische Sichtbarkeit* von Bedeutung, wenngleich Wahrnehmen und Verstehen niemals getrennt werden können.

2.1.2 *Das Einsichtigwerden*<sup>19</sup> verweist auf die *hermeneutische Dimension*, die der Kommunikation des Evangeliums zugrunde liegt. Menschen nehmen in kirchlichen Vollzügen nicht nur etwas Äußeres wahr (s. o.), sondern durchlaufen dabei stets auch im Akt des Verstehens einen Prozess der individuellen Aneignung des (vermeintlich) zu verstehen Gegebenen; oder anders: Kirche zeichnet sich auch durch (*innere*) *Einsichten* aus, die Menschen auf Basis des

<sup>16</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Sämtliche Werke I/13). Hrsg. von Jacob Frerichs. Berlin 1850, 201–221 (hier: 216).

<sup>17</sup> Albrecht Grözinger sieht, mit expliziter Bezugnahme auf Friedrich D. E. Schleiermacher, die Hauptaufgabe der Praktischen Theologie in der Auseinandersetzung mit der ästhetischen Dimension religiöser Praxis, wie nachfolgendes Zitat zeigt: »Von Schleiermacher bis in die jüngsten Veröffentlichungen zu praktisch-theologischen Fragestellungen hinein ist die Frage nach unserer Wahrnehmung [...] das zentrale Thema der Praktischen Theologie. Es ist an der Zeit die Frage nach der Wahrnehmung von einem impliziten zu einem expliziten Thema der Praktischen Theologie zu machen.« – Albrecht Grözinger: Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung. Gütersloh 1995, 65.

<sup>18</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen (Sämtliche Werke I/12). Hrsg. von Ludwig Jonas. Berlin 1843, 147 (Beilage B §6).

<sup>19</sup> Da Einsichten in letzter Konsequenz nicht willentlich herbeigeführt werden können, sondern sich vielmehr eröffnen, kann als traditionell-theologisches Pendant zu diesem hermeneutisch-anthropologischen Begriff der Offenbarungsbegriff gelten; vgl. hierzu auch die Überlegungen bei Ulrich Körtner: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Göttingen 1994, 43–49 (hier: 47).

Wahrgenommenen generieren. Diese Dimension wurde nicht zuletzt von Rudolf Bultmann betont, der vom Glauben als einer Weise des Sich-Verstehens sprach und daher auch als Begründer der Hermeneutischen Theologie gilt. Aber auch bereits bei Schleiermacher hat diese Dimension maßgebliche Bedeutung, kann doch die Rede vom christlich-frommen Selbstbewusstsein als Ausdruck für das *religiöse Selbstverständnis* eines Menschen interpretiert werden. Im Kontext der Dimension des Einsichtigwerdens ist in besonderer Weise das Stichwort der *hermeneutischen Sichtbarkeit* von Belang, wobei in vielen Fällen hier auch die optische Sichtbarkeit eine Rolle spielt.<sup>20</sup>

2.2 Die Tatsache, dass es bei Kirche stets um ein *wechselseitiges Wahrnehmen und Verstehen* dessen, was den Glauben eines Einzelnen ausmacht oder auszumachen scheint, bzw. um ein *wechselseitiges Darstellen* dessen, was für den eigenen Glauben bezeichnend ist, geht, illustriert eindrücklich sowohl die *dialogische Dimension* von Kommunikation des Evangeliums als auch die *egalitäre Dimension* protestantisch verstandener Kirche. Für den Gottesdienst heißt dies: Nicht bloß Pfarrerrinnen und Pfarrer sind als Kommunikatoren des Evangeliums zu begreifen,<sup>21</sup> sondern ebenso auch sämtliche Gottesdienstbesucher. Allgemeiner bedeutet es: Alle, die glauben, können grundsätzlich in allen Lebenslagen zu Kommunikatoren des Evangeliums werden, ohne dafür ausdrücklich den eigenen Glauben sprachlich ins Spiel bringen zu müssen; das Aufeinanderwirken und Zusammenwirken beim kommunikativen Zusammentreten (glaubender) Menschen ist nicht nur als ein notwendiges, sondern bereits als hinreichendes Kriterium zur Bestimmung der Qualität des darstellenden Handelns zu verstehen,<sup>22</sup> es muss darüber hinaus nicht noch ›etwas Zusätzliches‹ oder ›etwas Besonderes‹ geschehen oder *explizit* kommuniziert werden; schließlich betont Schleiermacher, dass glaubende Menschen stets »in dem gesamten tätigen Leben das darstellende Handeln fort[]setzen, dem gesamten tätigen Leben diesen Charakter auf[]drücken«,<sup>23</sup> sodass »Ansichtsexemplare christlichen Glaubens« eben nicht bloß dort zu finden sind, wo explizit vom Glauben die Rede ist, sondern vielmehr überall dort, wo glaubende Menschen *als solche* wahrgenommen

<sup>20</sup> Zur Unterscheidung von optischer und hermeneutischer Sichtbarkeit, vgl. Claudia Welz: Menschenwürde, Blickwechsel und Schamgefühl. Ethische Implikationen menschlicher Un-Sichtbarkeit. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 58 (2014), 21-39 (hier: 21.24-29).

<sup>21</sup> Vgl. hierzu etwa – auf Ernst Lange Bezug nehmend – Michael Klessmann: Das Pfarramt. Einführung in Grundfragen der Pastoraltheologie. Neukirchen-Vluyn 2012, 155-157.

<sup>22</sup> »Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiederbornen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken.« – Friedrich D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Bd. 2). Hrsg. von Martin Redeker. Berlin 1960, 215 (§ 115.1).

<sup>23</sup> Schleiermacher 1843 (s. o. Anm. 18), 536.



werden (können). Kirche als Ort wechselseitigen An- und Einsichtigwerdens des Glaubens ereignet sich daher (auch und gerade) im alltäglichen, lebensweltlichen Kontext, sodass Kirche (auch und gerade) als ein Phänomen (inmitten) der Welt zu begreifen ist.<sup>24</sup> Kirche kann nach Schleiermacher keinesfalls auf die christliche Kirche im engeren Sinn beschränkt werden; Kirche ist, aufgrund ihrer Koppelung an den Glauben als ein menschliches Lebens- und Kulturphänomen, zunächst gar kein spezifisch christlicher, kein theologischer, sondern ein ethisch-kulturphilosophisch-soziologischer Begriff.<sup>25</sup>

Im Grunde macht Schleiermacher, indem er von einer *so verstandenen* Kirche *ausgeht*, sie in der Welt erst *dadurch als solche* (wieder) *sichtbar*.<sup>26</sup> Schleiermacher ist sich dieser letztendlich subjektiven »Setzung« bzw. – vorsichtiger ausgedrückt – seiner Perspektivierung bewusst, wie folgender Textbeleg eindrücklich zeigt: »[Es wird manche meiner Zeitgenossen irritieren], daß ich immer so rede als gäbe es noch Gemeinden der Gläubigen und eine christliche Kirche; als wäre Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigentümliche Weise vereinigt. Es sieht allerdings nicht so aus, als verhielte es sich so: aber ich sehe nicht, wie wir umhin können dies dennoch vorauszusetzen. [...] Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zu Stande, dass man sie voraussetzt; wenigstens gibt es nichts Verderblicheres für unsere religiösen Vorträge, als das Schwanken zwischen jenen beiden Ansichten, ob wir als zu Christen reden sollten, oder als zu Nichtchristen.«<sup>27</sup>

Das bedeutet, man muss *nicht* – auch in der Predigt nicht – explizit von Gott reden, auf ihn verweisen, von seinen Spuren in der Welt erzählen und sein konkretes Wirken im eigenen Leben und in der Gemeinde benennen, damit Evangelium kommuniziert bzw. ein Glauben empfohlen werden kann, was immerhin traditionell als Voraussetzung dafür gilt, dass Kirche (neu) entstehen kann; man muss auch *nicht* dazu *auffordern*, dass Christen um der Kirche willen etwas von ihrem Glauben zeigen;<sup>28</sup> schließlich wird Evangelium bereits immer auch schon dort kommuniziert, wo glaubende Menschen *ihr Leben* schlichtweg *leben*; in der gesamten Lebensführung eines Menschen kann einem ein Glauben im Sinne

<sup>24</sup> Wenn Birgit Weyel zu bedenken gibt, dass man – anders als dies Strategiepapiere zu Mission und Evangelisation nahelegen – auch außerhalb der Institution Kirche mit religiösen Symbolisierungen rechnen müsse, die angemessen das beschreiben, was »Evangelium« meint, schlägt sie in diese Kerbe; vgl. hierzu Birgit Weyel: Mission oder Kommunikation? Zur prinzipiellen Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur. In Gräb Wilhelm / dies. (Hg.): Praktische Theologie und protestantische Kultur (Praktische Theologie und Kultur 9; FS Peter C. Bloth). Gütersloh 2002, 249–266 (hier: 256f.).

<sup>25</sup> Vgl. Birkner 1964 (s. o. Anm. 14), 115.

<sup>26</sup> Vgl. analog hierzu auch meine Ausführungen weiter oben zum Glaubensbegriff.

<sup>27</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: Vorrede zur 1. Sammlung seiner Predigten (1801). In: Ders.: Predigten. Neue Ausgabe (Bd. 1). Berlin 1843, 3–8 (hier: 6f.).

<sup>28</sup> Anders: Reiner Knieling im Kapitel »Zeugnis wagen« seiner Homiletik; vgl. Reiner Knieling: Was predigen wir? Eine Homiletik. Neukirchen-Vluyn 2009, 174–177.



eines christlich-religiösen Selbstbewusstseins ansichtig und – so man ihn auch *als Glauben* versteht – auch als ein *eigener* Glauben einsichtig werden. Dies ist der Grund, weshalb Schleiermacher sich nicht zu einer pädagogischen oder missionarischen Aufgabe im engeren Sinn berufen sieht. Die *erbauliche Funktion*<sup>29</sup> der Kommunikation des Evangeliums liegt dem darstellenden Handeln immer schon zugrunde, sodass Kirche *stets* auch über (scheinbar) bestehende Grenzen hinausgreift; oder anders: Darstellendes Handeln *impliziert* immer schon wirksam-verbreitendes Handeln (i. Ü. auch wirksam-reinigendes).<sup>30</sup> Man wird in der Tradition Schleiermachers davon ausgehen müssen, dass überall dort, wo Menschen den gelebten Glauben eines anderen mit- bzw. auch nacherleben können, auch Evangelium kommuniziert, Glauben im Sinne einer Empfehlung artikuliert und so Kirche (neu) realisiert wird.

