

Wilfried Engemann

# Der Mensch ist anders

Anthropologie im Fokus  
des Pfarrberufs



Der Mensch ist anders



Wilfried Engemann

# Der Mensch ist anders

Anthropologie im Fokus des Pfarrberufs



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Wilfried Engemann, Dr. theol., Jahrgang 1959, ist Professor für Praktische Theologie am Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Zu seinen Schwerpunkten gehören u. a. die semiotische und psychologische Erforschung theologischer und religiöser Kommunikationsprozesse, die Verknüpfung seelsorglicher, homiletischer und liturgischer Konzepte mit Fragen der Lebenskunst sowie – auf der Suche nach einer Menschen gerecht werdenden, interdisziplinär stimmigen Anthropologie – die Analyse und Kritik des Menschenbildes in Theologie und Kirche. Er ist Autor und Herausgeber zahlreicher Schriften, die zum Teil auch in verschiedene Sprachen übersetzt vorliegen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

© 2024 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: makena plangrafik, Leipzig/Zwenkau  
Satz: Steffi Glauche, Leipzig  
Druck und Binden: BELTZ Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

ISBN 978-3-374-07607-9 // eISBN (PDF) 978-3-374-07608-6  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	9
---------------	---

## I. Prämissen

Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Implikationen religiöser Praxis .....	17
--	----

1. Vorbemerkungen: Zum Vorschein kommen – ein Leben führen .....	17
2. Mensch sein und leben können. Zur Dimension der Lebenskunst .....	19
3. Mensch sein und religiös sein. Zur Dimension der Religion .....	23
4. Als Mensch zum Vorschein kommen. Zur Pointe des Evangeliums .....	26
5. Menschsein und christlich sein. Ambivalente Beobachtungen 500 Jahre nach der Reformation .....	28
6. Mensch sein im Blickpunkt der religiösen Praxis des Christentums .....	35

Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums .....	41
--	----

1. Vorbemerkungen zu einer verbreiteten Selbstdiagnose: »Religiös unmusikalisch« .....	41
2. Menschsein oder religiös sein? Konturen eines Dilemmas .....	43
3. Prämissen und Zwecke religiöser Praxis in Theologie und Kirche .....	46
4. Menschenwürde als Vorgabe religiöser Praxis? .....	53

5. Zur Faktizität von Glaubenskulturen und ihre  
Wirkung auf das Lebensgefühl von Menschen . . . . . 55

6. Glauben als Ressource eines guten Lebensgefühls  
und als Kategorie der Leidenschaft . . . . . 59

## II. Seelsorgliche Perspektiven

Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und  
Willensarbeit in der Seelsorge . . . . . 65

1. Basiskompetenzen der Lebenskunst . . . . . 65
2. Neugier auf das Selbst. Die schöne Kunst zu leben . . . . . 69
3. Das befreite, aber erschöpfte Selbst. Der bipolare  
Diskurs der Seelsorge im 20. Jahrhundert und die  
psychosozialen Herausforderungen der Gegenwart . . . . . 73
4. Das werdende Selbst und die Aneignung des Willens . . . . . 81

Das Lebensgefühl im Blickpunkt der Seelsorge.  
Zum seelsorglichen Umgang mit Emotionen . . . . . 88

1. Emotionalität und Seelsorge.  
Einschlägige Reflexionsperspektiven . . . . . 88
2. Freiheit und Liebe als Beweggründe des Lebens.  
Zum Verständnis und zur Aufgabe der Seelsorge . . . . . 92
3. Das Lebensgefühl und die Faktoren  
leidenschaftlichen Lebens . . . . . 93

Die emotionale Dimension des Glaubens.  
Zu einer Grundfrage seelsorglicher Begleitung . . . . . 105

1. Vorbemerkungen . . . . . 105
2. Seelsorgliche Hypothesen des protestantischen  
Glaubensbegriffs . . . . . 106
3. Emotionale Grundbezüge des Glaubens . . . . . 112

