

Frank Weyen

AUF DER BÜHNE DES LEBENS ›EPIPHAN‹ WERDEN

ZU DEN KIRCHENTHEORETISCHEN IMPULSEN
DER LEBENSTHEOLOGIE WILFRIED ENGEMANN'S

Freiheit, dem Geheimnis-des-Menschseins-auf-die-Spur-Kommen und sich-als-Person-ins-Spiel-des-Lebens-Einbringen bilden die Hauptbegriffe der jahrzehntelangen Forschungsarbeit und des Nachdenkens, ja Nachspürens, Wilfried Engemanns über das Leben. Das Leben, wie es ihm geschenkt wurde¹, das Leben der anderen, das Leben im Horizont der lebensschaffenden Kommunikation des Evangeliums² und im Angesicht Gottes in der essentiellen Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dabei ging es ihm stets um die Aktualisierung des protestantischen Idioms als:

- Freiheit und Verantwortung,
- Individualität und Gemeinschaftssinn,
- Widerstand aus Gewissensgründen und
- entschlossene Hingabe zu markanten Argumentationsmustern.³

Freiheit und Liebe bilden nach Engemann die stärksten Existenz Erfahrungen als ›Verdachtsmomente‹ der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dabei artikuliere sich die Kommunikation des Evangeliums in Erfahrungen, Geschichten und Biografien von Menschen mit dem Ziel, »sich mit Leidenschaft ins Leben zu werfen«⁴, um so als »Mensch zum Vorschein zu kommen«⁵. Daher stehe bei diesem Menschwerdungsprozess dessen Würde stets im Zentrum der Botschaft des Evangeliums. Dabei stelle die Kommunikation des Evangeliums als programma-

¹ Vgl. hierzu WILFRIED ENGEMANN, *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie*, Leipzig 2003, S. 37.

² Vgl. WILFRIED ENGEMANN, *Der kommunikative Anspruch an theologische Kompetenz*, unveröffentlichtes Vortragsskript zur 200-Jahrfeier der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien am 24.01.2022, Mitschrift des Vortrages durch den Autor selbst.

³ Vgl. ENGEMANN, *Anspruch* (s. Anm. 2).

⁴ ENGEMANN, *Anspruch* (s. Anm. 2).

⁵ ENGEMANN, *Anspruch* (s. Anm. 2).

tischer Begriff protestantischer Theologie seit Ernst Lange⁶ einen ›Containerbegriff‹ für eine Vielzahl unterschiedlicher religiöser Praktiken in menschlicher Interaktion dar. Es gehe um Hören und Verstehen, Wahrnehmen und Stellungbeziehen, Erkenntnis und Urteilsbildung, Umdenken sowie um Bestätigung der eigenen Person. Diese Kommunikation bezeichnet Engemann als zugleich subjekt- und interpersonalbezogen mit einem wesentlichen Existenz- und Situationsbezug, was ein Repertoire an Codes und Zeichen unterschiedlicher Natur bereitstelle. Dies wiederum stelle Leitlinien für das Predigen, die Liturgie und die Seelsorge bereit, damit sich der bzw. die einzelne an der Kommunikation des Evangeliums auf seine bzw. ihre ganz eigene Art und Weise beteiligen könne. Engemann sieht dabei das Verstehen als einen individuellen Aneignungsprozess, den der Verkündigungsbegriff als Einbahnstraße religiöser Kommunikation nur rudimentär beschreiben könne. Hingegen seien es die Personen, die in diesem Kommunikationsprozess als Menschen im eigentlichen Sinne gottebenbildlich ›epiphant‹ werden mit ihren Erfahrungen, Einsichten, Prägungen, aber auch mit ihren Erwartungen an Gott, das Leben und das Evangelium. Denn diese seien und blieben die primären Subjekte ihres Gottesglaubens in der Tiefe ihres je individuellen Existenzbezuges. Wechselnde Situationen nun stellen den Referenzrahmen für das Erleben des Menschen innerhalb einer Kommunikation des Evangeliums für die Praktische Theologie bereit.⁷

1. ZUM VORSCHIEIN KOMMEN

Dieses zum Vorscheinkommen umschreibt Peter Sloterdijk mit einem aus dem attischen Drama stammenden Theaterrequisit, das eine Gottheit innerhalb eines Theaterstückes die Handlung wendend als Bühnenepiphanie zum Auftritt bringen konnte. Diese Maschine, Theologeion (θεολογεῖον) genannt, war in der Lage, eine Gottheit szenengerecht auf die Bühne schweben zu lassen, gleichsam als Epiphanie im Theater im Sinne eines *απο μηχανης θεος*.⁸ »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‹, ge-

⁶ Vgl. ERNST LANGE, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. Bericht von einer homiletischen Arbeitstagung September 1967 – Esslingen, in: Ders. (Hrsg.), Predigtstudien. Beiheft I, unter Mitarbeit von Peter Krusche und Dietrich Rössler, Stuttgart 1968, S. 11–43; vgl. HENDRIK KRAEMER, Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, Zollikon-Zürich 1940.