Im Übrigen betont auch der Systematiker *Ingolf Dalferth*, dass Evangelium immer schon dort kommuniziert wird, wo (1) christlich Glaubende ihren Glauben einfach leben; erst dann auch dort, wo (2) christlich Glaubende ihr Leben anderen ausdrücklich als Glaubensleben zu verstehen geben; und zuletzt dort, wo (3) christlich Glaubende das Evangelium dezidiert als *Grund* ihres Glaubens zu verstehen geben und diesen (d. h. den auf diese Weise spezifizierten) Glauben explizit *dergestalt* sprachlich artikulieren. Wo Glaubende die zuletzt genannte Interpretation bzw. Symbolisierung vornehmen, kommunizieren sie Evangelium zwar *explizit* als Evangelium und nicht mehr »nur« – wie in den anderen beiden Fällen – *implizit*, jedoch nicht mehr/weniger bzw. besser/schlechter.<sup>31</sup>

### 3. EMPFEHLUNGEN AUSSPRECHEN UND WAHRNEHMEN - ÜBERLEGUNGEN ZUM KOMMUNIKATIONSBEGRIFF

Die bisherigen Ausführungen verweisen bereits auf einen zweiten Problembe-  
reich: Meine These lautet, dass durch einen sichtbar gewordenen Glauben, ein  
Glauben *empfohlen* wird. Da Empfehlen ein spezifischer Kommunikationsmo-  
dus ist, ist diese These auch kommunikationstheoretisch zu plausibilisieren;  
umso mehr, als sich die zeitgenössische Praktische Theologie nunmehr weitge-  
hend am Leitbegriff der Kommunikation des Evangeliums (alternativ auch: des  
Glaubens) orientiert.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Schleiermacher 1850 (s. o. Anm. 16), 201–221 (hier: 216f.).

<sup>30</sup> Vgl. Schleiermacher 1843 (s. o. Anm. 18), 526.

<sup>31</sup> Vgl. Ingolf U. Dalferth: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*. Tübingen 2008, 336.

<sup>32</sup> Wengleich die Kommunikation des Evangeliums seit Ernst Lange als praktisch-theologischer Leitbegriff dient und Christian Grethlein diesen Begriff sogar zum Strukturprinzip seines *opus magnum* macht, begegnet einem mancherorts auch die Rede von der Kommunikation des Glaubens. Grethlein (als wohl z. Z. prominentester Vertreter in Bezug auf die Rede von der Kommunikation des Evangeliums) spricht selbst von »Evan-

3.1 Die verschiedenen, zunehmend semiotisch orientierten Kommunikationstheorien stimmen zunächst in der Ansicht überein, dass Kommunizierende im weitesten Sinn immer versuchen, über etwas »Sichtbares« (i. e. der Signifikant) anderen etwas nicht »Sichtbares« (i. e. das Signifikat) zu erschließen;<sup>33</sup> wenn es also stimmt, dass Glauben lebensweltlich sichtbar ist bzw. sichtbar werden kann, weil man ihn, in der Sprache der theologischen Tradition formuliert, mit aller Konsequenz als etwas, das *fides quae und fides qua* umfasst, versteht und nicht auf eine »ewige Wahrheit« (d. h. *fides quae* in Reinform) reduziert (s. o.), dann lässt sich nicht nur (vage) *über ihn* (im Sinne eines Signifikats), sondern auch unmittelbar *durch ihn* (d. h. im Sinne eines Signifikanten) *kommunizieren* – d. h. Glauben kann sowohl als *Kommunikationsmedium* wie auch als (potentieller) *Kommunikationsinhalt* praktisch-theologisch reflektiert werden.<sup>34</sup> Darüber hinaus ist Glauben aber auch als (beabsichtigter) *Zweck* und (mögliche) *Wirkung* jenes Kommunikationsgeschehens in den Blick zu nehmen, an der die praktisch-theologische Forschung i. Ü. nicht nur im Bereich der Homiletik seit jeher interessiert ist; ich erinnere an den bereits geschilderten Aspekt des wirksam-verbreitenden Handelns bei Schleiermacher (s. o.). Kommunikation des Evangeliums kann schließlich, alles bisher Gesagte berücksichtigend, als das (implizite) Bemühen eines Zeichengebenden verstanden werden, *durch sein/ (konkretes, eigenes) Glauben/ (Signifikant) »einen Glauben« (Signifikat) auszudrücken, um so – im Sinne dessen, was Schleiermacher unter Erbauung versteht – (konkretes, fremdes) Glauben auf Seiten eines (potentiell) Zeichenlesenden zu »bewirken« (Zweck).*<sup>35</sup>

3.2 Damit sind wir – allerspätestens jetzt – bei der »Gretchenfrage« der zeitgenössischen Kommunikationswissenschaft, der Frage nach der *Intention* der

---

gelium« nicht zuletzt deshalb, weil dieser Begriff das erschließe, was *für den Glauben* von zentraler Bedeutung sei. Er schreibt: »Evangelium« führt inhaltlich in die Mitte des christlichen Glaubens. [...] Evangelium als Zentrum christlichen Glauben[s] erschließt sich Menschen in Form von Kommunikation« – Grethlein 2012 (s. o. Anm. 9), 9f.

<sup>33</sup> Wilfried Engemann hält zur Semiotik fest: »Ihr erster Hauptsatz könnte etwa lauten: Menschen verstehen etwas bzw. verständigen sich ausschließlich durch Zeichen. Ihr zweiter Hauptsatz: Zeichen fungieren nur insofern als Zeichen, als (a) etwas wahrgenommen und (b) mit etwas anderem, nicht (in derselben Weise) Wahrnehmbaren, verbunden wird.« – Wilfried Engemann: Predigen und Zeichen setzen. Eine homiletische Skizze mit Beispielen. In: Uta Pohl-Patalong / Frank Muchlinsky (Hg.): Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven. Hamburg 2001, 7–24 (hier: 8).

<sup>34</sup> Friedrich D. E. Schleiermachers ekklesiologische Überlegungen (s. o.) liegt in meinen Augen eine derartige Reflexionsbemühung bereits implizit zugrunde, wenngleich er vom Kommunikationsbegriff des 20./21. Jahrhunderts freilich noch nichts wusste.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu auch Bernhard Kirchmeier: Drei Kommunikationsmodi – eine Funktion? Erwägungen zum Zweck der Kommunikation des Evangeliums. In Michael Domsgen / Bernd Schröder (Hg.): Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie (FS Christian Grethlein; APrTh 57). Leipzig 2014, 33–48 (hier: 33–36).

Kommunizierenden, angelangt.<sup>36</sup> Für die Problemstellung dieses Artikels ist sie v. a. aus zwei Gründen relevant: Zum einen, weil der Verfasser ein Verständnis der (religiösen) Praxis von Menschen als Glaubensempfehlung nahelegt und der Begriff »Empfehlung« bereits *ein intentionales Moment* konnotiert; zum anderen, weil er auch solche personalen Lebensäußerungen der Glaubenskultur als Glaubensempfehlungen verstehen will (s. o.), in denen der Sprechende sich *gar keiner Absichten bzw. Intentionen bewusst* ist, mit seinem Verhalten also gewiss niemand anderem (bewusst) eine Empfehlung aussprechen *will*; der zentrale Streitpunkt bei der Frage der Intention lässt sich darstellen, indem die zwei maßgeblichen, konkurrierenden Positionen, die dieser Debatte in verschiedenen Variationen zugrunde liegen, grob skizziert und erläutert werden. *Die erste Position lautet:* Unter Kommunikation ist immer ein *intentionales* Verhalten zu verstehen. Das bedeutet, dass Kommunikation ohne eine *Absicht* des »Sprechenden« (im weitesten Sinn) nicht gedacht werden kann. Hier wird die »Gretchenfrage« mit einem engeren Kommunikationsbegriff beantwortet; die Intention wird zum Kriterium von Kommunikation überhaupt. Liest man Definitionen wie etwa jene Rudi Kellers, der Kommunikation als ein intentionales Verhalten verstanden wissen will, das in der Absicht vollzogen wird, anderen durch Zeichen etwas zu erkennen zu geben, so hat man einen eindrücklichen Beleg für diese Position vor Augen.<sup>37</sup> – Als Vertreter dieser Position dann kann man, so scheint es, *nicht* davon ausgehen, dass dort ein Glaube kommuniziert bzw. *empfohlen* – im Sinne eines spezifische Modus von Kommunikation – wird, wo jemand z. B. lediglich das Gefühl, trotz zahlreicher Unterschiede gegenüber anderen völlig »normal« zu sein, verspürt – zumindest dann nicht, wenn man Gefühl als spontanen »Affekt«<sup>38</sup> versteht; bereits die Ausgangsthese dieses Artikels scheint dann aber bereits fehlzugehen und muss Widerspruch provozieren. *Die zweite Position lautet:* Kommunikation findet bereits dort statt, wo der »Sprechende« überhaupt nichts nahelegen *will*, eventuell nicht einmal »spricht«, sondern sich bloß (im weitesten Sinne) *verhält*. Die verbreite und meist auf Paul Watzlawick zurückgeführte Behauptung, dass man nicht *nicht* kommunizieren könne, illustriert diese Position eindrücklich.<sup>39</sup> – Teilt man diese Position, so kann selbstverständlich auch ein Mensch, der bloß das Gefühl verspürt, trotz Unterschieden gegenüber anderen völlig »normal« zu sein, als jemand, der kommuniziert und damit etwas nahelegt bzw. empfiehlt, gedacht werden. Man wird die »Gretchenfrage« der Kommunikationswissenschaft viel-

<sup>36</sup> Vgl. das Urteil bei Jo Reichertz: Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das? Wiesbaden 2009, 124.

<sup>37</sup> Vgl. die Definition bei Rudi Keller: Zeichentheorie. Zu einer Theorie semiotischen Wissens. Tübingen 1995, 104f.

<sup>38</sup> Im Englischen spricht man von »Affekten« auch als »occurring emotions«; dieser Ausdruck zeigt, dass es sich um spontane Gefühle handelt, die einem *passieren*.