### III. Homiletische Perspektiven

Erschöpft von der Freiheit – Zur Freiheit berufen. Predigt als Lebens-Kunde unter den Bedingungen der Postmoderne . . . . .	121
1. Freiheit als Dienstvermächtnis . . . . .	121
2. Erfahrungsmuster in der postmodernen Gesellschaft . . . . .	128
3. Konsequenzen für die Wahrnehmung des Predigtamtes . . . . .	134
4. Zum Selbstverständnis, zur Berufsrolle und Berufssprache des Predigers . . . . .	143
 Emotive Aspekte der Predigt. Gegebenheiten – Beobachtungen – Folgerungen . . . . .	147
1. Vorbemerkungen . . . . .	147
2. Zur Diskurslinie zwischen »Wohlgefühl« und »Lebensgefühl« . . . . .	150
3. Zum emotiven Profil der christlichen Religion . . . . .	152
4. Emotionen im Überlieferungs- und Predigtgeschehen . . . . .	155
5. Emotionsgesättigter Glaube . . . . .	162
6. Predigt als Genre: Ein leidenschaftliches Plädoyer . . . . .	165
7. Problemlagen und Desiderate . . . . .	167

### IV. Liturgische Perspektiven

Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie . . . . .	173
1. Vorbemerkung . . . . .	173
2. Menschen im Gottesdienst . . . . .	174
3. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie . . . . .	176
4. Exkurs: Anthropologische Positionen . . . . .	182
5. Hintergründe der impliziten Anthropologie des Gottesdienstes . . . . .	184
6. Mensch sein im Gottesdienst. Konturen einer praktisch-theologischen Anthropologie . . . . .	190

Menschenwürde und Gottesdienst.  
Anthropologie als Herausforderung liturgischer Ethik. . . . . 195

1. Vorüberlegungen . . . . . 195
2. Menschenwürde als liturgisch-homiletische  
Herausforderung . . . . . 197
3. Verletzung der Menschenwürde in der  
gottesdienstlichen Praxis? . . . . . 201
4. Gottebenbildlichkeit und erstes Gebot als  
Ideenkonzepte für menschenwürdige Gottesdienste . . . . . 204

## V. Didaktische Perspektiven

Religiöse Kommunikation und theologische Kompetenz.  
Zur Didaktik einer zeitgenössischen akademischen  
Theologie . . . . . 213

1. »Kommunikation des Evangeliums« als Grundidee  
des Christentums . . . . . 213
2. Zu den Konsequenzen für die Vermittlung  
von Praktischer Theologie . . . . . 216
3. Problemzonen der Kommunikation des Evangeliums . . . . . 221
4. Zum kommunikativen Anspruch theologischer  
Kompetenz . . . . . 224

Verzeichnis der Erstveröffentlichungen . . . . . 231

# Vorwort

Die protestantische Theologie hat ein Problem mit ihrer Anthropologie. Dabei handelt es sich weniger um ein internes Problem, das aus Unsicherheiten bei der dogmatischen Entfaltung des sogenannten »biblischen Menschenbildes« resultierte, welches entschlossen »dem humanistischen Menschenbild« gegenübergestellt wird, als hätten beide nichts miteinander zu tun. Es handelt sich vielmehr um ein Problem, das sich aus den Spannungen zwischen einer reformationstheologisch geprägten Anthropologie und den Bilanzen etwa der philosophischen Anthropologie, der Kulturanthropologie und nicht zuletzt der biologischen Anthropologie ergibt – um nur einige der Disziplinen zu benennen, die sich ihrerseits um ein wissenschaftlich konvergentes Verständnis vom Menschsein des Menschen bemühen. Diese Spannung bliebe ein theoretisches, interdisziplinäres Problem und könnte sogar eine Zeitlang mit Verweis auf unterschiedliche Prämissen als »logisch« beiseite geschoben werden, wenn es nicht Professionen gäbe, in denen unmittelbar an und mit Menschen gearbeitet wird, die – ganz gleich, ob ihnen nun ein Arzt, ein Pädagoge oder eben ein Pfarrer gegenübersteht – in gewisser Hinsicht immer die gleichen sind. Ihr Menschsein ist die unabänderliche Vorgabe für jegliche Art von Kommunikation, Interaktion, Kooperation oder Beratung.

