

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published by De Gruyter in EVANGELISCHE THEOLOGIE on December 12, 2013 available at <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.14315/evth-2012-72-2-101/html>.

It is deposited under the terms of the Creative Commons Attribution-Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. If you wish to use this manuscript for commercial purposes, please contact rights@degruyter.com."

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift EVANGELISCHE THEOLOGIE am 12. Dezember 2013 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.14315/evth-2012-72-2-101/html>.

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-Non-Commercial (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com."

Ihr IxTheo-Team

Vom Umgang mit Menschen im Gottesdienst

Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie¹

von Wilfried Engemann

Vorbemerkung

Zu den vielen Kontexten, in denen theologisch über den Menschen nachzudenken ist, gehört „der Mensch im Gottesdienst“. Für die Praktische Theologie ist eine durchdachte, plausible und dem Menschen hoffentlich gerecht werdende Anthropologie von weitreichender Bedeutung. Denn wie „der Mensch“ jeweils gesehen wird, mit welchen Prämissen, mit welchem Menschenbild Pfarrerrinnen und Pfarrer zu Werke gehen, wenn sie eine Predigt entwerfen oder im seelsorglichen Gespräch intervenieren, ist entscheidend für ihr Agieren. Wenn die Anthropologie des Gottesdienstes praktisch-theologisch nicht stimmig ist, können Predigt und Liturgie nicht stimmen. Dann passen die Gebete nicht, dann lösen sich die Ideen von den Emotionen, dann versuchen die Anwesenden vergeblich, dem Introitus zu folgen und ihre Füße auf „weiten Raum“ zu stellen (Ps. 31,9) oder den Tisch ihres Lebens gedeckt zu sehen und zu erleben wie es ist, wenn der Becher überläuft (Ps. 23,5).

Die folgende Annäherung an die Anthropologie des Gottesdienstes erfolgt in fünf Schritten. Wir schauen uns (1.) an, wie Menschen behandelt werden. Wir fragen (2.), ob sich daraus nicht menschliche und theologische Dilemmata ergeben könnten. Wir vergegenwärtigen uns (3.) anthropologische Positionen, die die eingangs aufgezeigte Praxis nicht unbedingt erwarten lassen und suchen (4.) nach Erklärungen für die sich ergebende Bilanz. Schließlich (5.) werden ein paar Konsequenzen für eine zeitgenössische theologische Anthropologie und ihre Bedeutung für den Gottesdienst formuliert.

1. Menschen im Gottesdienst

Die Glocken haben geläutet. Die Orgel ist verstummt. Die Gemeinde hat „Liebster Jesu, wir sind hier“ gesungen. Demnach sollte sie jetzt „mit Begier auf die süßen Himmelslehren“² ausgerichtet sein. „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Der Liturg nimmt uns ins Gebet:

¹ Bearbeitete Fassung eines Vortrags an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien vom 6. Juni 2010.

² Vgl. EG 161, Strophe 1.

„Du hast uns gerufen, und wir haben nicht auf dich gehört.
Deine Herrlichkeit ist erschienen, und wir sind blind gewesen.
Du hast deine Hand nach uns ausgestreckt, und wir sind davor zurückgewichen [. . .].
Wir sind deiner Liebe unwürdig.“³

Ich schaue zur Seite, in die Gesichter betagter Frauen und Männer, einige davon aus dem Pflegeheim der Diakonie. Unter den Besuchern sind auch ein paar Gäste, vor allem Kinder der alten Menschen. Sie sitzen in gehobener Stimmung im Kirchenschiff, während die Morgensonne den Chorraum goldfarben ausleuchtet. Es könnte ein schöner Gottesdienst werden. Sie brauchen ihn. Sie empfinden ihr Leben als zunehmend anstrengend. Sie haben sich ja auch nicht geschont, zum Teil Krieg und Vertreibung überstanden, Kinder allein aufgezogen, anderen ein Leben lang beige-standen und geteilt, was zu teilen war. Und ihr Glaube hat ihnen geholfen. Das kennen sie. Sonst wären sie heute nicht da. Teils ermüdet von der Anreise. Teils mit Schuldgefühlen, weil sie die Betreuung ihrer kranken Eltern nicht länger allein zu leisten vermochten, teils mit Gewissensbissen wegen der zu Haus gebliebenen Kinder. Die wollten nicht mitkommen, weil sie Altenheime schrecklich finden. Immerhin: Das Essen für sie steht bereit. Sie müssen es sich nur erwärmen.