⁷ Vgl. zum Ganzen: ENGEMANN, Anspruch (s. Anm. 2).

⁸ Vgl. PETER SLOTERDIJK, Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie, Berlin 2020, S. 14.

nauer gesagt, weil sie so sein wollen. Und weil sie gute Gründe dafür haben, an die sie sich binden. Sie leben als jemand Bestimmtes⁹, so Engemann.

Das Epiphanwerden des Menschen benötige zwar keiner maschinellen Hilfe, wie noch im attischen Theater. Dennoch steht für ihn das Epiphanwerden des Menschen anthropologisch im Zentrum. So sehr, dass er dies in seiner späteren Wiener Phase ins Zentrum seiner Erörterungen rückte und es kurz auf den Punkt brachte, dass sich der Mensch selbst ins Spiel bringen solle und damit im Sinne des ›Höre Israel‹ (Dtn 6,4–9) bzw. des Doppelgebotes der Liebe (Mk 12,29–31) ein liebendes Verhältnis zu sich selbst gewinne, um dann auch evangeliumsgerecht als ›Werk der Nachfolge‹ (Bonhoeffer) wiederum den Nächsten lieben zu können. Dieses Verhältnis des Menschen zu sich selbst rückt Engemann immer stärker in den Fokus seiner Erörterungen einer ›Aneignung der Freiheit.¹⁰

2. LEBENSVERGEWISSERUNG ALS SELBSTWERDUNG

Dies beginne bereits mit den auch ganz personalisiert zu verstehenden Anfragen nach der Herkunft, Lebenskapazität, Situationsbezogenheit, Argumentation und dem semantischen Telos eines biblischen Textes, den es nach seiner Lebensausage, ja seiner Lebensdienlichkeit, zu befragen gelte. In der Zeichenhaftigkeit menschlicher Kommunikation wiederum sei es gerade die Begegnung von Signifikat und Signifikant miteinander, die über Codes das Verstehen zwischen beiden befördere und Verknüpfungen innerhalb einer gelingenden Kommunikation ermögliche, um (Lebens-)Sinn aufscheinen zu lassen. Hier geraten also Formen und Möglichkeiten der Anknüpfung an biblische Texte sowie deren Fortsetzung, ja Umsetzung in menschliches Leben hinein, in den Blick. Engemann sieht darin den Beginn dafür, dass sich Menschen in der Kunst, das eigene Leben zu führen, üben müssen, was er wiederum (über Wilhelm Schmid's philosophischen Lebenskunstbegriff¹¹ hinaus) als eine solche Kunst bezeichnet. Lebenskunst bedeutet bei Engemann vor allem die Kunst, das eigene Leben zu führen, zu sich selbst zu kommen, sich seiner/ihrer selbst bewusst zu sein. Also als ein Geworfensein und Bezogensein auf Vorgegebenes und unter existentiellen Bedingungen des Subjektseins jemand Bestimmtes werden zu können, der man eigentlich schon immer ist, also als Selbst ›epiphan‹ werden zu können. Dies wiederum forme die

⁹ WILFRIED ENGEMANN, Als Mensch zum Vorschein kommen. Anthropologische Dimensionen religiöser Praxis, in: Ders. (Hrsg.), Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie, Wiener Jahrbuch für Theologie 10, Göttingen 2014, S. 27–50, hier: S. 28.

¹⁰ Vgl. WILFRIED ENGEMANN, Aneignung der Freiheit. Essays zur christlichen Lebenskunst, Stuttgart 2007; ENGEMANN, Vorschein (s. Anm. 9), S. 29.

¹¹ Vgl. WILHELM SCHMID, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt am Main ¹³2014.

Erfahrung von Stimmigkeit, Kongruenz und Kontingenz im Leben jedes einzelnen aus.¹²

»Kommunikation des Evangeliums findet um des Lebens konkreter Menschen willen statt, nicht zur Wahrung institutioneller Interessen, nicht zur Entwicklung eines speziell geistlichen Lebens oder zur Steigerung einer spirituellen Kompetenz, sondern weil es sich nicht von selbst versteht, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen, mit Grenzerfahrungen umzugehen, von Wünschen begleitet zu leben, ohne von ihnen getrieben zu werden, etwas Bestimmtes zu wollen und sich über seine Gründe Rechenschaft abzulegen, in Beziehungen zu leben, mit sich selbst befreundet zu sein, Dankbarkeit zu empfinden usw. Leben aus Glauben ist demnach auch eine Art und Weise, sich auf sein Leben zu verstehen.«¹³

Unfreiheit wiederum entstehe immer dann, wenn Menschen willenlos das tun, was von ihnen umweltbedingt erwartet werde. Denn nur der befreite Mensch könne sich erwartungsfroh ins Leben werfen. Dies betreffe auch sein religiöses Erleben. Auch wenn es nach außen hin so erscheine, dass sie um der Gottheit willen religiös seien. Sie seien es vielmehr um ihres eigenen Lebensgefühls willen. Denn eine andere Zweckbestimmung würde Menschen wiederum die Erfahrung von Unfreiheit machen lassen. Hier komme auch die christliche Religion als lebensdienliche ins Spiel, die ja gerade diese Haltung, als Mensch zum Vorschein kommen zu können, begünstige, ja in ihrem inneren Kern als Abzweckung darstelle. So erst werde das Christentum zur Lebensreligion. Kirchentheoretisch wird nun die These Engemanns interessant, wenn er ergänzt, dass die Kommunikation des Evangeliums mithilfe des Vehikels evangelischer Gottesdienste von vielen gerade nicht als lebensdienlich empfunden werde und diese daher lieber wegblichen.