<sup>39</sup> Vgl. Reichertz 2009 (s. o. Anm. 36), 124–132, wo i. Ü. eindrucksvoll gezeigt wird, dass besagte These bereits *vor* Watzlawick mehrfach vertreten wurde, etwa von Jürgen Ruesch und Gregory Bateson.

leicht so beantworten können, dass beide Ansichten etwas für sich haben – jedoch nur, wenn man sie als in spezifischen Kontexten stehende Perspektiven wahrnimmt: Zunächst kann in Bezug auf die zweite Position erläuternd festgehalten werden, dass nicht jedes Verhalten eines Menschen bereits schon *eo ipso* Kommunikation ist; wenn nämlich wirklich jedes Verhalten bereits als Kommunikation zu begreifen wäre, dann hätte es gar keinen Sinn mehr, ein Verhalten überhaupt als »kommunikativ« zu bezeichnen, da schier alles immer als Kommunikation zu qualifizieren wäre;<sup>40</sup> man muss insofern die Position, wie sie geschildert wurde, dahingehend korrigierend erläutern, dass Kommunikation immer erst dort stattfinden kann, wo das Verhalten eines Menschen (A) von einem anderen (B) *wahrgenommen* wird (oder werden könnte) und sich A dieser (potentiellen) Wahrnehmung auch gewahr ist; erst in dieser Situation kann er nicht mehr *nicht* kommunizieren; schier alles, was A in dieser Situation tut, kann (von B) als kommunikatives Handeln verstanden werden – ungeachtet dessen, ob das entsprechende Verhalten nun von A intendiert war oder nicht;<sup>41</sup> ein (potentiell) beobachtender Mensch (B) würde/wird nämlich beginnen, (vermeintlich) gesetzte Zeichen zu »dechiffrieren«. Andererseits – und hier kommt die erste Position zu ihrem Recht – wird der (möglicherweise) beobachtete Mensch (A), wenn er wahrnimmt, (potentiell) wahrgenommen zu werden, immer auch beginnen, *bewusst* Zeichen zu setzen; sobald er bewusst Zeichen setzt, verfolgt er damit *immer (auch) einen Zweck* und will sein Gegenüber (B) in bestimmter Weise *beeinflussen*.<sup>42</sup> An dieser Stelle ist es wichtig, zu sehen, dass das Kommunikationsgeschehen nicht auf die bewusst gesetzten Zeichen reduziert werden kann; der sich immer irgendwie verhaltende Mensch (A) setzt zwar bewusst Zeichen, mit denen er bestimmte Zwecke verfolgt, zugleich setzt er aber immer auch unbewusst weitere Zeichen; mehr noch: *Alle* grundsätzlich an ihm beobachtbaren Verhaltensweisen können (und werden) als Zeichen *verstanden* werden – selbstverständlich auch solche, die *nicht bewusst* gesetzt wurden; würde man diese »anderen«, »mitgesetzten« bzw. »lediglich wahrgenommenen« Zeichen nicht ebenfalls als wichtigen Teilbereich von Kommunikation begreifen, müsste man der entsprechenden Forschung nicht nur Einseitigkeit attestieren, sondern auch die dabei zugrundeliegenden Paradigmen *Macht* und *Machbarkeit* kritisieren, da dem Zeichengeber damit letztlich Verfügungsgewalt über das Kommunikationsgeschehen eingeräumt würde.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Vgl. den Einwand bei Hans Hörmann: *Meinen und Verstehen. Grundzüge einer psychologischen Semantik*. Frankfurt a. M. 1976, 319.

<sup>41</sup> Vgl. Reichertz 2009 (s. o. Anm. 36), 132–137 (v. a. 136f.).

<sup>42</sup> Vgl. Reichertz 2009 (s. o. Anm. 36), 198f.

<sup>43</sup> Die Forderung nach dem Tod des Autors/der Autorin hat in diesem Problemkontext ihren Ort; vgl. hierzu etwa die Aussage Umberto Ecos »Der Autor müsste das zeitliche segnen, nachdem er geschrieben hat. Damit er die Eigenbewegung des Textes nicht stört.« – Umberto Eco: *Nachschrift zum Namen der Rose*. Übers. von Burkhard Kroeber. München 1984, 14; vgl. dazu auch Roland Barthes: *La mort de l'auteur*. In: Ders.: *Oeuvres complètes*. Edition établie et présentée par E. Marty (Bd. 2). Paris 1994, 491–495.

3.3 Es kann festgehalten werden, dass die erste Position maßgeblich von der Perspektive der »Sprechenden« bzw. der Zeichengebenden getragen ist: Sie macht deutlich, dass Menschen, die etwas empfehlen, immer auch etwas *erreichen wollen*, weil sie sich von dem dabei als wünschenswert Nahegelegtem positive Wirkungen versprechen. Sie verfolgen mit den Zeichen, die sie setzen, immer auch einen Zweck. Im Unterschied dazu, hat die zweite Position die Perspektive der »Hörenden« bzw. der Zeichenlesenden stärker im Blick: Jedes Verhalten kann zum kommunikativen Zeichen werden, wo es als solches wahrgenommen (und verstanden) wird.

Die in der Literaturwissenschaft verbreitete Unterscheidung von *intentio auctoris* und *intentio lectoris* entspricht diesen beiden soeben skizzierten Perspektiven; wenn der Kommunikationssituation allgemein attestiert wird, dass sie an sich verschiedenste Zeichen umfasst, ohne dass man zwischen bewusst gesetzten, unbewusst (mit-)gesetzten bzw. vom Leser »lediglich« wahrgenommenen Zeichen unterscheidet, bewegt sich Argumentation auf der Ebene der *intentio operis*.

Eine theologisch verantwortete Homiletik wird immer *beide Perspektiven* aufgreifen müssen. Neben der ersten Perspektive auch die zweite zu ihrem Recht kommen zu lassen, bedeutet im homiletischen Kontext nicht zuletzt auch, sich darum zu bemühen, die Hörenden als je und je am Kommunikationsprozess Predigt beteiligte Instanz nicht aus dem Blick zu verlieren, und die Homiletik entsprechend nicht als eine Wissenschaft, die »bloß« den Predigern (und ihren Interessen) dient, misszuverstehen.<sup>44</sup> Entsprechend muss das eingangs und aus der Perspektive der Zeichensetzenden formulierte Verständnis von Kommunikation des Evangeliums ergänzt werden um folgende definitorische Formel: Kommunikation des Evangeliums beschreibt (auch) das Wahrnehmen von *konkretem, fremden Glauben* (Signifikant) und Verstehen als »Glauben« (Signifikat) durch das zeichendeutende Subjekt, sodass die Aneignung als konkretes, eigenes Glauben erfolgen *kann* (Wirkung).

---

<sup>44</sup> So macht etwa Michael Meyer-Blanck bereits bei den Begriffsklärungen am Beginn seiner Gottesdienstlehre unter Bezugnahme auf Luther klar, dass »unter der homilia oder der »predicatio« der gesamte Predigtvorgang einschließlich des Höreranteils [...] zu verstehen ist – und nicht etwa bestimmte Meinungen oder Formulierungen einer einzelnen predigenden Person.« – Michael Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre. Tübingen 2011, 6; vgl. auch Engemann 2001 (s. o. Anm. 33), 7–24 (hier: v. a. 8–12).

#### 4. ALLES PRÜFEN UND BEHALTEN, WAS GUT IST (I THESS 5,21) – ZUR LEBENSDIENLICHKEIT UND MENSCHENGERECHTHEIT RELIGIÖSER PRAXIS

Nachdem die These, (religiöse) Praxis sei als explizite oder implizite Glaubensempfehlung zu begreifen, nun auch in Bezug auf den Aspekt der Empfehlung als kommunikationstheoretischer Frage nach der Intention reflektiert wurde, will ich mich nun der Frage nach dem Kriterium zur Beurteilung einer solchen Glaubensempfehlung zuwenden: Auf welcher Grundlage sind Glaubensempfehlungen als Kommunikationsprozesse, die sowohl explizit (aus der Perspektive Zeichengebender) wie auch implizit (aus der Perspektive Zeichenlesender) auf Glauben abzielen, praktisch-theologisch zu beurteilen?

4.1 Die Frage nach einem leitenden Kriterium zur Beurteilung religiöser Praxis im Sinne einer (impliziten) Glaubensempfehlung resultiert *erstens* aus der »empirischen« Erfahrung, dass christliche Glaubensempfehlungen tagtäglich abgelehnt werden, und *zweitens* aus der theoretischen Bestimmung der Aufgabe praktisch-theologischer Forschung, die religiöse Praxis kritisch zu begleiten.

*Ad Erstens:* Jeder, der konkrete Formen religiöser Praxis wahrnimmt, stellt sich nicht nur die (semantische) Frage, womit er sich hier eigentlich konfrontiert sieht (»Was bzw. welcher Glauben wird mir hier eigentlich empfohlen?«), sondern auch die (pragmatische) Frage, wie er sich dazu verhalten soll (»Wie reagiere ich auf diese Glaubensempfehlung?«),<sup>45</sup> wobei die Antworten auf *beide* Fragen vom fragenden Subjekt abhängig und zudem ergebnisoffen sind; *ergebnisoffen* und *subjektiv* im ersten Fall nicht zuletzt aufgrund der faktischen Ambiguität von Zeichen im Allgemeinen und im zweiten Fall v. a. auch aufgrund der Tatsache, dass selbst Machtworte für sich allein nichts erzwingen können; selbst korrekte, klare, absichtsvolle Aussagen bewirken nicht immer das, was sie bezwecken; oder anders: Häufig sind Sprechakte zugleich als »gelingen« und »nicht erfolgreich« zu bezeichnen.<sup>46</sup> – Das heißt also: Glaubensempfehlungen werden stets, wo sie sichtbar werden, nicht nur Annahme, sondern auch Ablehnung provozieren. – Dass es sich um eine Grunderfahrung des Christentums handelt, dass »die Botschaft des Neuen Testaments« auf Verständnis *und* Unverständnis bzw. Zustimmung *und*

<sup>45</sup> Im Kontext der Homiletik hält Hennig Luther fest, dass die Frage von Hörenden nicht nur lautet »Welches *Deutungsangebot* macht der Prediger?« sondern auch »Welche *Handlungsaufforderung* enthält die Predigt?«; er geht davon aus, dass Hörende diese Fragen nicht nur stellen, sondern sie auch beantworten können; vgl. hierzu Henning Luther: Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens. In: Albrecht Beutel/Volker Drehsen/Hans Martin Müller (Hg.): Homiletisches Lesebuch. Texte zur heutigen Predigtpraxis. Tübingen <sup>2</sup>1989, 222–239 (hier: 233).