Die Menschen, die hier sitzen, haben keine hohen Ansprüche an einen Gottesdienst, aber sie kommen nicht ohne Erwartungen. Sie können also enttäuscht werden. Jedes Mal in die Defensive zu geraten, gehört zum vertrauten Ritual: Sie hätten nicht gehört, als Gott rief? Er habe die Hand nach ihnen ausgestreckt, und sie seien *davor* zurückgewichen? Sie seien überhaupt der Liebe Gottes unwürdig? Der Mann am Altar wird sich schon wieder einkriegen. Eine Frau, links von mir, hält die von Altersflecken gezeichnete Hand ihres Vaters und lächelt ihn an. Das „Vorbereitungsgebet“ hat sie anscheinend nicht weiter in Mitleidenschaft gezogen. Und das hervorgehobene „Trotzdem“ der sich selbst überwindenden Liebe Gottes hat sie nicht sonderlich irritiert. Das Gloria hat sie jedenfalls mitgesungen. „Ein Wohlgefall’n Gott an uns hat; nun ist groß Fried ohn’ Unterlass, all Fehd’ hat nun ein Ende.“ Der ewige Streit ums Seelenheil ist wieder einmal entschieden. Vater und Tochter folgen mit geschlossenen Augen dem Tagesgebet. Darin heißt es:

„Gott, du hast täglich Grund, uns zu zürnen:
Wir sind zu viel mit uns selbst beschäftigt und hören lieber auf uns als auf dein Wort.
Wir tun, was wir wollen, und fragen nicht, was du willst. Deshalb bitten wir dich [. . . usw.].“⁴

Die Aussicht ins gelobte Land wird rasch wieder verstellt; die liturgische Zwickmühle kommt – hier in Form der Gebetsmühle – in Schwung: Gott hat täglich Grund, uns zu zürnen, weil wir uns am liebsten mit *uns* und zu wenig mit *ihm* beschäftigten? „Aber wir sind doch da!“, geht es der

3 Bußgebet nach dem Evangelischen Gottesdienstbuch, 495.

4 Aus einem Gottesdienstprogramm, das der Gemeinde zum Mitvollziehen der Liturgie ausgeteilt wurde.

Frau durch den Kopf, während der Liturg die Gnadenregel erklärt, wonach es immer wieder einen Weg ins Freie gibt.

Es folgt eine Predigt, deren moralische Wehleidigkeit nicht einmal für die Plausibilität der Dimension des Gesetzes reicht. Der in Fragen der Lebensführung nicht unerfahrene reiche junge Mann (vgl. Mk 10,17-27), für den es ebenso selbstverständlich wie notwendig zu sein scheint, sich an bestimmte Glaubens- und Lebensprinzipien zu halten, wird zum Prototypen eines Ich-bezogenen Lebens stilisiert. Die Gemeinde, darunter mit Demenz Lebende, das Pflegepersonal und die Tagesgäste, stimmen kleinlaut ins Lied nach den Bekanntmachungen ein, das – als Beichte gedacht – zum Abendmahl überleitet: (1. Strophe) „Ohren gabst du mir, hören kann ich nicht.“⁵ (2. Strophe) „Augen gabst du mir, sehen kann ich nicht [. . .]“ Dann geht es mit diversen Körperteilen so weiter, und am Schluss heißt es: „Menschen gabst du mir – *lieben kann ich nicht*.“

Nach der Mahlfeier erhebt man sich zum Fürbittengebet. Drei Bänke vor mir, am Mittelgang sitzend, nutzt eine Mutter die Gelegenheit und zieht ihrer kleinen Tochter in aller Ruhe den Mantel an. Die Bitten des Pfarrers münden jetzt in das Franziskus zugeschriebene Nachfolgegebet.