»Das besondere des Christentums als Religion liegt nicht zuletzt in unverwechselbar »evangelischen« Ideen, Handlungen und Ressourcen, die den Menschen Mensch sein lassen und ihm den Spielraum erschließen, den er braucht, um sich als Subjekt seines eigenen Lebens zu erschließen.«¹⁴

Gerade im Beitrag, den Menschen zum Vorschein zu bringen, liege nun auch die eigentliche Aufgabe der Seelsorge als Teil des Handelns von Menschen im kirchlichen Rahmen. Hierin sieht Engemann mit Wolfhard Pannenberg die Chance begründet, dem Menschen als seiner Selbstwerdung zu seiner ihm eigenen Identität zu verhelfen.¹⁵

¹² Vgl. ENGEMANN, Aneignung (s. Anm. 10), S. 29–30.

¹³ ENGEMANN, Aneignung (s. Anm. 10), S. 8.

¹⁴ ENGEMANN, Aneignung (s. Anm. 10), S. 37.

¹⁵ Vgl. ENGEMANN, Aneignung (s. Anm. 10), S. 30–50.

3. SPURENSUCHE

Die an Seelsorge, Homiletik und Liturgie zu stellende Forderung liege darin, dass Räume eröffnet werden, damit Menschen als Menschen zum Vorschein kommen können, indem sie sich, um der Sache willen selbst ins Spiel bringen, um so bei Erfahrungen anzukommen, die untrennbar zum menschlichen Leben hinzugehören. Hier sieht Engemann auch den interdisziplinären Überschritt, um mit anderen humanwissenschaftlichen Disziplinen ins Gespräch zu kommen, indem deren Forschungserkenntnisse zur Affirmation theologischer Kommunikationsmuster des Evangeliums herangezogen werden. Gemeinsam mit diesen sei es dann auch für die Praktische Theologie angezeigt, dem Geheimnis des Menschseins auf die Spur zu kommen. Dabei gelte es mithilfe der Kommunikation des Evangeliums den Menschen sich zum Vorschein bringen zu lassen, was bedeute, dass der Menschen sich so seines eigenen Lebens vergewissere. Da die sich ergebenden Probleme des Menschseins theologischer Natur seien, müssen diese auch von der Theologie bearbeitet werden. Es gelte daher für Pfarrpersonen, sich eine klare selbstständige Theologie zum auch medialen Begriff der Bibel und der besonderen, je eignen Glaubenshaltung als Exzerpt einer gelungenen Kommunikation zu erarbeiten, wenn im Sinne einer theologischen Anthropologie der Mensch in seiner je eigenen Gottebenbildlichkeit aufscheinen könne, ja dürfe. Dieser Lebensbezug des Evangeliums sei als gemeinsame Inaugenscheinnahme von biblischer Botschaft und menschlichem Leben zu verstehen.¹⁶

Mit Bezug auf die Theorie der Postmoderne von Jean-François Lyotard erweitert Engemann mit Peter Sloterdijk Lyotards Theorie über das Ende der großen Erzählungen, indem er deren Horizont weitet, um damit zu bemängeln, dass die großen Erzählungen bisher zu klein, weil wachstums- und fortschrittsorientiert gedacht worden seien. Diese müssten im Zeitalter der beginnenden Digitalen Moderne¹⁷ weiter gedacht werden, um dem Christentum in einem mit sich selbst beschäftigten neoliberalistischen Europa neuen Raum eröffnen zu können. Dabei ist es Wilfried Engemann wesentlich, diejenigen, die sich so ansprechen lassen, »so in diese Erzählung zu verwickeln, dass sie darin ihre eigene Rolle spielen, die Rolle ihres Lebens«.¹⁸

¹⁶ Vgl. ENGEMANN, Aneignung (s. Anm. 10), S. 5–16.

¹⁷ Vgl. FRANK WEYEN, Der Pfarrberuf und die Digitale Moderne. Kommunikation des Evangeliums als Digitalität, Protestantismus und neuzeitliche Kulturpraxis 5, Berlin 2022.

¹⁸ ENGEMANN, Aneignung (s. Anm. 10), S. 19, zum Ganzen: ENGEMANN, Aneignung (s. Anm. 10), S. 16–19 und S. 26–50.