<sup>46</sup> Vgl. Reichertz 2009 (s. o. Anm. 36), 242–246; sowie im homiletischen Kontext, Engemann 2011 (s. o. Anm. 32), 40–43.

Ablehnung stößt, gibt nicht zuletzt auch Ulrich Körtner zu bedenken, der in einer Tradition mit Bultmann, den Glauben als eine Weise des Verstehens expliziert. Insofern ist bei ihm ›Verständnis‹ als Reaktion auf die christliche Botschaft systematisch-theologisch *als Glauben* im Sinne eines überwundenen, vorgängigen ›Unverständnisses‹ – verstanden *als Unglauben* – zu fassen.<sup>47</sup>

Friedrich Nietzsche gilt gemeinhin als *das* Paradebeispiel für einen Menschen, der den impliziten Glaubensempfehlungen seiner Mitmenschen immer wieder *nicht gefolgt* ist und sie mit Vehemenz auch *abgelehnt* hat. Angesichts konkreter Glaubensempfehlungen, die er an religiösen Menschen wahrgenommen hat, kam er zum Schluss, sich den von ihm jeweils wahrgenommenen Glauben besser nicht (weiter) anzueignen. Häufig zitiert wird eine Stelle aus »Also sprach Zarathustra«, in der Nietzsche meint, dass er durchaus glauben würde, wenn die Christen bloß erlöster aussehen und bessere Lieder singen würden.<sup>48</sup>

Von Friedrich Nietzsche kann man durchaus lernen, dass sich Menschen, die mit religiöser Praxis konfrontiert werden, sich auch heute noch Fragen stellen wie »Will ich diesen Glauben haben, der mir gerade jetzt ansichtig wird in den Gesichtern dieser schweigenden Menschen, die frühmorgens verschlafen in die Kirche trotten?« oder »Will ich diesen Glauben für mich entdecken, der mir in diesen ständig lachenden Gesichtern von Menschen entgegentritt, die scheinbar von Gitarrenschlägen und Jesusbekenntnissen leben können?« – Muss es angesichts solchen Fragens nicht von besonderem Interesse sein, zu evaluieren, *welchen* Glauben »wir« vor unseren Zeitgenossen – sprachlich, körperlich oder auf andere Weise medial vermittelt – eigentlich zur Darstellung bringen und wie (wenig/viel) lebensdienlich »unser« Glauben eigentlich *erscheint*? Ist es nicht gerade auch aus der Perspektive der organisierten Kirchen, deren Praxis die Praktische Theologie (auch) kritisch begleitet, höchst besorgniserregend, wenn Menschen Glauben z. B. als »morgendliches Zur-Kirche-Trotten« verstehen und ferner gar nicht lange nachdenken müssen, um sich *gegen einen solchen Glauben* zu entscheiden, wenn sie sich ihre Wahlmöglichkeiten für den Sonntagvormittag – Gottesdienstbesuch, Skifahren, Ausschlafen, u. a. M.<sup>49</sup> – vor Augen führen? Muss man sich angesichts derartiger Situationen nicht *abseits*

<sup>47</sup> Vgl. Ulrich H. J. Körtner: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik. Göttingen 1994, 43–49.

<sup>48</sup> »Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten mir seine Jünger aussehen!« – Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In: Ders.: Werke in drei Bänden (Bd. 2). Hrsg. von Karl Schlechta. München 1954, 274–560 (hier: 349).

<sup>49</sup> Vgl. hierzu Fritz Stolz: Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares (Theophil 4). Zürich 2001, 232; sowie Meyer-Blancks Feststellung: »An die Stelle des Gottesdienstbesuches tritt für viele das Ritual von Tennis und Jogging am Sonntagvormittag.« – Michael Meyer-Blanck: Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende. Göttingen 1997, 30.



*konkreter Zahlen* zu Gottesdienstbesuchen und Kirchenmitgliedern fragen: *Was empfehlen wir da eigentlich (implizit), mit dem, wie wir unseren Glauben leben?*

In dieser Aussage Nietzsches erkenne ich nicht bloß *Spott* gegenüber der christlichen Glaubenskultur an und für sich,<sup>50</sup> sondern sehe darin vielmehr eine *eigenverantwortliche Haltung*, die in diesem Fall ihren Höhepunkt in der Ablehnung konkreter Formen wahrgenommener, religiöser Praxis gefunden hat. Dieses ablehnende Verhalten ist in meinen Augen als *Resultat* eines auf Gründen basierenden *Urteils* zu verstehen. Die Frage lautet dann aber: Welche »Prinzipien« stehen bei derartigen Beurteilungen der verschiedenen Glaubensempfehlungen explizit/implizit im Hintergrund? Und: Sind die solchen Urteilen zugrundeliegenden Kriterien auch aus praktisch-theologischer Sicht zulässig?

*Ad Zweitens:* Nach Michael Meyer-Blanck kommt die Praktische Theologie stets von der christlichen Praxis her und zielt auf eine neue, veränderte christliche Praxis.<sup>51</sup> – Wenn dies der Fall ist, wird man sich als VertreterIn dieser Disziplin darum bemühen müssen, dass die neue Praxis gegenüber der alten eine *Verbesserung* mit sich bringt – oder zumindest keine Verschlechterung. Es stellt sich dann aber die Frage, welche ethischen bzw. auch praktisch-theologischen Kriterien zur Beurteilung der »Güte« religiöser Praxis herangezogen werden können. Mittlerweile scheint weitgehend ein Konsens darüber zu bestehen, dass *theological correctness* allein, die bloße Richtigkeit theologischer Aussagen – etwa in der Predigt –, nur sehr bedingt den praktisch-theologischen Anforderungen gerecht wird.<sup>52</sup> Die Zeiten der dialektischen Theologie, in denen die Sachgemäßheit das alles dominierende Kriterium war, sodass man »die Sache mit der Sache« bei praktisch-theologischen Analysen stets im Hinterkopf behalten musste, sind weitestgehend vorbei.<sup>53</sup> Mancherorts

<sup>50</sup> Zum protestantischen Motiv von Nietzsche als großem Spötter; vgl. etwa Ottokar Basse: Von der Meisterung des Lebens/Taufe. Predigt über Römer 12,12 (17.1.1993). In: Ders.: Das Evangelium in Zeit und Ewigkeit. Ausgewählte Predigten (Bd. 2). Hrsg. von Ursula Basse-Soltau. Münster 2003, 44–46 (hier: 45); sowie Eugen M. F. Rosenstock-Huessy: Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen (Bd. 4). Heidelberg 1963, 209; Ottokar Basse war i. Ü. Oberkirchenrat in Württemberg, Eugen M. F. Rosenstock-Huessy evangelischer Rechtshistoriker und Soziologe.

<sup>51</sup> Vgl. Meyer-Blanck 2002 (s. o. Anm 4), 124.

<sup>52</sup> »Predigen Sie nichts, was Ihnen nichts bedeutet, nur weil es theologisch richtig ist.« – Diesen Rat soll Wilfried Engemann den österreichischen Pfarrern bei ihrer Jahrestagung im Jahr 2012 gegeben haben; vgl. Evangelische Kirche Online: Engemann: »Predigt darf kein lauer Kompromiss sein«. Predigen Sie sich selbst, rät der Praktische Theologe. Wien 2012, <http://www.evangel.at/themen/nachrichten/detail/article/engemann-predigt-darf-kein-lauer-kompromiss-sein/> (letzter Zugriff: 23.05.2014).

<sup>53</sup> Vgl. Ulrich H. J. Körtner: Die Sache mit der Sache oder Wovon in der Theologie (nicht) die Rede ist. Ein Beitrag zum Gespräch mit Falk Wagner. In Martin Berger/Michael Murrmann-Kahl (Hg.): Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende (FS Falk Wagner). Gütersloh 1999, 144–165.

gewinnt man den Eindruck, dass sich zur Beurteilung der religiösen Praxis von Menschen nunmehr das Kriterium der »Lebensdienlichkeit« durchgesetzt hat. Aber: Stellt dieser doch recht nebulöse Begriff<sup>54</sup> tatsächlich auch ein *geeignetes* Kriterium dar?

4.2 Es kann angesichts dieser beiden Perspektiven zunächst beschreibend und dem noch zu Sagenden z. T. etwas vorgeifend festgehalten werden: »Lebensdienlichkeit« bleibt – trotz einer beachtlichen Verbreitung des Begriffs im akademischen Kontext – als Kriterium für theologische Urteile immer noch strittig, und die Bedeutung des Begriffs ist schwer zu fassen; zugleich wird allerdings im akademischen Kontext kaum mehr bezweifelt, dass sich Menschen auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten alltäglich genau dieses Kriteriums bedienen, um sich für oder gegen bestimmte Angebote der verschiedenen Glaubenskulturen zu entscheiden.<sup>55</sup> Die in diesem Artikel vertretene und in den nachfolgenden Abschnitten dieses Kapitels zu entfaltende These lautet: Glaubenskulturen können sich dem »Spiel der Traditionen« (Grözinger), bei dem sich der einzelne Mensch nur solchen (religiösen) Traditionen anschließt, »die für das eigene Leben als Bereicherung und als Stütze erfahren werden«<sup>56</sup>, nicht entziehen; dies gilt ebenso für jene Glaubenskultur, die mit dem Begriff »Protestantismus« im Blick ist, wie für jene, die mit dem Begriff »Praktische Theologie« in den Fokus rückt. Dies soll nun näher erläutert werden, indem zunächst der Ursprung des Begriffs »Lebensdienlichkeit« geklärt, anschließend der Fokus auf die vielfältige, zeitgenössische Verwendung des Begriffs geworfen und zuletzt eine eigene Position skizziert wird.