„Herr, lass du mich trachten:
Nicht, dass ich getröstet werde, sondern dass ich tröste;
nicht, dass ich verstanden werde, sondern dass ich verstehe;
nicht, dass ich geliebt werde, sondern dass ich liebe.“⁶

Nicht einmal Gott mutet sich das zu – nach allem, was wir glauben und von Gott denken. Immer feste lieben, aber aus geistlicher . . . Großmut (?) selbst auf die Zufuhr von Liebe verzichten? Das *kann* der Mensch nicht – obschon er es oft genug versucht.⁷ (Und das kann er auch „nicht ab“ – wie man in Norddeutschland zu sagen pflegt.) Die Mutter mit dem Kind auf dem Arm verlässt die Kirche noch vor dem Segen. Dabei hat – das *Kind* – gar nicht geschrien.

2. Fünf Probleme der impliziten liturgischen Anthropologie

Ob aus den Gebeten des Gottesdienstbuchs zitiert oder auf andere zeitgenössische liturgische Texte zurückgegriffen wird: In beiden Fällen kann es passieren, dass der Einzelne nach wenigen Sätzen in die Zwickmühle gerät. Er kann die Steinchen auf dem Spielplan seines Lebens schieben wie er will: *Spielraum* ergibt sich daraus nie, während auf der anderen Seite des Spielfelds in hohem Tempo immer neue Möglichkeiten eröffnet und ebenso schnell wieder verstellt werden.

⁵ EG 236,1-6.

⁶ Abgedruckt u. a. als Gesangbuchlied im EG, Nr. 416.

⁷ Diese Haltung ist ein Wesensmerkmal von „Sünde“, weshalb dem Sünder vor allem zu predigen ist, dass er geliebt wird.

Der Liturg wirkt in solchen Fällen wie ein schlechter Arzt, der Sekundendiagnosen erstellt und – im Fachjargon daherschwätzend – sofort damit beginnt, Rezepte auszustellen. Er braucht keine „Anamnese“, denn auch der neuerliche Fall ist schon vor Beginn der gottesdienstlichen Sprechstunde diagnostiziert. „Sie sind ein schlechter Mensch. Gut, dass sie gekommen sind.“ Nehmen wir einige der gerade gezeigten Momentaufnahmen unter die Lupe:

2.1 Menschsein als Vorwurf

Die Problemanzeige vieler liturgischer Voten und Gebetstexte erschöpft sich in graduellen Abstrichen von der Nettigkeit des Menschen. Die Überlebensfähigkeit eines fast durchweg moralistisch verengten Sündenbegriffs in der praktischen Theologie des Gottesdienstes ist erstaunlich: „Wir waren nicht offen *genug* füreinander, wir haben einander nicht *genug* geholfen, wir haben nicht *genug* Freundlichkeit gezeigt, obwohl du uns *ausreichend* mit Liebe versorgt hast.“⁸ Als ob „prinzipielle Offenheit für jeden“, „ständige Hilfs- und Verständnisbereitschaft“, „Dauerfreundlichkeit“ oder „Allesverstehertum“ zumutbare Lösungen oder gar das Gegenteil von Sünde wären. Wer will und kann so sein?