4. MUSTER VON REAFFERENZ UND ANTEZEDENZ

Dem θεολογείον des antiken Theaters gleich zeigen sich in heutiger Form Social-Media-Plattformen als Epiphanievehikel, um den Glauben medial aufscheinen zu lassen, wenn diese kirchlicherseits genutzt und auch finanziell gefördert werden.¹⁹ Es sollen also dem θεος gleich »ex machina« (απο μηχανης θεος) auf der Bühne des Lebens Menschen mit allerlei Fotografien via Instagram & Co sichtbar werden. Der Münchner Soziologe und Luhmannschüler Armin Nassehi weitet nun diese bei Engemann angestoßene Spurensuche des Menschlichen hinein in den Alternativenreichtum möglicher Welten und Wirklichkeiten, in denen das Menschsein des Menschen zum Zuge kommen könne. Die Digitale Moderne in deren Übergang sich Menschen unserer Zeit aus der Postmoderne kommend gerade befinden, stellt für Nassehi Muster bereit, um dem »Menschsein des Menschen« auf die Spur zu kommen und darin die alternative Wirklichkeit einer anderen Gesellschaft zu entdecken. So sei die Digitale Moderne mit ihren Kennzeichen Technisierung, Digitalisierung, Digitalität und Digitalismus diejenige Gesellschaftsform, auf die sich die Menschheit im ausgehenden Neoliberalismus gesellschaftlich-ökonomisch geeinigt habe, teils stillschweigend, teils laut. Diese jedoch sei keinesfalls die einzige Möglichkeit der Wirklichkeitswerdung des Möglichen. Damit sei nach Nassehi jedoch nicht gesagt, dass dies so sein müsse und die vorfindliche die beste aller möglichen Welten ist. Es wurde eben nur das mithilfe einer digitalisierten Technik sichtbar gemacht, was subkutan in der Gesellschaft als Modell des Zusammenlebens von Menschen bereits vorhanden gewesen sei. Als im Jahre 2007 der erste Computer im Taschenformat, das (Apple-I-)Smartphone, auf den Markt gebracht wurde, das zugleich als Auslöser für eine neue Kultur der Digitalität²⁰ fungiert habe, und damit einen kulturellen Bruch als Transformation in eine neue Gesellschaftsordnung hinein aufzeigte, habe der Überschritt in die Digitale Moderne Fahrt aufgenommen. Das Menschsein des Menschen also, auch vor dem Horizont der Anrede Gottes an den Menschen samt der menschlichen Gottebenbildlichkeit, gewinnt auch bei Nassehi nun die Tendenz, dass das Unsichtbare dem antiken Theologeion auf der Bühne der Wirklichkeit der Wirkungshorizonte von möglichen Gegenwarten gleich, aus dem »Off« heraus sichtbar gemacht werde. Also das möglicherweise zunächst unsichtbare Menschsein des Menschen mithilfe einer digitalen Technisierung, insbesondere mithilfe von Digitalität, epiphan werden könne. Auch, wenn sich dies möglicherweise verstärkt in einer phatischen Kommunikation²¹ des Evangeliums niederschlage, in der es einzig um Fragen

¹⁹ Vgl. hierzu EKD, Mitmachen beim Digitalinnovationsfonds, <https://is.gd/XWIHtk> (Stand: 22.09.2023).

²⁰ Vgl. FELIX STALDER, Kultur der Digitalität, Berlin ²2017.

²¹ Vgl. ROBERTO SIMANOWSKI, Facebook-Gesellschaft, Berlin 2016, S. 147.

einer sozialen Bindungsverstärkung ohne Referenzen, Quellen und redlicher wissenschaftlicher Genauigkeit gehe.²²

Social-Media diene also vorrangig der Vergewisserung von Sozialkonstruktionen, sodass Menschen Beziehungen untereinander pflegen können, und zwar nun vorwiegend digital vermittelt. Also, so könnte gefolgert werden, mit einem modernen Theologeion, das sich nun zu einem ›Anthroposeion‹ (ανθρωποσειον) als den Menschen in seinem Menschsein sichtbar machende Maschine wandelt, bei dem der Mensch nun auf der ›Bühne des digitalisierten Lebens‹ epiphan zu werden meint (απο μηχανες ανθρωπος). Follower und Friends bilden nun das neue (theatrale) Publikum der Selbstvergewisserung einer digitalen (Medien-) Existenz, die dem ›virtuellen Tod‹ ein Schnippchen zu schlagen im Stande ist.²³ Bisher wurde dies unter analogen Gesellschaftsbedingungen von Gemeinschaft in Gruppen und Kreisen einer Kirchengemeinde durch das Element der formellen, gebundenen Geselligkeit²⁴ wahrgenommen. Unter digitalisierten Bedingungen wiederum geraten diese phatischen Kommunikationsbedingungen unter das Diktum der Identitätskonstruktion, indem durch eine inszenierte Privatheit Beziehungsangebote suggeriert werden, die wenig tragend sein mögen und meist die basalen Affekte menschlichen Lebens ausblenden²⁵. Phatisch bezeichnet dabei Sprechakte, die ausschließlich eine soziale Funktion erfüllen, im Gegensatz zu Informationen, Mitteilungen oder auch Befehlen. Dabei geraten die herkömmlichen gesellschaftlichen Institutionen in den Sog einer Demonopolisierung durch eine Verstärkung von Emotionalisierungen mithilfe digitalisierter Medien. Nach Wolfgang Beck²⁶ verlieren so traditionell-analoge Gemeinschaftsangebote an Plausibilität. Wertedeutungsschemata, Wertekataloge, Identitätsmuster und Sozialisationsagenturen bzw. gesellschaftliche Institutionen wie Familie, Schule, kirchliche Jugendorganisationen geraten unter Existenzdruck. Mithilfe einer digitalisierten Kommunikation jedoch gewinnt nach Beck der einzelne nun die Hoheit darüber, wie er bzw. sie Gemeinschaft und Kommunikation für sich selbst individuell gestalten wolle. Hier setze sich, so kann gefolgert werden, das von Émile Durkheim bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts prognostizierte autonome Individuum vollständig als gesellschaftliches Grundphänomen durch.²⁷