Wer sich anschickt, Menschen mit Bezug auf sein medizinisches Wissen, seine philosophischen Einsichten oder theologischen Überzeugungen in ihrem Menschsein zur Seite zu stehen, sollte sich in den Voraussetzungen und Facetten ihres Menschseins gut auskennen. Er kann sich seine Anthropologie nicht nach Belieben zurechtlegen. Theologinnen und Theologen, die mit gediegen protestantischer Theologie im Gepäck Gottesdienste inszenieren, Predigten erarbeiten, für seelsorgliche Gespräche zur Verfügung stehen oder christliche Religion unterrichten, können sich jedenfalls nicht damit begnügen, auf eine Anthropologie zurückzugreifen, die ihre Motive (auf den ersten Blick) in der lutherischen Soteriologie bzw. in der Rechtfertigungslehre hat. Andernfalls würden sie ausgerechnet im Kontext der Kommunikation des Evangeliums darauf verzichten, Menschen an den gegebenen, aber gleichwohl stets gefährdeten inneren Zusammenhang ihres Sehns, Wollens, Urteilens, Entscheidens und Handelns heranzuführen und es ihnen damit schwer machen, sich als Subjekt ihres Lebens zu erfahren und dabei »gegenwärtig« zu werden.

Analysen der impliziten Anthropologie von Gottesdiensten lassen den Schluss zu, dass den gerade Anwesenden fatalerweise ihr Menschsein selbst zum Problem

gemacht wird. Mit dem Menschsein gegebene Grenzen (z. B. des Verstehens oder der Hingabe) werden häufig als Sünde apostrophiert. Gottesdienstbesucher werden von Sonntag zu Sonntag damit konfrontiert, dass sie angeblich »zu wenig geliebt«, »zu wenig geholfen«, »zu wenig vertraut« oder »zu wenig gehofft« hätten. Gleichzeitig wird ihr Grundimpuls zur Freundschaft mit sich selbst bzw. zur Selbstliebe überwiegend in egoistischen Verfremdungen präsentiert. Außerdem erscheint der Wille eines Menschen fast ausschließlich als Instrument einer unangemessenen Eigensinnigkeit sowie als Affront gegen göttliche und gemeinschaftliche Interessen. Die Anwesenden werden – in ungewollter Verschärfung einer gesetzlichen theologischen Praxis – an ein Ideal vom Menschsein herangeführt, das sie nur abschrecken kann. Es ist u. a. von beharrlicher Dauernettigkeit, betroffenem Allesverstehertum und ichloser Hingabe ohne Resonanzenerwartungen geprägt: »Nicht dass ich geliebt werde, sondern dass ich liebe.« – Wer will schon so sein?! Nicht einmal »Gott« mutet sich das zu.

Mit der anthropologischen Frage eng verbunden ist die Frage nach der Funktion der religiösen Praxis des Christentums für das Menschsein des Menschen. Es gibt Religion(en), weil es Menschen gibt, die sich religiös äußern, die religiös agieren und kommunizieren, religiös empfinden, sich religiös verhalten usw. Deshalb steht und fällt die Brauchbarkeit und Relevanz der Wissenschaften, die sich mit dem Wesen der Religion befassen, die korrigierende und gestaltende Impulse geben und dem Menschen *als Menschen* helfen wollen, mit der Stimmigkeit ihrer Anthropologie.

Religion gibt es praktisch immer nur als *jemandes Religion*, wobei es historisch gesehen natürlich nicht nur um einzelne Personen geht, sondern auch um Gruppen, Familienverbände, Gemeinden, Völker. Bestimmte Wahrnehmungen, Erfahrungen, Deutungsversuche, Erkenntnisse und daraus abgeleitete Folgerungen von Menschen sind gleichwohl der Nährboden für die großen Erzählungen der Religionen und die darin jeweils aufscheinende Rolle des Menschen. Seit es Menschen gibt, sehen sie sich dazu herausgefordert, sich und ihre Welt auf einen Nenner zu bringen, sich auf Katastrophen einen Reim zu machen, mit der Erfahrung von Schuld zu leben, Reue zu artikulieren, sich auf den Tod einzustellen und last but not least ein Arrangement mit den Kräften zu suchen, die sie als größer erfahren als sich selbst. Menschen fühlen sich dementsprechend dazu herausgefordert, Opfer zu bringen, gefürchtete Mächte zu besänftigen und ihr Wohlwollen zu gewinnen, Schuld zu bekennen, Versuchungen als solche zu empfinden und ihnen zu widerstehen, sich zu bestrafen, wenn sie scheitern – und jene Menschen, die die eigene religiöse Welt in Frage stellen, als fremd zu empfinden oder gar zu bekämpfen. Kurz: Menschen sind *um ihrer selbst, um ihres Lebens willen* religiös. Wer Religion lehrt, vermittelt, für sie wirbt, sie mit anderen kultisch inszeniert, steht daher grundsätzlich vor der Herausforderung, ihrem Grundmotiv der Lebensdienlichkeit gerecht zu werden.