Wir stoßen in der liturgischen Praxis auf das Problem, dass uns faktisch unser Menschsein – unsere Geschöpflichkeit – als Makel vorgehalten wird. Dass wir uns jedoch nicht auf jeden Menschen gleich gut einstellen können und uns gelegentlich zurückziehen, dass wir nicht immer auf Verstehen und Helfen programmiert sind, sondern uns absichtlich verweigern, dass wir uns nicht nur lieb zeigen, sondern auch aggressiv sein können – das sind doch keine Rückfälle in die Sünde, die der Vergebung harren. So müssen und so wollen wir sein: Nämlich wie Menschen. Etwas anderes als Mensch zu sein können wir nicht wollen. So zu sein gehört zu dem Menschen, der wir geworden sind. Und diesen Menschen wollen wir nicht nur ertragen, sondern lieben.

2.2 Billige Schuld und die Verhinderung der Reue

Im Blick auf die gelegentlich ritualisiert wirkende Vergebungspraxis volkskirchlich geprägter Gottesdienste wurde – zu Recht – viel über die „billige Gnade“ debattiert, womit man sich gern zum Anwalt Gottes gemacht hat. Wir müssen ebenso von der „billigen Schuld“ sprechen und uns zum Anwalt des Menschen machen. Ich übernehme das einmal für Sie:

8 Die liturgische Selbstverständlichkeit, mit der (zu Gottes Gunsten) unterstellt wird, dass die Besucher eines Gottesdienstes *wirklich erfahren* haben, von Gott „ausreichend“ mit Liebe versorgt worden zu sein, ist genauso gedankenlos wie die eilfertige Beteuerung gegenüber Gott, dass der Mensch ständig ein bestimmtes Soll an Liebe unterschreiten würde.

Ihnen wird unbilligerweise vorgeworfen, dadurch in Sünde zu fallen, dass Ihr Verhalten von der Person abweicht, die Sie gar nicht sein können und wollen. Im liturgischen Protokoll des Abklapperns von Scheindefiziten bekommen Sie gar nicht erst die Chance, sich für einen Moment zum Thema zu werden, sich über die Schulter zu schauen, Möglichkeiten des Andersseins in den Blick zu bekommen, gar Reue zu empfinden, Buße zu tun – und dabei einen Schritt in die Freiheit zu gehen. Denn zu erkennen, dass Sie anders gekonnt hätten – weshalb Sie Reue empfinden – heißt immer auch Spielräume zu entdecken.⁹ Nein, es ist zu billig, an Ihrem Menschsein herumzunörgeln und Ihnen für die Erfahrung der inneren Abwehr auch noch ein schlechtes Gewissen zu machen.

2.3 Hauptpunkt der Anklage: „Zu wenig geliebt“

Die Inszenierungen mancher Gottesdienste wirken wie beflissene Solidaritätskundgebungen für einen verletzten Allgütigen, der wieder einmal dazu ermutigt werden muss, es mit dem Menschen weiter auszuhalten, der ihm von Woche zu Woche die gebührende Liebe schuldig bleibt.¹⁰ Ich denke an die Männer und Frauen aus dem Seniorenheim und an die vielfältigen Beziehungen, in denen Menschen wie Sie leben. An Ihre Leidenschaft, an die Tränen, die Hingabe, an das tägliche Werben um Aufmerksamkeit und Zuwendung – und an das Glück, das Menschen erfüllt, *wenn sie sich als Liebende erfahren*. Alles zu wenig?

Wer hat hier eigentlich welches Problem? Wer bringt dieses *Zuwenig* immer wieder ins Spiel? Hat wirklich *Gott* ein Problem damit, dass Ihre Liebe – angeblich – ein bestimmtes Maß immer wieder unterschreitet, so dass er einen Zornimpuls unterdrücken muss, während ihm der Liturg im öffentlichen Talk am Altar besänftigend über die Schulter streicht und vor versammelter Gemeinde erklärt, wie gut er ihn verstehen kann? Hätte jene Tochter tatsächlich einfach nur „mehr“ Liebe für ihren Vater aufbieten müssen? Gab sie in Gottes Augen in der Tat zu früh klein bei, als sie ihren Vater im Heim anmeldete? Wenn das alles zu wenig gewesen sein sollte, was Väter und Töchter, Männer und Frauen, Freunde und Freundinnen voneinander an Liebe erfahren konnten: Welches Quantum hätte denn gereicht, um sie alle von dem „Zuwenig“ loszusprechen?¹¹

9 Das setzt natürlich voraus, die Thematisierung von Schuld – z. B. im Beichtgebet oder in der Feier der Eucharistie – mit Möglichkeiten des Andersseins zu verbinden.