²² Vgl. ROMAN OSSIPOWITSCH JAKOBSON, *Linguistics and Poetics: Closing Statement*, in: Thomas A. Sebeok (Hrsg.), *Language in Style*, Cambridge (MA) 1960, S. 350–449.

²³ Vgl. STALDER, *Kultur* (s. Anm. 20), S. 139.

²⁴ Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799), in: *Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe I/2*, S. 163–184.

²⁵ Vgl. ANDREAS RECKWITZ, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2019, S. 255–271.

²⁶ Vgl. WOLFGANG BECK, *Erinnern und Deuten im Zentrum einer Theologie der Digitalität*, in: *Wege zum Menschen* 72/3 (2020), S. 191–202.

²⁷ Vgl. ÉMILE DURKHEIM, *Fonctions sociales et institutions*, Textes III, Paris 1975; ÉMILE DURKHEIM, *La famille conjugale. Publication posthume d'un cours professé en 1892*, in: *Textes III*, Paris 1975, S. 2–14.

Die phatische Kommunikation verfolge als eine streng ritualisierte Kommunikation Ziele, um Dialoge vorzugeben bzw. gar zu verlängern und fortzusetzen, jedoch nicht um eines Informationsgehaltes willen. Kennzeichen dieser phatischen Kommunikation nun seien nach Andreas Reckwitz Likes und Clicks mit Followern und Freunden unter einem rein quantitativen Aspekt. Reckwitz betrachtet die Digitale Moderne als Äußerungsform der Singularisierung, die diese mithilfe von Social-Media erst ermögliche. Dabei stehen die technischen Möglichkeiten, die eine zunehmende Digitalisierung aller Gesellschaftsbereiche erfasse, in engem Zusammenhang mit sozialen Praktiken. Alle gesellschaftsverändernden Erfindungen wie das Rad, der Buchdruck, die industrielle Produktionsweise mithilfe von Maschinen bis hin zur Computertechnologie stellen laut Reckwitz zunächst reine Angebotsstrukturen dar, die soziale Anwendungsmöglichkeiten eröffnet haben. Die damit verbundenen Transformationen kennzeichnen auf Dauer gestellte Umbruchsprozesse, in denen es keine über einen längeren Zeitraum verbleibenden Regelmäßigkeiten für die Menschen mehr erkennbar gebe. »Während die industrielle Technik die Welt nur zu mechanisieren und standardisieren vermochte, forciert die digitale Technologie eine Singularisierung des Sozialen, der Subjekte und Objekte. Während die Industrietechnik ein Motor der funktionalen Rationalisierung und Versachlichung war, ist das digitale Netz ein Generator der gesellschaftlichen Kulturalisierung und Affektintensivierung«²⁸. Reckwitz sieht nun positiv, dass im Zentrum der Digitalisierung nicht mehr die Produktion durch Maschinen, sondern vielmehr neue soziale Kulturformen mit narrativem, ästhetischem, gestalterischem, ludischem und ethischem Charakter stehen. Mithilfe der drei Merkmale der Digitalen Moderne – Computerisierung, Digitalisierung der Medien sowie das globale Internet – werden Kulturobjekte und -formate globalisiert und damit ubiquitär verfügbar gemacht, dies in lokaler sowie in temporaler Hinsicht. Während Informationen zu einem auch ökonomisch nützlichen Wissen gerinnen, affizieren Kulturformate vor allem emotional. So avanciere das Internet zunehmend zu einer reinen Affektmaschine, die wiederum emotionale Effekte erzeuge und nur zu diesem Zwecke auch genutzt werde. Erregung, Unterhaltung, Stimmung, Entspannung, Hetze und Hass bilden dabei einige der emotionalen Kernanreize für ein spontanes Reizbefriedigungssystem innerhalb einer phatischen Kommunikation, welche das Internet ständig und uneingeschränkt verfügbar offeriere. Gegenüber dem omnipräsenten Bild bzw. dem Foto treten nach Reckwitz im Internet textlich informative Inhalte zunehmend zurück. Also diejenigen Inhalte, die von Kirchenvertretern auch theologisch als die wesentlich zu transportierenden Inhalte besonders für eine Kommunikation des Evangeliums favorisiert werden. Visualität, Entinformatisierung und Emotionalisierung seien die Folgen des Umgangs mit den durch das Internet bereitgestellten emotional verankerten (phatischen) Inhalten. Dies wirke sich dann auch zunehmend auf das zwischenmenschliche und