Vor diesem Hintergrund nehmen die in diesem Band zusammengefassten Vorträge zunächst *anthropologische Implikationen religiöser Praxis* (I. Teil) in den Blick, wie sie in der pastoralen Praxis anzutreffen sind. Darüber hinaus geht es darum, diese Praxis zu hinterfragen und mit anthropologischen Prämissen und Argumenten außertheologischer Wissenschaften zu konfrontieren, die so basal sind, dass sie schlechterdings auch für das Verständnis eines Lebens aus Glauben nicht ausgesetzt werden können. Das hat Konsequenzen für die praktisch-theologische Theoriebildung und für sämtliche Handlungsfelder der Kirche.

Im Weiteren (II. Teil) kommen zunächst *seelsorgliche Perspektiven* in den Blick. Sofern jeder Mensch, auch jeder Glaubende, vor der Herausforderung steht, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen, ist die elementare Erfahrung von Freiheit genau in diesem Kontext zu erörtern. Dabei spielt die weithin vernachlässigte Frage nach der Aneignung eines gewissenkonformen Willens eine herausragende Rolle. Glauben hat darüber hinaus nicht nur mit kognitiv artikulierbaren Gewissheiten zu tun, sondern manifestiert sich fundamental auch im Lebensgefühl eines Menschen, wobei der Erfahrung des Gewähren-Könnens und des Empfangens von Liebe eine besondere Bedeutung zukommt.

Angesichts der Tatsache, dass die Bewusstmachung und Stärkung der Freiheit eines Christenmenschen in der evangelischen Kirche gewissermaßen zum »Dienstvermächtnis« des Pfarrberufs gehört (die einschlägigen Dokumente für Ordinationen nehmen ausdrücklich darauf Bezug), gehen die *homiletischen Untersuchungen* (III. Teil) der Frage nach, welches Freiheitsverständnis dabei eigentlich vorausgesetzt wird bzw. welcher Freiheitsbegriff in der Predigtarbeit zum Tragen kommen sollte. Wie in dem Fragen der Seelsorge gewidmeten Teil wird auch hier auf die Rolle der Emotionen Bezug genommen, sowohl hinsichtlich der Hörschaft als auch in Bezug auf das Subjekt der Predigt.

In welchem Maße sich die anthropologischen Prämissen der für den Gottesdienst Verantwortlichen auf den Zuschnitt seiner Sequenzen auswirken, wird anhand von *Momentaufnahmen liturgischer Schlüsselsituationen* verdeutlicht (IV. Teil). Der Umgang mit den je Anwesenden selbst entscheidet über die Glaubwürdigkeit der Kommunikation des Evangeliums mit. Dabei steht nicht nur der Zugang zu den christlichen Ressourcen der Erfahrung von Freiheit und Liebe auf dem Spiel; ein inadäquater Umgang mit Menschen im Gottesdienst steht auch in der Gefahr, ihre Würde nicht zu respektieren. Dabei kann doch den Anwesenden gerade durch einen Gottesdienst ihre eigene Würde neu zu verstehen gegeben und erfahrbar gemacht werden.

Im letzten Beitrag dieses Buches (V. Teil) wird noch einmal grundsätzlich auf die Kommunikation des Evangeliums als Grundidee des Christentums eingegangen. Sie trägt bei denen, die in sie involviert sind, dazu bei, als Mensch zum Vorschein zu kommen – nicht als fehlerfreier Übermensch, nicht als demütiger Gehorsamsmensch, auch nicht mit dem Primärziel eines frommen Glaubensmenschen: Die Menschwerdung des Menschen mit der ihm eigenen Würde steht im Fluchtpunkt des Evangeliums. Daraus ergeben sich weitreichende didaktische