10 In der Gottesdienstpraxis Martin Luthers streiten demgegenüber – zur Freude der anwesenden Gemeinde – immer wieder einmal Gott und der Teufel um die Seele des Menschen. Die Gemeinde wird Zeugin davon, wie sie wieder einmal „herausgehauen“ wird.

11 Die oben kurz portraitierten Menschen haben alle so geliebt, wie sie lieben pflegen, weil sie ohne Liebe gar nicht sein können. Sie haben – ungeachtet des tautologischen Charakters dieser Aussage – gern geliebt. Wer aber liebt, hat in der Regel nicht den Eindruck, ein Quantum zu erfüllen, sondern ist eher überrascht davon, was aus Liebe möglich ist.

Zu unterstellen, dass uns Gott (in der Rolle der beiden Igel im Wettlauf mit dem Hasen) jeden Sonntag mit einem „non enim satis est“ empfängt, und dass wir über nichts anderes reden können, bevor das nicht erneut festgestellt wurde, ist Satisfaktionstheologie in krudester Form, bodenlos und gesetzlich. Einem Menschen prinzipiell ein Zuwenig an Liebe zu unterstellen, verstärkt womöglich seine *eigentliche* Krise.¹² Denn dieses Zuwenig ist ja nicht das Ergebnis einer göttlichen Liebeevaluation unter Menschen, sondern das Mantra eines narzisstisch-religiösen Leistungsdenkens, das davon ausgeht, durch redliches Bemühen allemal ein „ausreichend“ zu schaffen.

2.4 Diffamierung der Selbstliebe

Zu der liturgischen Gewohnheit, Menschen in der Eingangsliturgie als Liebeskrüppel zu begrüßen, gehört es – gleichsam spiegelbildlich –, sie mit ihrer übertriebenen Neigung zur Selbstliebe zu konfrontieren: „Wir sind zu viel auf *unser* Wohl bedacht und zuerst uns *selbst* der Nächste gewesen.“ – Wann und wo genau soll das gewesen sein? Ich denke wieder an jene Menschen in dem beschriebenen Gottesdienst: Keine Helden, keine Gutmenschen, keine Verkörperungen der Demut und des Gehorsams. Ich denke an Freunde, Familienangehörige – und an Sie, wie sie in freundlicher Aufmerksamkeit diesem Text folgen. Wo sind die Punkte, an denen Sie sich vor der Alternative gesehen hätten, Gott aus Liebe zu gehorchen oder sich lieber um sich selbst zu kümmern?

Die Selbstliebe ist im Übrigen eine wünschenswerte Tugend. Es ist kein Zufall, dass sie im Doppelgebot der Liebe als geeignetes Maß der Nächsten- und Gottesliebe vorausgesetzt wird. Zum Problem wird sie nur dann – so ist es mit allen Tugenden –, wenn man sich nicht auf sie versteht und sie z. B. mit der Stärke seiner Kaufkraft verwechselt. Aus den Gesellschaftsbeschreibungen der letzten 20 Jahre¹³ geht eher ein gravierender Verlust der Tugend der Selbstliebe hervor, weshalb – mit einem Augenzwinkern gesagt – die Sünde auf dem Vormarsch ist. Menschen sind bereit, sich in der Arbeitswelt bis zum Ichverlust aufzureiben. Sie sind hart und gnadenlos gegen sich selbst und erfüllen bis zur Besinnungslosigkeit Ansprüche, die von außen an sie herangetragen werden. Sie sind erschöpft davon, immer mehr aus sich herausholen zu müssen und sich, wenn es verlangt wird, von Woche zu Woche neu zu erfinden. Manch einem fehlt die Vorstellung dafür, was es heißen könnte, sich *in geeigneter Weise* zum Thema zu werden und endlich mit sich Frieden und Freundschaft zu schließen.