²⁸ RECKWITZ, Singularitäten (s. Anm. 25), S. 226–227.

gesellschaftliche Miteinander der Menschen untereinander aus. Darin beobachtet Reckwitz den Wunsch der User, in eine irgendwie geartete (schwarz-weiße) ›große Erzählung‹ zurückzukehren. Töne, Bilder, Spiele stellen dabei eine »Struktur von Performanz und Erleben«²⁹ her. Er kritisiert das ›Regime des affektiven Aktualismus‹, in dem letztlich kaum Zeit zur Reflexion bleibe, da die immer wieder kurzzeitig auftretende Aktualität ein schnelles Vergessen erzeuge. Damit präge der Aktualitätsfilter das kommunikative und gemeinschaftliche Miteinander der Kommunikationsteilnehmenden, die sich gemeinsam der ›Aktualität des Postings‹ unterwerfen. Negative Affekte, Scheitern, Krankheit, Trauer, Lebenskrisen, Enttäuschungen, also basale Affekte, die zu einem gelingenden menschlichen Leben hinzugehören, werden dadurch ausgeblendet, bzw. es wird ihnen kein aktueller Raum gewährt. Somit entwickeln das Internet und die Digitalisierung als Rahmenbedingungen der Digitalen Moderne eine ständig zu aktualisierende Positivkultur, in der alles vermieden und unterdrückt werde, was diesem Filter nicht entspreche.³⁰ Und, so kann im Sinne Engemanns gefolgert werden, der Mensch kommt auf diesem Wege nicht zum Vorschein. Eher scheint dabei eine mit Erving Goffman herzuleitende Selbstinszenierung einer Vorder- und Hinterbühne im ›Impression Management‹ der menschlichen Existenz zum Vorschein zu gelangen, aber nicht der Mensch.³¹

5. KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS ALS FREIE GESELLIGKEIT

Kommt der Mensch vielleicht vor Gott zunächst über den Umweg der phatischen Kommunikation³² zu sich selbst? Schleiermachers Antwort darauf wäre eindeutig: Der Mensch kann über unterschiedliche Formen von Geselligkeit auch unterschiedliche Beziehungen zwischen Menschen schaffen, um so zu sich selbst zu finden. In seiner Geselligkeitsschrift »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens«³³ stellt er das Verhältnis der Menschen untereinander als Interferenz unterschiedlicher Sphären vor. Diese Sphären überlagern sich und werden mithilfe der Geselligkeit verbunden. So könne die wirkliche Gesellschaft immer stärker hervortreten. »In der beständigen, nicht nur praktischen, sondern auch intellektuellen Wechselwirkung [...] soll er [der Mensch, Erg. F. W.] alles äußern und mitteilen, was in ihm ist, und je heftiger ihn etwas bewegt, je inwendiger es sein Wesen durchdringt, desto stärker wirkt auch der Trieb, die Kraft desselben auch außer sich an Andern anzuschauen, um sich vor sich selbst zu legitimieren,

²⁹ RECKWITZ, Singularitäten (s. Anm. 25), S. 237.

³⁰ Vgl. RECKWITZ, Singularitäten (s. Anm. 25), S. 255–271.

³¹ Vgl. ERVING GOFFMAN, Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt am Main¹²2019, S. 10–20 und 124–150.

³² Vgl. JAKOBSON, Linguistics (s. Anm. 22), S. 350–449.

³³ SCHLEIERMACHER, Theorie (s. Anm. 24).

daß ihm nichts als menschliches begegnet sei.«³⁴ Nun solle nicht mehr jeder Mensch für sich allein sich selbst darstellen, sondern jeder zugleich in sich selbst das Ganze der Menschheit moralisch abbilden. Dabei sei es das emergente Ziel von Geselligkeit, die Humanität der Menschheit und des Menschlichen zu entwickeln. Menschen, die ihren Gedanken, Ideen und ihrem Geist freie Gedanken gewähren, sollen so diese Humanität mit dem Ziel der Schaffung einer besseren Zukunft füreinander zeichnerhaft darstellen. Dabei helfen, mithilfe des Vehikels der Geselligkeit, die Ideen als transsubjektive Organisationszentren diese Humanität im geselligen Diskurs zu entwickeln. Überhaupt stelle der gesellige Diskurs das dar, was Schleiermacher mit der freien Geselligkeit bezeichnete. Ideen sind für ihn in der Lage, menschliches Handeln zu einem gemeinsamen Bezugspunkt zusammenbringen. So können die inhaltlichen Ideen ordnen und kategorisieren, sodass Problemstellungen mithilfe von Integration, Stringenz, Kohärenz, Klarheit und Abgrenzung auch wissenschaftlich bearbeitet werden können. Dadurch würden neue Perspektiven entstehen und die freie Geselligkeit auch einen Erkenntnisfortschritt ermöglichen. Darüber hinaus aber stelle die freie Geselligkeit nicht nur das argumentative Verhältnis von Personen zueinander in Relation, sondern vielmehr auch die Verhältnisse zwischen Person und Staat, Kirche, Sprache, und Rechtsform. Die Geselligkeit avanciere also zu einer idealen Darstellungsform von umfassenden interferierenden Sphären der Gesellschaft als Ganzer. Freie Geselligkeit wurde daher auch von Schleiermacher als »allgemeines Bildungsmittel«³⁵ bezeichnet.³⁶