4.2.1 Das Kriterium der Lebensdienlichkeit geht maßgeblich auf den bereits eingangs erwähnten Friedrich Nietzsche zurück;<sup>57</sup> seine fundierte Religionskritik kann nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Frage nach dem

<sup>54</sup> »Bei alledem ist der Umstand der Beachtung wert, dass mit dem Begriff des Lebensdienlichen sich nicht die Vorstellung verbindet, es stünde bereits in jedem Falle und in jeder Situation fest, was das Lebensdienliche sei.« – Christian Walther: Eschatologie als Theorie der Freiheit. Einführung in neuzeitliche Gestalten eschatologischen Denkens (Theologische Bibliothek Töpelmann 48). Berlin/New York 1991, 43; derartige Feststellungen, wonach »Lebensdienlichkeit« als *Kriterium* in schier paradoxer Weise als etwas zu verstehen gegeben wird, das sich durch *mangelnde Präzision* auszeichnet, müssen unbefriedigend bleiben.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu etwa Albrecht Grözinger: Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie (Bd. 2). Gütersloh 2008, 31–36; sowie die Einschätzung bei Wilhelm Gräb: Die Bibel und die Predigt. Homiletische Hermeneutik zwischen Textauslegung und religiöser Selbstausslegung. In: Wilfried Engemann (Hg.): Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen (APrTh 21; FS Karl-Heinrich Bieritz). Leipzig 2001, 323–336 (hier: v. a. 324).

<sup>56</sup> Grözinger 2008 (s. o. Anm. 55), 32.

<sup>57</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Ders.: Werke in drei Bänden (Bd. 1). Hrsg. von Karl Schlechta. München 1954, 209–285; sowie das entsprechende Urteil bei Kurt Röttgers: Kritik der kulinarischen Vernunft. Ein Menü der Sinne nach Kant. Bielefeld 2009, 89 (Fn 81).

›Lebensdienlichen‹ verständlich gemacht werden. Für den mit ›Subjektivität‹ konnotierten Begriff der ›Lebensdienlichkeit‹ ist bereits seit den Anfängen seiner Verwendung im wissenschaftlichen Kontext ein eigentümliches Verhältnis gegenüber dem (traditionell mit ›Objektivität‹ konnotierten) Begriff der ›Wahrheit‹ kennzeichnend: Lebensdienlichkeit und Wahrheit schienen sich schlichtweg nicht zu vertragen; oftmals wurde beklagt, dass Nietzsche mit dem Kriterium der Lebensdienlichkeit das Kriterium der Wahrheit überflüssig gemacht habe;<sup>58</sup> entsprechend scheint auch heute noch, wer ›lebensdienlich‹ sagt, nicht mehr zugleich in der Lage zu sein, etwas als »wahr« bezeichnen zu können. Dennoch findet das von Nietzsche maßgeblich geprägte Kriterium der Lebensdienlichkeit als Beurteilungskriterium für die (religiöse) Praxis von Menschen längst nicht mehr nur in der philosophischen Religionskritik Anwendung. Dies soll nun deutlich werden.

4.2.2 »Lebensdienlichkeit« begegnet in (1) Kontexten wie der Soziologie und der philosophischen Ethik, in (2) dogmatischen Entwürfen und im Kontext theologischer Ethik, in (3) offiziellen Stellungnahmen kirchlicher Organisationen und in Schulbüchern konfessionellen Religionsunterrichts, aber auch (4) im Rahmen praktisch-theologischer Reflexion, die bekanntlich auf Perspektiven aus nicht-theologischer Wissenschaftskulturen nicht verzichten kann<sup>59</sup> und stets zwischen systematisch-theologischer Reflexion einerseits und der empirischer Glaubenskultur andererseits zu vermitteln sucht.

*Ad (1):* Insgesamt wird die steigende *Bedeutung des Kriteriums der Lebensdienlichkeit* in Theorie und Praxis bei gleichzeitigem *Bedeutungsverlust des Wahrheitskriteriums* (s. o.) nicht zuletzt im Kontext eines seit der Moderne zunehmend funktional bestimmten Verständnisses gesellschaftlicher Systeme – dazu gehört auch die Religion – bzw. als dessen Resultat plausibel gemacht;<sup>60</sup> entsprechend verbindet der Philosoph Hermann Lübbe mit dem Kriterium der Lebensdienlichkeit die Erwartung, durch seine Anwendung zu einem pragmatischen Umgang mit den verschiedenen – auch *religiösen* – *Wahrheitsansprüchen* zu kommen, was letztlich für ein gutes Leben notwendig wäre. Er hält fest: »Als Kriterium dient [...] die Lebensdienlichkeit religiöser Orientierung – ob

<sup>58</sup> Habermas' Urteil lautet entsprechend: »Aus der Reduktion von Wahrheit auf Lebensdienlichkeit folgert Nietzsche nicht nur die Unbrauchbarkeit des Korrespondenzbegriffs der Wahrheit, sondern des Wahrheitsbegriffs als solchen. [...] Wir können nur Interpretationen geben, deren Geltung auf eine in Wertschätzungen ausgedrückte ›Perspektive‹ bezogen, also grundsätzlich relativ ist.« – Vgl. hierzu Jürgen Habermas: *Zu Nietzsches Erkenntnistheorie*. In: Ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. <sup>2</sup>1977, 239–263 (hier: 256f.).

<sup>59</sup> Dies belegt eindrücklich der heute prägende praktisch-theologische Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums«, der dezidiert einen Begriff der biblischen Tradition mit moderner Kommunikationstheorie verbindet.

<sup>60</sup> Vgl. Hermann Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*. München <sup>3</sup>2004, 219–255; vgl. dazu auch das Urteil bei Michael Weinrich: *Religion und Religionskritik*. Göttingen <sup>2</sup>2012, v. a. 221f.

sie befreie oder beenge, ob sie uns zum Fanatismus verführe, die Heuchelei begünstige oder, auf der anderen Seite, uns zu einem pragmatischen Umgang mit Wahrheitsansprüchen befähige, ob sie uns, zusammengefasst gesagt, zu einem guten Leben tauglich mache oder nicht.«<sup>61</sup> Der Soziologe Franz-Xaver Kaufmann nimmt auf diese Sichtweise Lübbes in seinem Werk ›Religion und Modernität‹ unmittelbar Bezug: Er bezweifelt, dass sich über das, was ›gutes Leben‹ bedeute, im Horizont der zeitgenössischen, individualisierten und pluralisierten Kultur ein Konsens finden lasse und entlarvt die allgemein vorgetragene Sicht Lübbes als subjektiv; darüber hinaus weist er auch allgemein auf die in erheblichem Maße stets und in besonderer Weise subjektiven Wertungen hin, die der Rede vom ›guten Leben‹ und dessen Merkmalen zugrunde liegen. Kritisch hält er in seinem Werk ›Religion und Modernität‹ unter direkter Bezugnahme auf eine bei Lübbe zitierte Stelle fest: »Das klingt gut, aber [...] läßt sich über das, was ›gutes Leben‹ bedeutet, im Horizont einer individualistischen und pluralistischen Kultur überhaupt noch ein Konsens finden? Beinhalten derartige Bezüge nicht doch in erheblichem Maße subjektive Wertungen [...]?«<sup>62</sup> – Angesichts dieser Anfrage ist es freilich besonders interessant, was Kaufmann selbst zur Kriteriologie der Lebensdienlichkeit zu sagen hat: Er sieht *den einzelnen Menschen*, wie er sich *selbst* versteht, als maßgebliches Kriterium für das, was als lebensdienlich gelten kann (und was nicht), an. Gerade weil Menschen sich zunehmend ihrer kulturellen Selektionskriterien beraubt vorfinden, müssen sie sich quasi selbst als Kriterium aufrichten, so Kaufmann. Wörtlich heißt es: »Eindeutiger kultureller Selektionskriterien beraubt, ist der Einzelne mehr und mehr auf ›sich selbst‹ als Kriterium der Lebensdienlichkeit zurückgeworfen.«<sup>63</sup> – Wäre als lebensdienlich damit nicht letztlich all das im Blick, was dem einzelnen Menschen angesichts seines Selbstbilds »passend« erscheint – und letztlich *beliebig*? Wären Menschengerechtigkeit und Lebensdienlichkeit auf diese Weise nicht zudem schier synonym zu verstehen? Und: Ist es ausreichend, wenn die Frage nach der Geltung dann tatsächlich ›nur‹ mehr am Ort des Individuums als Frage an das *eigene* Menschsein gestellt und beantwortet wird? – Kaufmanns These kann als Ausdruck der besonderen Schwierigkeit einer Kriteriologie der Lebensdienlichkeit unter zeitgenössischen Bedingungen verstanden werden.<sup>64</sup> Weil den Menschen *alle sicheren* Selektionskriterien verloren gegangen sind, müssen sie sich, zunehmend *verunsichert*,<sup>65</sup> *selbst* als *instabile und letztlich be-*

<sup>61</sup> Lübbe 2004 (s. o. Anm. 60) 251.

<sup>62</sup> Franz-Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989, 229f.

<sup>63</sup> Kaufmann 1989 (s. o. Anm. 62), 261.

<sup>64</sup> Kaufmann selbst nimmt im unmittelbaren Kontext seiner These auf die ›postmoderne Diskussionslage‹ Bezug und thematisiert etwa die Frage nach dem Verlust eines ›welttranszendierenden Glaubens‹ im Rahmen (post-)moderner Kultur. Vgl. Kaufmann 1989 (s. o. Anm. 62), 260f.