12 Es ist die Erfahrung von Zuwendung, die „den Sünder zur Umdenken führt“ (vgl. Rö 2,4).

13 Vgl. unter vielen anderen: Ulrich Beck: Auf dem Weg in eine Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986; Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 1993; Alain Ehrenberg: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/M. 2004.

Nicht genug, dass Menschen im Gottesdienst standardmäßig ein Gott verärgendes und selbstgefährdendes Zuviel an *Selbstliebe* unterstellt wird. Sie wird zum exakten *Gegenbegriff der Nachfolge*¹⁴ erklärt. Der Einzelne wird vor die absurde Alternative gestellt, entweder den Heilsweg einzuschlagen und einen rigoroseren Umgang mit sich selbst an den Tag zu legen – oder an seinen selbstischen Interessen zugrundezugehen.

2.5 Die Entkernung des Freiheitsbegriffs

Die Erfahrung von Freiheit gehört zu den klassischen Themen der Anthropologie. Im Gottesdienst ist von Freiheit vor allem als Freiheit von Sünde, Tod und Teufel und – im selben Atemzug – von uns selbst die Rede. Aber verschafft sich Freiheit nicht auch in einem selbstverantworteten Leben aus Glauben Ausdruck? Warum werden dem Menschen die üblichen Instrumente der Aneignung und Ausübung von Freiheit liturgisch aus der Hand und aus dem Kopf geschlagen? Dazu gehörte unter anderem ein eigener Wille, der unsere Entscheidungen beglaubigen und unserem Tun und Lassen innewohnen sollte.

Liturgisch kommt unser Wille allerdings *ausschließlich als Problem unserer Freiheit* zur Sprache: Wir sollten ihn besser gar nicht haben. In Voten, Gebeten und Liedern erscheint er als latenter Affront gegen den Willen Gottes, als stünden wir im praktischen Lebensvollzug ständig vor der klaren Alternative, Gottes oder dem eigenen Willen zu folgen. Dass es da „Überlappungen“ oder Konvergenzen geben könnte, dass Gott gar seinen Segen in etwas legen möchte, was *unserem* Urteil und Wollen entspringt – erscheint demgegenüber als unwahrscheinlich.

Beispiele aus dem Liedgut des Evangelischen Gesangbuchs: Nr. 91,7: „Wie könnt ich noch nach meinem Willen leben“ (Ch. F. Gellert, 1757); Nr. 164,3: „Wir entsagen willig, allen Eitelkeiten, aller Erdenlust und Freuden; da liegt unser Wille“ (G. Teerstegen 1729); EG 341,3: „Der frei Will hasste Gotts Gericht“ (M. Luther, 1523); [selbstkritisch gemeint:] EG 360,3: „Wir wollen leben und uns selbst behaupten, doch deine Freiheit setzen wir aufs Spiel: Nach unserm Willen soll die Welt sich ordnen“ (Ch. Weiß, 1965); EG 497,5: „Gib mir Verstand aus deiner Höh’, auf dass ich ja nicht ruh und steh auf meinem eignen Willen“ (P. Gerhard 1653).