In der Kirche wiederum werde die höchste Gefühlsstufe, das religiöse Gefühl, miteinander geteilt und damit gegenüber allen anderen soziologischen und gesellschaftlichen Sphären eine Steigerung von Individualität und Eigentümlichkeit erreicht. Denn der von der Kirche bereitgestellte Gewissheitsgrund könne von allen anderen Interferenzsphären der Gesellschaft nicht hergestellt werden.³⁷ So sieht Schleiermacher die religiöse Geselligkeit an die Mitteilung der frommen Gemütszustände gekoppelt, da es der innere Antrieb des Gläubigen sei, die Verkündigung auch diskursiv anzustreben, entweder im Gottesdienst, im religiösen Austausch oder im geselligen Zirkel.³⁸

Schleiermachers Geselligkeitsprogramm kann vor dem Horizont dieses Befundes als ein vermittelndes zwischen Individuum und Gemeinschaft gewertet

³⁴ Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Berlin 2013, S. 72–96, bes. S. 73.

³⁵ SCHLEIERMACHER, Religion (s. Anm. 34), S. 74.

³⁶ Vgl. KARL BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1952, S. 405ff.

³⁷ Vgl. zum Ganzen: SCHLEIERMACHER, Religion (s. Anm. 34); MICHAEL WELKER, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Universalisierung von Humanität, in: Jakob Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit III, Göttingen 1983, S. 9–45. und S. 9–45; BARTH, Theologie (s. Anm. 36); SCHLEIERMACHER, Theorie (s. Anm. 24), S. 165–184.

³⁸ Vgl. zum Ganzen: SCHLEIERMACHER, Reden (s. Anm. 34), S. 72–80.

werden. Der Geselligkeitsbegriff Schleiermachers zielte auf die Aufhebung aller formalen Kriterien des Zusammenlebens von Menschen. Sei es in der häuslichen Gemeinschaft oder im bürgerlichen Umgang der Menschen untereinander. Diese von formalen Verhaltensweisen befreite Geselligkeit nennt er ›freie Geselligkeit.³⁹ Freie Geselligkeit ist eine von Schleiermachers wichtigsten Forderungen, die er an einen gebildeten Menschen stellt. Die allgemeine, zweckfreie (häusliche und bürgerliche, ja an Etiketten gebundene) Geselligkeit bedürfe demnach der Ergänzung durch einen dritten Zustand, dem der freien (diskursiven) Geselligkeit. Schleiermacher verfolgte mit dieser Beschreibung des Phänomens ›Geselligkeit‹ die harmonische und uneingeschränkte Weiterbildung des intellektuellen Menschen. Dieser müsse jedoch im Zustand der freien Geselligkeit alle Elemente der häuslichen und bürgerlichen (formellen/an Etiketten gebundenen) Geselligkeit ablegen, um sich ganz dem Diskursiven der freien Geselligkeit als intellektuelle Weiterbildung widmen zu können.⁴⁰

6. DEM MENSCHSEIN DES MENSCHEN RECHNUNG TRAGEN

Diese Gegenwartsanalyse einer anbrechenden Digitalen Moderne liegt unter kirchentheoretischem Aspekt betrachtet quer zu den von Wilfried Engemann favorisierten Kulturmerkmalen der Gelassenheit, Ruhe und des ›Zu-sich-selbst-Kommens als Mensch‹, also zu seiner über Wilhelm Schmid hinausgehenden Deutung von Lebenskunst. Möglicherweise suchen Menschen in Social-Media gerade das, was Engemann als seine Definition von Lebenskunst beschreibt. Gelingen kann diesen Menschen das wohl auf digitalem Wege eher nicht. Denn wer am kommunikativen Aktualisierungs- und Valorisierungsmarkt im Internet via Social-Media gar nicht oder nur temporär nicht teilnimmt, stirbt nach Stalder und Reckwitz den medialen Tod, der sich sogleich sozial auswirkt. Somit unterdrückt die mediale Internetkultur das Inerscheintreten des Menschen in seinem Menschsein. Demgegenüber macht die phatische Internetkommunikation zwar eine im Sinne Erving Goffmans zu bezeichnende Vorderbühne einer gewünschten Existenzform sichtbar. Die basalen Affekte menschlichen Lebens jedoch werden auf die Hinterbühne des digitalen Lebens verbannt und der Mensch in seiner Persönlichkeit mithilfe eines Influencer:innen-Egomarketings in unterschiedliche Existenzsphären dividiert⁴¹, also zu einem sorgsam aufgeteilten Dasein als Person, das Geselligkeit nur noch virtuell pflegt.