*Konsequenzen für die theologische Ausbildung.* Akademische Theologie muss entschlossener als dies geschieht mit Bezug auf die Bedingungen menschlicher Existenz gelehrt und studiert werden. Das erfordert sowohl seitens der Lehrenden als auch der Studierenden einen wirklich gewollten bzw. verabredeten Subjektbezug theologischer Arbeit, um auf diese Weise zu einer in sich stimmigen und dialogfähigen Theologie zu gelangen. Diese Aufgabe kann nicht an die Lehrveranstaltungen der Praktischen Theologie delegiert werden. Alle theologischen Fächer haben ihren je eigenen Anteil daran, dass Pfarrerrinnen und Pfarrer dazu in die Lage versetzt werden, eine ebenso situationsgerechte wie Menschen gerecht werdende Theologie zu treiben.

Wie sich aus diesem Überblick ergibt, bieten die für diesen Band ausgewählten Vorträge keine systematische Abhandlung anthropologischer Themen. Die Beiträge gehen meist von Einzelbeobachtungen auf einschlägigen Handlungsfeldern der Kirche aus, die auf einen theologisch fragwürdigen, anthropologischen Klischees folgenden und letztlich evangelisch unglaublichen Umgang mit Menschen schließen lassen. Im Dialog insbesondere mit philosophischen, psychologischen, soziologischen und neurobiologischen Ansätzen werden die dabei zutage tretenden Irritationen vertieft und als praktisch-theologische Herausforderung zugespitzt.

Dass dabei bestimmte Referenzen und Begründungszusammenhänge – in wechselnden Kontexten – mehrmals auftauchen, hat mit ihrer Funktion als Argumentationsmuster zu tun und wurde daher im Zuge der Aufbereitung der Texte für diesen Band nicht verändert. Die Gründe für den Bedarf an einer stimmigen, im Diskurs der Wissenschaften dialogfähigen theologischen Anthropologie wechseln ja nicht von Aufgabenbereich zu Aufgabenbereich, sondern sind im Idealfall integraler Bestandteil einer kohärenten theologischen Positionsbestimmung.

Als der anglikanische Bischof *John A. T. Robinson* (1919–1983) mit seinem Buch »Gott ist anders«<sup>1</sup> seine Leserschaft dazu ermutigte, von »metaphysischen«, »supranaturalistischen« und »mythologischen« Gottesvorstellungen abzurücken, sich gleichsam »ehrlich zu machen« und Gott nicht länger in einer Art Überwelt zu denken, sondern ihn als Teil der einen Wirklichkeit zu begreifen, in der wir leben (und die vor allem in den personalen Beziehungen von Menschen zum Tragen komme), wurde dieser Vorstoß als derart heikel empfunden, dass die DDR-Ausgabe des Werkes nur mit dem skeptischen Vorwort eines Dogmatikers<sup>2</sup> erscheinen konnte. Dass die offenbar befürchtete »Sprengstoffwirkung« ausblieb, hing wohl

---

1 John A. T. Robinson: *Gott ist anders*, Berlin 1965; Titel der englischen Originalausgabe: *Honest to God*, London 1963.

2 Vgl. die ganz im Stil einer Rezension verfasste Einleitung von Heinrich Benckert: Einführung, in: John A. T. Robinson: *Gott ist anders*, Berlin 1965, 7–17.

nicht zuletzt damit zusammen, dass auch Robinson bei der Erläuterung seines Gottesverständnisses auf die symbolische Sprache der Religion, ihren Interpretationsspielraum und die damit gegebene Offenheit nicht verzichten konnte.

Ich nehme auf diesen Buchtitel Bezug, um darauf aufmerksam zu machen, dass wir vom *Menschen* – im Dialog mit anderen Disziplinen und auf Basis empirischer Daten – etwas verbindlicher und eindeutiger als über Gottes Gottsein reden können. Natürlich können wir auch vom Menschen in Bildern, in symbolischer Sprache und in religiösen Metaphern sprechen, ihn als »Ebenbild Gottes« betrachten und darin eine Begründung für sein besonderes Faible für Freiheit und Liebe erkennen. Und wie vieles in der Welt der Wissenschaft ist auch das Wesen des Menschen noch in mancherlei Hinsicht geheimnisvoll. Wir müssen aber *nicht* darüber spekulieren, was es im Einzelnen für einen Menschen bedeutet – um diese Formulierung nochmals aufzugreifen –, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen, sich mit seinen Wünschen auseinanderzusetzen, sich seiner Grenzen und Möglichkeiten bewusst zu werden, von seiner Phantasie und seiner Vernunft Gebrauch zu machen und zu klären, was er aus welchen Überzeugungen heraus guten Gewissens wollen kann. Von daher besteht ein berechtigtes Interesse an einer diese Zusammenhänge berücksichtigenden Anthropologie im Kontext des Pfarrberufs.