<sup>65</sup> Unsicherheit ist ein Kennzeichen postmoderner Lebenswelt. Der Soziologe Stuart Hall hält fest: »Postmoderne ist der aktuelle Name, den wir der Unsicherheit geben, in

*liebige* Kriterien für das, was lebensdienlich sein könnte, ›setzen‹. Auch Peter Ulrich stellt das Kriterium der Lebensdienlichkeit explizit ins Zentrum seiner ethischen Überlegungen, die sich vornehmlich mit den im wirtschaftsethischen Kontext angesiedelten Formen menschlichen Handelns auseinandersetzen. Er versteht das Kriterium der Lebensdienlichkeit dabei als »Mittel im Dienste höherer buchstäblich *vitaler* Zwecke[, die] nur aus dem *Ganzen* einer subjektiv richtigen, kultivierten Lebenspraxis bestimmbar«<sup>66</sup> seien. Bei Ulrich wird so sichtbar, was auch Christian Walther gesehen und als die kritische Funktion des Lebensdienlichen bezeichnet hat: die Annahme, mit diesem Begriff einen Beitrag zur Unterscheidung der Zwecke leisten zu können.<sup>67</sup> Zudem wird bei Ulrich deutlich, dass Lebensdienlichkeit und Menschengerechtigkeit in einem engen semantischen Zusammenhang stehen. Als lebensdienlich ist nach Ulrich schließlich das anzusehen, wovon man *erwarten* kann, dass es *das Leben von Menschen positiv beeinflusst*. Im Mittelpunkt soll der Mensch mit seinen Bedürfnissen nach Lebenserhaltung und Lebensqualität stehen.<sup>68</sup>

Die Rede von »vitalen Zwecken« bezieht sich in diesem Kontext ausschließlich auf das menschliche Leben – das Leben von Pflanzen und Tieren scheint Ulrich nicht unmittelbar im Blick zu haben, schließlich hat er eine subjektiv verankerte und spezifisch kultivierte Lebenspraxis vor Augen; zunächst ist nur der Mensch Subjekt und Kultur ein Phänomen, das ohne Menschen nicht zu beobachten wäre.

Ulrich betont, dass dabei stets das *Ganze* individuellen Lebens im Blick sein müsse. Dieses Ganze erschließt sich stets nur *Einzelnen*; oder genauer: einem lebenden *Subjekt*, das bereits immer schon eine spezifische Vorstellung vom subjektiv richtigen Leben hat; schließlich steht dieses Subjekt immer schon, *bevor* es überhaupt über das Ganze seines Lebens nachdenken kann, vor der Herausforderung, das eigene Leben zu leben. – Dieser Gedanke liegt aus meiner Sicht der Rede vom ›Ganzen einer *subjektiv* richtigen(!), kultivierten Lebenspraxis‹ (s. o.) notwendigerweise zugrunde.

---

die sich die [] alten Sicherheiten seit 1900 verwandelt haben.« – Stuart Hall: Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt (Ausgewählte Schriften 3). Hrsg. u. übers. von Nora Räthzel. Hamburg 2000; auch für Jean-François Lyotard gibt es Forschung nur mehr als ein *Erforschen der Instabilitäten* im Sinne lokaler *Sprachspiele*; vgl. hierzu Jean-François Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Edition Passagen 7). Hrsg. von Peter Engelmann. Wien 2009, v. a. 131–143.

<sup>66</sup> Peter Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern 2001, 208.

<sup>67</sup> »Desweiteren hat der Begriff des Lebensdienlichen eine kritische Funktion. Handeln wird von Zwecken geleitet. Aber nicht jeder verfolgte Zweck ist lebensdienlich. Als Kriterium soll ›Lebensdienlichkeit‹ zur Unterscheidung der Zwecke dienen.« – Walther 1991 (s. o. Anm. 45), 42f.

<sup>68</sup> Vgl. Ulrich 2001 (s. o. Anm. 66), 11f.

*Ad (2):* Basieren womöglich sogar die Urteile Gottes auf dem Kriterium der Lebensdienlichkeit? – Diese Frage kann angesichts eines ebenso bemerkenswerten wie irritierenden Beitrags von Brigitte Boothe und Philipp Stoellger gestellt werden, in welchem sie die These vertreten, dass Gott selbst als Souverän des Gesetzes auf Basis des Kriteriums der Lebensdienlichkeit das Gesetz relativiert habe.<sup>69</sup> Weniger aufsehenerregend ist da wohl die Rede vom Lebensdienlichen in der Ethik Wilfried Härles. Härle koppelt im Kontext seiner Überlegungen zu partnerschaftlichen Lebensformen das Lebensdienliche semantisch mit dem *Lebensdienlichen*, um die besondere Bedeutung von Geborgenheit, Nähe und geschlechtlicher Liebe für eine ethische Beurteilung von Lebensformen auszudrücken.<sup>70</sup> Auch Ulrich Körtner äußert sich zur Lebensdienlichkeit, wenngleich er diesem Kriterium gegenüber – nicht zuletzt aufgrund der Vagheit des Begriffs – eher skeptisch gegenübersteht. Er gibt als Systematiker zu bedenken, dass man dort, wo man Lebensdienlichkeit als Kriterium für die Beurteilung der christlichen Glaubenskultur heranziehen wolle, »die Lebensdienlichkeit [...] des christlichen Glaubens gerade nicht über die Moral als solche, sondern über die Unterscheidung [...] zwischen Evangelium und Gesetz einsichtig zu machen«<sup>71</sup> habe. Zahlreiche Ethiker und Dogmatiker bedienen sich dem Kriterium der Lebensdienlichkeit zudem weitestgehend implizit und nur an wenigen Stellen explizit: Als Beispiel hierfür kann die katholische Moraltheologin Hedwig Porsch und ihre sexualethische Positionierung zum Phänomen menschlicher Homosexualität gelten. Porsch plädiert dafür, dass in diesem Fall das Kriterium der Lebensdienlichkeit – nicht jenes der Fortpflanzungsfähigkeit – anzuwenden sei, welches sich theologisch aus dem Gebot der Gottes- und Selbstliebe ableite. Wie eine derartige Ableitung aussehen könnte und was dabei genau als »lebensdienlich« im Blick sein soll, erschließt sich aber freilich nicht von selbst.<sup>72</sup>

Für Martin Honecker ist aus dezidiert protestantischer Perspektive i. Ü. nicht die Lebensdienlichkeit, sondern die *Menschengerechtheit* (neben der Sachgerechtigkeit)

<sup>69</sup> »Der Geber des Gesetzes bleibt Souverän dessen und hat es in der Geschichte Jesu überschritten mit dem Kriterium der Lebensdienlichkeit: Um des Lebens willen gibt es das Gesetz, und wo es dem nicht dient, ist es zu überholen – nach Maßgabe des Lebens Jesu als Grundfigur der christlichen Lebensform.« – Brigitte Boothe/Philipp Stoellger: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 1–15.

<sup>70</sup> Wilfried Härle: *Ethik*. Berlin/New York 2011, 347f.

<sup>71</sup> Ulrich Körtner: *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*. Göttingen 2012, 40; vgl. i. Ü. auch ders.: *Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz*. In: Adel Theodor Khoury/Hans-Peter Müller (Hg.): *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*. Freiburg i. Br. 2003, 99–124.

<sup>72</sup> Hedwig Porsch: *Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs*. Stuttgart 2008, 128–129.



das zentrale ethisch-theologische Kriterium für eine vernünftige Moral.<sup>73</sup> Die ethische Reflexion dürfe in den Augen Honeckers nicht einfach auf die Liebe als Inbegriff moralischen Handelns und Verhaltens verweisen, sondern müsse stattdessen immer wieder konkret nach *menschengerechten* und *sachgerechten* Strukturen und Institutionen fragen.<sup>74</sup> – Dass die Kriterien »Menschengerechtigkeit« und »Lebensdienlichkeit« durchaus in enger Verbindung stehen (können), haben die Überlegungen zu Kaufmann und Ulrich (s. o.) gezeigt; eine solche Relation bei Honecker im Detail nachzuweisen, würde diesen Rahmen sprengen.

*Ad (3):* Das Kriterium der Lebensdienlichkeit begegnet einem explizit in offiziellen kirchlichen Stellungnahmen: Besonders deutlich wird dies in einer von der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck im Jahr 1998 publizierten Thesenreihe unter dem Titel »Was dem Leben dient. Familie – Ehe – andere Lebensformen«. Darin wird das Kriterium »Lebensdienlichkeit« zum zentralen Orientierungspunkt der angestellten Überlegungen. Auf insgesamt 56 Seiten wird der Begriff »Lebensdienlichkeit« nahezu 30-mal genannt und bereits im Vorwort von Bischof Christian Zippert besonders hervorgehoben.<sup>75</sup> Freilich war bereits in der im Jahr 1996 unter dem Titel »Mit Spannungen leben« publizierten Orientierungshilfe des Rates der EKD »Lebensdienlichkeit [...] das zentrale Kriterium für die Bewertung von Formen des Zusammenlebens«<sup>76</sup>. In der 2013 erschienen, vom selben Gremium verfassten und bis zuletzt vehement diskutierten Orientierungshilfe »Zwischen Autonomie und Angewiesenheit« ist, soweit ich sehe, nur mehr an *einer* Stelle explizit von Lebensdienlichkeit die Rede. Dort wird festgehalten, dass Gewalt *in jeglicher Form aller* Lebensdienlichkeit widerspreche. Wörtlich lautet die Feststellung folgendermaßen: »Durch ihre zerstörerische Kraft widerspricht Gewalt *in jeglicher Form aller* Lebensdienlichkeit.«<sup>77</sup> Es ist durchaus bemerkenswert, dass man sich einerseits

<sup>73</sup> Vgl. den gleichlautenden Artikel bei Martin Honecker: Orientierung am Menschengerechten. Zur Entstehung evangelischer Sozialethik. In: Die Politische Meinung 441 (2006), 9–14.

<sup>74</sup> »Sozialethik als Strukturenethik hat die strukturellen Bedingungen daraufhin kritisch zu prüfen, ob sie menschengerecht und sachgerecht [...] sind.« – Martin Honecker: *Evangelische Sozialethik*. In: Historisch-Politische Mitteilungen 8 (2001), 33–44 (hier: 36); ders.: *Evangelische Ethik als Ethik der Unterscheidung. Mit einer Gesamtbibliographie von Martin Honecker (Ethik im theologischen Diskurs 20)*. Berlin 2000, 297f.; sowie das Urteil bei Stefan Grotefeld: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*. Stuttgart 2006, 76–91 (hier: v. a. 81f.).

<sup>75</sup> Was dem Leben dient. Familie – Ehe – andere Lebensformen. Hrsg. von der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (Didaskalia 49). Kassel 1998.

<sup>76</sup> Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche«. [http://www.ekd.de/familie/spannungen\\_1996\\_3.html](http://www.ekd.de/familie/spannungen_1996_3.html) (letzter Zugriff: 20.03.2014).