³⁹ Vgl. SCHLEIERMACHER, Theorie (s. Anm. 24), S. 165; vgl. CHRISTINE AXT-PISCALAR, Religion als Prinzip. Individuum und Gemeinschaft als Thema der christlichen Theologie, PTh 96 (2007), S. 334–349.

⁴⁰ Vgl. SCHLEIERMACHER, Theorie (s. Anm. 24), S. 165.

⁴¹ Vgl. GOFFMAN, Interaktionsrituale (s. Anm. 31).

Das kirchliche Handeln im disponierenden wie im kommunikativen Sinn⁴² macht sich eine phatische Kommunikationsstruktur dienlich, um darüber ihre inhaltlichen, religiösen und kommunikativ-gemeindebildenden Ziele zu erreichen. Das von Wilfried Engemann nun in die kirchentheoretische Diskussion einzubringende soziale Moment eines zum Vorschein kommenden Menschen bedarf im Gegensatz zum attischen Drama keinerlei Hilfsmittel zur Epiphanywendung, wie beispielsweise Social-Media dies suggeriert. Engemanns Begriff von der Lebenskunst berücksichtigt vor allem poimenische und psychotherapeutische Elemente, um Nähe und Distanz⁴³ zwischen Menschen herzustellen, sich als Mensch an sich ins Dasein zu werfen, um sein eigenes Geworfensein⁴⁴ durch Gott angemessen und lebendig zum Vorschein zu bringen. Als Mittel dazu kann die freie Geselligkeit gesehen werden, die im gottesdienstlichen Gespräch vertikal mit Gott wie horizontal zwischen Menschen vermittelt der Heiligen Schrift die menschliche Existenz einem ›Anthroposeion‹ gleich zum Vorschein kommen lässt und das eben nicht nur phatisch.

So muss es sich zutragen, wenn der Mensch dem Drama des Menschwerdens des Menschen auf die Spur zu kommen sucht. Ein Auftritt des Menschen im Drama des Lebens der Gottebenbildlichkeit, das eine Kultur umschreibt. Eine Kultur, die sich gleichsam mithilfe des zeitlichen Vehikels der Kirche ein kulturell-christliches, ja prononciert protestantisches Gesicht gegeben hat. Gleichsam so, wie sich das Gefühl einst aufschwang, um zum Gesicht der Emotion⁴⁵ zu werden. So werden Engemanns anthropologische Anforderungen an die Homiletik, die Liturgik und an die Seelsorge zu strukturgebenden sowie zu strukturierenden Strukturen für eine Kirche, die sich ihrer selbst dogmatisch in der Ekklesio-logie und praktisch-theologisch in der Kirchentheorie immer wieder neu selbstvergewissern muss, das »Wort Gottes auszurichten an alles Volk«⁴⁶. So werden die Lehren der Systematischen und der Praktischen Theologie zu Lehren von der Selbstvergewisserung der Kirche über ihr eigenes Selbst, indem sich der Mensch seiner selbst mithilfe von Lebenskunst vergewissert, ja zum Vorschein kommen und damit epiphany werden kann. Die Kirche kommt im Menschwerden des Menschen selbst zum Vorschein, um distributiv und kommunikativ das auszurichten, wozu sie im darstellenden und wirksamen Handeln aufgerufen ist. Für Engemann gewinnt die Kommunikation des Evangeliums daher mithilfe der

⁴² Vgl. REINER PREUL, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie, Marburger theologische Studien 102, Leipzig 2008, S. 3–6; DERS., Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997, S. 6–9 und 153ff.

⁴³ Vgl. FRANK WEYEN, Nähe und Distanz im digitalen Raum. Kirchentheoretische Reflexionen, in: ZPTh 43/1 (2023), S. 71–82.

⁴⁴ Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen 1920/2006.

⁴⁵ Vgl. REBEKKA A. KLEIN, Was ist ein Gefühl?, in: KuD 63/2 (2017), S. 102–114, hier: S. 106; FRANK WEYEN, Unvollständiger Glaube. Religion und Gefühl aus Sicht der Praktischen Theologie, in: DTPfBl 122/3 (2022), S. 174–180.

⁴⁶ Vgl. EKD, Barmer Theologische Erklärung, <https://is.gd/AlMfk3> (Stand: 22.09.2023).

Predigt im Gottesdienst den Charakter eines zentralen Lebensmittelpunktes, um das Menschsein des Menschen im Angesicht Gottes sichtbar werden zu lassen. Vielleicht fasst Engemann daher sein Œuvre am besten selbst zusammen: »Ein (nicht im konfessionellen, sondern im neutestamentlichen Sinn) evangelischer Gottesdienst hingegen steht unter dem Anspruch, Menschen vor Gott da sein zu lassen [...].«⁴⁷

⁴⁷ WILFRIED ENGEMANN, Emotive Aspekte der Predigt, in: ZThK 118/4 (2021), S. 471–494, hier: S. 473.