Inwieweit die im Folgenden unternommenen Versuche dazu beitragen, hierfür Impulse zu setzen, wird jeder Leser, jede Leserin für sich selbst entscheiden. Eine Warnung wie für die Lektüre von Robinson wird jedenfalls nicht ausgesprochen.

Wien, im Oktober 2023

Wilfried Engemann



# I. Prämissen



# Als Mensch zum Vorschein kommen

## Anthropologische Implikationen religiöser Praxis

*Zusammenfassung:* Was in der religiösen Praxis und Anthropologie des Protestantismus weithin fehlt, ist ein anthropologisch stimmiger Begriff vom Menschsein, der nicht nur soteriologisch durchdekliniert ist und jenseits des Selbstrechtfertigungs- und Leistungsprinzips 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.

### 1. Vorbemerkungen: 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 eine 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.<sup>1</sup> Dabei er-

---

1 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 widerspie-

wecken 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 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.
- 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.«<sup>2</sup> So ist es – und das ist noch nicht einmal alles: Indem wir im Laufe eines Lebens dies und das abwägen, diese und jene Entscheidung 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.

---

geln, die von Moses über den Grafen von Monte Christo bis hin zu den frappierenden personalen »Offenbarungen« in den Romanen Theodor Fontanes führt. Die Brüder 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 u. Mannheim 1995, Bd. 26, Sp. 1453.

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

## 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.

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.<sup>3</sup> 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 ver-

---

3 Zu den Basiskompetenzen von Lebenskunst sowie zur begrifflichen Klärung und systematischen Analyse der Standardsituation von Lebenskunst vgl. Wilfried Engemann: Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in diesem Band S. 65–87, bes. 65–69.

halten, *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.<sup>4</sup>

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*<sup>5</sup>, auch Glück genannt, ist die *Erfahrung der Stimmigkeit*, der Kongruenz und Kontinuität zwischen dem, was wir für wünschenswert und sinnvoll halten, dem, wozu wir ja oder 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 hingenommenen 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

- 
- 4 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 (Hg.): Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge. FS für Jürgen Ziemer, Leipzig 2002, 95–125.
- 5 Das Besondere an diesem Begriff ist die Doppelseitigkeit der emotionalen Erfahrung, auf die 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 diesem Band S. 88–104, 93–95, sowie ders.: Lebensgefühl und Glaubenskultur. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums, in diesem Band S. 41–62.

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.<sup>6</sup> 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 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 flaches Gefühl hinterlässt. Wir sind dann »nicht ganz da«, nur halbherzig präsent und nicht in der Stimmung, uns erwartungsvoll in unser Leben zu werfen.

---

6 Zur Dynamik dieser Spannung vgl. Peter Bieri: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München/Wien 2001, 281–290.

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 erübrigte, *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.<sup>7</sup> 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 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.

---

7 Vgl. Wilfried Engemann: Aneignung der Freiheit, a. a. O. (s. o. Anm. 3), in diesem Band S. 85–87.

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

Für das Verständnis der Relevanz dieses Themas 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 Liebe<sup>8</sup>, mit seiner Leidenschaft, zu leben.

Angesichts der viel beklagten Schwammigkeit des Religionsbegriffs einerseits und seiner mannigfaltigen Erschließungen in verschiedenen Geisteswissenschaften andererseits 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, sei es für die aufwendige Aufrechterhaltung ihrer Gottesbeziehung.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.

---

8 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. zum Beispiel zum »Respekt vor der Gottebenbildlichkeit des Menschen« Wilfried Engemann: Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst. Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie, in diesem Band S. 173–194, 192.

9 Zum Religionsbegriff vgl. Wilfried Engemann: Lebensgefühl und Glaubenskultur, a. a. O. (s. o. Anm. 5), in diesem Band S. 46–52.

10 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. 8), in diesem Band S. 184–189.