<sup>77</sup> Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.



auf das Kriterium ›Lebensdienlichkeit‹ kaum mehr explizit bezieht, andererseits zugleich aber doch mit derartigem Nachdruck darauf pocht. Im unmittelbaren Kontext der Debatte um diese Orientierungshilfe begegnet der Begriff der Lebensdienlichkeit wesentlich häufiger – gerade auch explizit.<sup>78</sup> Die Frage der Lebensdienlichkeit spielt aber auch im Religionsunterricht der Gegenwart eine Rolle: Schülerinnen und Schüler sollen »Kriterien entwickeln, die Lebensdienlichkeit einer Religion festzustellen«,<sup>79</sup> so lautet etwa ein Lernziel im Lehrerhandbuch zu einem im deutschsprachigen Raum verbreiteten Schulbuch. Dem entspricht die These von Uta Pohl-Patalong, wonach es eine zentrale Aufgabe des Religionsunterrichts sei, die Lebensdienlichkeit der tradierten christlichen Glaubenskulturen für Schüler einsichtig zu machen.<sup>80</sup>

*Ad (4):* Bei einigen Vertretern der Praktischen Theologie, darunter auch Alexander Deeg, begegnet einem ›Lebensdienlichkeit‹ nur als ein Kriterium unter anderen, wobei auch traditionelle, inhaltlich dominierte Kriterien wie etwa die Einheit der Schrift aus Altem und Neuem Testament im Blick sind.<sup>81</sup> Anders verhält es sich im stark kulturtheologisch dominierten Strang der zeitgenössischen Praktischen Theologie: Hier wird die Lebensdienlichkeit zunächst allgemein als zentraler Angelpunkt zeitgenössischer religiöser Bedürfnisse verstanden, sodann aber auch zum wichtigsten Kriterium der akademischen Beurteilung der religiösen Praxis erhoben. Schließlich versteht man den zeitgenössischen Menschen als ein auf sich selbst zurückgeworfenes Individuum, das als Lebensdeuter in eigener Sache unterwegs ist und sich als wertender und

---

Gütersloh <sup>2</sup>2013 (hier: 114; Hervorhebungen v. B. K.); online abrufbar unter: [http://www.ekd.de/EKD-Texte/orientierungshilfe-familie/familie\\_als\\_verlaessliche\\_gemeinschaft.html](http://www.ekd.de/EKD-Texte/orientierungshilfe-familie/familie_als_verlaessliche_gemeinschaft.html) (letzter Zugriff: 02.04.2014).

<sup>78</sup> Im offiziellen Dokument der EKD, das die kritische Rezeption der Orientierungshilfe ausführlich dokumentiert, ist explizit in den Beiträgen von Wilfried Härle (2-mal; 14), Peter Dabrock (2-mal; 40.42), Ulrich Eibach (5-mal; 61.62), Alexander Foitzik (1-mal, 95) von ›Lebensdienlichkeit die Rede; alle Zitate beziehen sich auf: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse. Hrsg. vom Kirchenamt der EKD. Hannover 2013; online abrufbar unter: [http://www.ekd.de/download/dokumentation\\_debatte\\_orientierungshilfe\\_ehe\\_familie.pdf](http://www.ekd.de/download/dokumentation_debatte_orientierungshilfe_ehe_familie.pdf) (letzter Zugriff: 02.04.2014).

<sup>79</sup> Alfred Weymann: Religion wahrnehmen und deuten. In: Gerd-Rüdiger Koretzki / Rudolf Tammeus (Hg.): Religion entdecken – verstehen – gestalten (Werkbuch 11+). Göttingen 2003, 33–45 (hier: 35).

<sup>80</sup> »Insofern lautet meine zweite These: *Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, die Lebensdienlichkeit der christlichen Tradition erfahrbar werden zu lassen.*« – Uta Pohl-Patalong: ›...sed vitae discimus‹. Religionsunterricht zwischen Religiosität und christlicher Tradition – didaktische Orientierungen. In: IJPT 11/2 (2007), 173–192 (hier: 186; Hervorhebungen im Original).

<sup>81</sup> »[Es scheint] mir aber unerlässlich, neben den Kriterien der unmittelbaren Lebensdienlichkeit oder Verstehbarkeit [...] auch andere Kriterien zum Zuge kommen zu lassen: Die Einheit der Schrift aus Altem und Neuem Testament oder die Möglichkeit der Herausforderung durch beim ersten Hören nicht-verstandene Texte [...].« – Alexander Deeg: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik. Göttingen 2012, 501.

wählender Kunde auf dem religiösen Markt immer häufiger der individuellen Lebensdienlichkeit als Beurteilungskriterium zur Prüfung des Angebots bedient; mit diesem Menschenbild geht die Stärkung der *biographie*-integrativen Funktion von Religion (gegenüber einer traditionellerweise sozial-integrativen Funktion) sowie die Stärkung der Rolle des religiösen Subjekts in einem weitestgehend ökonomisierten Kontext einher.<sup>82</sup> Wilhelm Gräb bringt seine Position folgendermaßen – zunächst allgemein formuliert und dann konkret auf die Predigtlehre angewandt – auf den Punkt:

Es kommt darauf an, dass die religiösen Deutungsgehalte [...], in einer bestimmten Lebenssituation als lebensdienlich erscheinen, nicht ob sie sich ohne Widerspruch zusammendenken lassen. [...] Was die Predigt zu sagen hat, wird nach Maßgabe des in existentiell nachvollziehbaren Lebenssituationen förderlich, dienlich, gut Erscheinenden verstanden und bewertet.<sup>83</sup>

Abschließend kann festgehalten werden, dass sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der alltäglichen Auseinandersetzung mit religiöser Praxis dem Kriterium der Lebensdienlichkeit bei der Beurteilung ein bemerkenswert großer Stellenwert zukommt. Was jedoch dabei als ›lebensdienlich‹ im Blick ist, variiert z. T. erheblich.

4.2.3 Wenn Christian Walther daher auf den Umstand hinweist, dass nicht allgemein für jeden Fall und für jede Situation gesagt werden kann, was ›lebensdienlich‹ meint,<sup>84</sup> so erscheint mir diese Aussage nicht nur unbefriedigend, sondern auch völlig plausibel (um nicht zu sagen: ›wahr‹) – nicht erst angesichts des eben gezeichneten Befundes. Unter zeitgenössischen Bedingungen lässt sich nicht (mehr?) allgemein festlegen, was ›überhaupt‹ und ›immer‹ als lebensdienlich gelten kann, weil diese Frage in ganz besonderer Weise mit der *eigenen Subjektivität und Kontextualität*, d. h. mit der Faktizität des *eigenen* menschlichen Lebens, kollidiert. Man wird das, was Lebensdienlichkeit meint, nur *dann* und nur *so* wirklich erfassen können, wenn man vom gelehrten Versuch einer allgemeinen, ›wissenschaftlichen‹ Definition Abstand nimmt und sich zunächst dem eigenen Leben in seiner Gesamtheit und dem, was es dafür braucht, *fragend* zuwendet. In meinen Augen sollte man insofern von Ulrich und Kaufmann (s. o.) lernen, dass dann, wenn von Lebensdienlichkeit die Rede ist, immer einzelne Subjekte *zur Beurteilung* dessen, was *ihrem* Leben dient bzw. dienen könnte, herausgefordert sind; sie müssen sich mit ihrer *eigenen Existenz* auseinandersetzen, ihr Leben als Ganzes in den Blick nehmen und sich *dazu* verstehend verhalten; das hat Wilhelm Gräb als prominenter Verfechter des Kriteriums der Lebensdienlichkeit (s. o.) deutlich gesehen, wenn er seine

<sup>82</sup> Vgl. Jürgen Schönwitz: Religion – Identität – Bildung. Ein Konzept religiöser Selbstbildung (Praktische Theologie und Kultur 23). Freiburg i. Br. 2012, 161–165.

<sup>83</sup> Gräb 2001 (s. o. Anm. 55), 324 (Hervorhebungen v. B. K.).

<sup>84</sup> Vgl. Walther 1991 (s. o. Anm. 54), 43.

Kollegen innerhalb der (Praktischen) Theologie dazu auffordert, den Maßstab ihrer Kritik nicht in offenbarungspositivistischer Manier von außen an die geliebte Religion heranzutragen.<sup>85</sup> Auch Nietzsche, auf den der Begriff ›Lebensdienlichkeit‹ schließlich zurückgeht, hatte im Blick, dass manche Dinge *nur* dann richtig verstanden werden können, wenn man sich dem *eigenen Leben* und dem *eigenen subjektiven Erleben* zuwendet und nicht einfach auf tradierte Begriffe zurückgreift und sich den Überlegungen anderer anschließt.<sup>86</sup> Kritisch äußert er sich gegenüber folgendem Zustand:

[D]er junge Mensch hat mit einem Wissen um die Bildung, nicht einmal mit einem Wissen um das Leben, noch weniger mit dem Leben und Erleben selbst zu beginnen. Und zwar wird dieses Wissen um die Bildung als historisches Wissen dem Jüngling eingeflößt oder eingeführt; das heisst, sein Kopf wird mit einer ungeheuren Anzahl von Begriffen angefüllt, die aus der höchst mittelbaren Kenntnis vergangener Zeiten und Völker, nicht aus der unmittelbaren Anschauung des Lebens abgezogen sind. Seine Begierde, selbst etwas zu erfahren und ein zusammenhängend lebendiges System von eigenen Erfahrungen in sich wachsen zu fühlen – eine solche Begierde wird beteuert.<sup>87</sup>

Damit illustriert Nietzsche nicht nur den problematischen Zustand des ›Wissenschaftsbetriebes‹ – unter dem er i. Ü. selbst litt<sup>88</sup> –, sondern auch jenes Problem, das bei der Frage nach der Lebensdienlichkeit in ganz besonderer Weise zu Tage tritt. Der von Nietzsche selbst eingeläutete *Aufstieg des Kriteriums der Lebensdienlichkeit*, der mit dem *Abstieg des Wahrheitskriteriums* einhergeht, für die zeitgenössische, zunehmend funktional bestimmte Religionskultur kennzeichnend und diesem Zitat eingeschrieben ist, betrifft auch die (religiöse) Frage nach der Lebensdienlichkeit *selbst*: Es kann keine allgemeine, ›wahre‹ Aussage über das, was ›lebensdienlich‹ ist, (mehr) getroffen werden, sondern (höchstens) ›bloß‹ eine subjektive Aussage darüber, dass das, was *angesichts des eigenen Lebens* ›lebensdienlich‹ *erscheint*, ›lebensdienlich‹ *sei* – und daher auch von anderen als ›lebensdienlich‹ erlebt werden *könnte*.

<sup>85</sup> Vgl. Wilhelm Gräß: Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion. Gütersloh 2006, 24.

<sup>86</sup> Auch Klaas Huizing warnte zuletzt vor der ›Gefahr begrifflicher Petrifizierung‹, die vom ›dogmatischen Zitatkartell‹ und anderen ›protestantische[n] Begriffsgangstern‹ vorangetrieben werde; vgl. hierzu Klaas Huizing: Die Weisheit als Kanon-Hermeneutin. Über die Lektoralisierung religiöser Erfahrung. In: Christof Landmesser/Andreas Klein (Hg.): Normative Erinnerung. Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion. 101–130 (hier: 106).

<sup>87</sup> Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW) III/1. Hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. Berlin/New York 1972, 241–330 (hier: 323).

<sup>88</sup> »Meine Philosophie wird zur Tragödie. Die Wahrheit wird dem Leben, dem Besseren feindlich. Die Frage bleibt: ob man bewusst in der Unwahrheit bleiben könne? [...] Das ganze Menschliche Leben ist tief in die Unwahrheit eingesenkt: man kann es nicht herausziehn ...« – KGW (s. o. Anm. 87) IV/4, 174.

4.2.4 In diesem Artikel habe ich mich dazu entschlossen, diesem Umstand besondere Bedeutung zukommen zu lassen. Ich versuche aus der Not eine Tugend zu machen und will folgende Position darstellen: *Mir* erscheint die Frage nach der Lebensdienlichkeit *als subjektive Frage* nach dem eigenen Leben, seinen konstitutiven Bedingungen und Erfordernissen *als solche* bereits ›lebensdienlich‹, weil sie geradezu *Ursprung* aller potentiell als lebensdienlich zu qualifizierenden Möglichkeiten menschlichen Lebens überhaupt ist; schließlich kann erst durch sie sichtbar werden, was für einen selbst lebensdienlich sein könnte. In meinen Augen liegt das zentrale Kriterium für Lebensdienlichkeit also darin, dass *nach ihr* von einem Subjekt *gefragt* wird. Entsprechend gilt auch: Ein Glauben, bei dem die Frage nach der Lebensdienlichkeit nicht mehr gestellt wird, weil sie ihm z. B. verboten wurde, ist gewiss kein Glauben, der als ›lebensdienlich‹ gelten kann. Wer will, kann i. Ü. mit Wilhelm Gräb noch einen Schritt weitergehen und sich der These anschließen, dass ein Glauben, der nicht mehr nach der Lebensdienlichkeit fragt, nicht nur nicht ›lebensdienlich‹, sondern eigentlich auch gar kein Glauben mehr – sondern *schlichtweg ›tot‹* sei. Wenn es nämlich beim Glauben unter zeitgenössischen Bedingungen tatsächlich darum geht, dass Menschen Klarheit über sich selbst und über die eigene Art zu leben gewinnen, sowie um den Versuch, einerseits die Gefährdungen, die dieses zerbrechliche Leben immer bereits mit sich bringt, und andererseits die Möglichkeiten, die sich darin zeigen, einigermaßen in Schach zu halten,<sup>89</sup> dann muss die Frage nach der Lebensdienlichkeit, die freilich von den individuellen Subjekten stets auf unterschiedliche Weise beantwortet werden wird, geradezu ein ›Wesensmerkmal‹ individuellen Glaubens darstellen. Alle Versuche, den Glauben vom Leben zu trennen und damit auch die für das Führen eines solchen Lebens notwendige Frage nach dem, was diesem Leben dienen kann, zu unterdrücken, haben vor einem solchen Hintergrund keine Plausibilität für sich.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Vgl. zuletzt die Überlegungen bei Wilhelm Gräb/Christian Modehn: *Theologie für die Öffentlichkeit? Ein Interview mit Prof. Wilhelm Gräb*, Theologe an der Humboldt Universität zu Berlin (21.03.2014). In: *Religionsphilosophischer Salon* (Online): [http://religionsphilosophischer-salon.de/5194\\_theologie-fuer-die-oeffentlichkeit-ein-interview-mit-prof-wilhelm-graeb\\_fundamental-vernunftig-religios-aus-freier-einsicht-interviews-mit-prof-wilhelm-grab](http://religionsphilosophischer-salon.de/5194_theologie-fuer-die-oeffentlichkeit-ein-interview-mit-prof-wilhelm-graeb_fundamental-vernunftig-religios-aus-freier-einsicht-interviews-mit-prof-wilhelm-grab) (letzter Zugriff: 01.04.2014); ähnlich auch Walther: »Es (= das Kriterium der Lebensdienlichkeit, Anm.) beinhaltet nicht nur die Abwendung von Lebensgefährdungen der verschiedensten Art, sondern es erstreckt sich gerade auch auf die Schaffung von neuen Möglichkeiten für Verbesserung der Lebensmöglichkeiten« – Walther 1991 (s. o. Anm. 54), 44.

<sup>90</sup> Ich verweise exemplarisch auf die These von Michael Korthaus: »Der Glaubende [...] bedarf keiner ›weltlichen‹ Sicherung und keines Relevanzaufweises dieses Glaubens. Anders gesagt: wer nach der ›Relevanz des Glaubens‹ fragt, nach seiner vermeintlich notwendigen Beglaubigung in Erlebnis, Erfahrung oder sonstiger Lebenspraxis, glaubt noch nicht wirklich« – Michael Korthaus: *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie* (BHT 142). Tübingen 2007, 218. Wo derart schroff um des reinen, losgelösten Glaubens willen – wohl verstanden als dogmatische Lehre – die persönliche, lebensweltliche Existenz eines Menschen ausgeklam-

4.2.5 Wenn es zudem zutrifft, dass jene, die (Praktische) Theologie betreiben, sich nicht nur mit Gestalten ›gelebten Glaubens‹ als Teile (zeitgenössischer) Glaubenskulturen *beschäftigen*, sondern als ›praktisch-theologische *Existenzen*‹ auch selbst Gestalten ›gelebten Glaubens‹ (und Teil einer Glaubenskultur, die sich Theologie nennt) *sind*,<sup>91</sup> so stellt sich die Grundfrage der Religion »Was ist das eigentlich für ein Leben, das wir da als Menschen leben müssen?« und die damit einhergehende Frage nach der Lebensdienlichkeit *als Konsequenz* der dabei immer schon *bestehenden* Herausforderung, das (eigene) Leben leben zu müssen (und es i. Ü. auch zu *können*), nicht nur auf der Ebene des Analysegegenstandes, sondern zuallererst auch auf der Ebene der analysierenden Subjekte – und hier gerade um der zu analysierenden Sache willen; oder wie Christoph Schöbel in Anlehnung an die Rede vom ›christlichen Glauben als denkenden Glauben‹ (Ratschow) festhält: »Das Denken des Glaubens gewinnt seinen Gegenstand *am Leben* im Glauben und das Leben im Glauben kann nur im denkenden Glauben bewältigt werden.«<sup>92</sup>

## 5. EINE FORDERUNG

Nun läge es nicht zuletzt an uns Theologen, sich den verschiedenen Gestalten gelebten christlichen Glaubens als Ausdruck einer umfangreicheren Glaubenskultur zuzuwenden, um sie zu beschreiben, zu verstehen, zu kontextualisieren – aber auch das, was sie explizit und implizit nahelegen, nicht zuletzt auf Basis des Kriteriums der ›Lebensdienlichkeit‹ (subjektiv) zu beurteilen. Es ist eine besondere Herausforderung, aber auch dringliche Aufgabe praktisch-theologischer Forschung, sich nach dem Sichtbarmachen von gelebtem Glauben immer wieder auch die Frage zu stellen: Kann man solchen Glauben wirklich guten Gewissens anderen empfehlen? – Eine praktische Theologie, die sich selbst am Schnittpunkt zwischen Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft verortet und das Handeln der Kirche und ihrer Glaubenssubjekte kritisch-reflexiv zu

---

mert und damit *Glauben als Lebensleben* negiert wird, muss der Glaube vom Menschen abfallen und als lebensweltliches Phänomen verschwinden. Es ist kritisch zu entgegnen: Wird sich der Glaubende seines Glaubens nicht vielmehr nur dort ansichtig, wo dieser als *Glaubensleben* Relevanz gewonnen hat? Wie kann denn etwas, das für das Subjekt und seine Existenz keinen Sinn macht und nichts mit seinem Leben zu tun hat, geschweige denn diesem dient, ein Glauben sein?

<sup>91</sup> Martin Harants Dissertation ist »von der These geleitet, dass sich das Ineinander von Kultur und Theologie *als Religion* [...] herausarbeiten lässt.« (Hervorhebung v. B. K.) – Martin Harant: Religion – Kultur – Theologie. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung im Werke Ernst Troeltschs und Paul Tillichs im Vergleich. Marburg 2008, 27.

<sup>92</sup> Christoph Schwöbel: Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur. Tübingen 2003, 159 (Hervorhebungen v. B. K.).

begleiten hat,<sup>93</sup> darf sich in meinen Augen dieser Aufgabe unter keinen Umständen entziehen; um sie zu bewältigen, ist sie freilich auf Subjekte angewiesen, die selbst das Ganze ihres Lebens (aus Glauben) im Blick haben. Vor diesem Hintergrund plädiere ich für eine praktisch-theologische Forschung, die bei der Reflexion ihres Gegenstandes die anthropologischen Problemhorizonte stärker in den Blick nimmt; die sich nicht davor scheut, für diesen Zweck verstärkt auch auf Erkenntnisse aus benachbarten Wissenschaften zurückzugreifen; die sich nicht mehr zuallererst *abstrakt* als ›die Praktische Theologie‹, sondern als kontextuell bedingtes Kommunikationsgeschehen zwischen konkreten Subjekten versteht, die ihrerseits mit ihrem Leben stets an verschiedenen (Glaubens-) Kulturen partizipieren, und die sich verstärkt kritisch-reflexiv mit dem impliziten Empfehlungscharakter gelebten, zeitgenössischen Glaubens in all seinen Facetten auseinandersetzt.

---

<sup>93</sup> Vgl. Klaus Raschzok: Kunstlehre der Gestaltung des Glaubens. In: Georg Lämmlin/Stefan Scholpp (Hg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Tübingen/Basel 2001, 297–315 (v. a. 307).