Beispiele aus dem Gottesdienstbuch: „Lasst uns bedenken, wo wir nach unserem eigenen Willen leben und nicht auf Gottes Gebote hören [. . .]“ (546). Das Einzige, was es zu wollen gilt, ist auf Gott bezogen: Es geht darum, den Willen Gottes zu tun, es gilt, Gott rühmen, ihm zu danken usw. Obwohl es nur in wenigen Gebeten explizit um die Heilsfrage geht (mit der der Wille des Menschen nach Luthers Ansicht nichts zu schaffen hat), ist der Wille des Menschen bestenfalls Einwilligung in das, was durch Gott geschieht. Dies wird unterstrichen durch eine Fülle von Bildern, die den Glaubenden vor allem als Empfangenden oder als Instrument zeigen, so dass an einen handlungsleitenden Willen einfach nicht zu denken ist: „Eine

14 Nachfolge ist durchaus im Rahmen von Selbstliebe plausibilisierbar. Jesus verbindet mit der Nachfolge immerhin das Leben und wartet mit einer „Lebenskunde“ auf, deren Inhalt „das Leben“ – die *ζωή* ist. Nachfolge zielt in die Mitte des menschlichen Lebens. Niemand muss sich in der Nachfolge fremd werden. Ebenso wenig sind bewusst in Kauf genommene Entbehrungen, Leiden und Schmerzen nicht mit Selbst-Verachtung oder -hass gleichzusetzen.

Schale will ich sein [. . .] Meine leeren Hände will ich hinhalten [. . .] Gute Erde will ich sein [. . .] Ein Flussbett will ich sein“ (EGB 538).

Diese Beobachtungen sind nicht als Abwertung des frömmigkeitsgeschichtlichen Gehalts und der bis heute erfahrbaren spirituellen Dimension solcher Texte zu verstehen, sondern sollen das agendarische Gesamtbild an dieser Stelle exemplarisch, nämlich bezüglich der Relevanz des menschlichen Willens, abrunden. Die offenkundige Vernachlässigung des üblichen menschlichen (v. a. emotionalen, voluntarischen, kognitiven) Repertoires zur Ausführung einer Handlung – die man für wünschenswert halten, begründen und dann auch wollen können sollte – ist Ausdruck einer spezifischen, impliziten liturgischen Anthropologie des Gottesdienstes.

Allerdings kommen wir gar nicht umhin, uns – und zwar um unserer Freiheit *willen* – immer wieder neu einen eigenen Willen anzueignen, auch und gerade in entscheidenden Fragen unseres Lebens, die unsere Geschichte und unser Geschick tangieren. Wie sollten wir sonst in der kommenden Woche stimmig agieren, im Einklang mit unseren Überzeugungen stehen und dabei als jemand Bestimmtes zum Vorschein kommen können? Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die Aneignung eines sogenannten „unbedingten“ Willens, also um die fragwürdige Freiheit, etwas „einfach nur so“ zu wollen, sondern um einen *bedingten* Willen, der Gründe kennt, prüft, bewertet und sich bewusst in eine Entscheidung zu stellen vermag, sich also in Freiheit an Gründe bindet.

Die liturgische Demontage der zur Erfahrung von Freiheit notwendigen Eigenwilligkeit des Menschen gehört zur Strategie der beschriebenen Zwickmühle: Auf der einen Seite brauchen wir einen zu uns gehörenden Willen, um uns und den anderen berechenbar zu sein; machen wir aber davon Gebrauch, zeigt sich angeblich genau darin der Grund unserer Unberechenbarkeit. Dass ein freier Wille ein *bedingter* Wille ist, auf Umstände bezogen, die man gelten lässt, und von Gründen bestimmt, an die man sich bindet, kommt nicht erst in den Blick, obwohl ein so komplexes Geschehen wie ein Gottesdienst viele (und womöglich auch seltene) Möglichkeiten bietet, den Blick genau dafür zu schärfen.

Damit sind exemplarisch fünf Problemzonen der praktischen liturgischen Anthropologie gegenwärtiger Gottesdienstpraxis benannt.

3. Exkurs: Anthropologische Positionen

Angesichts der spannenden, facettenreichen und durchaus „partiischen“, an des Menschen Menschsein interessierten Geschichte der theologischen Anthropologie verstehen sich diese Beobachtungen nicht einfach von selbst. Dies lässt sich besonders deutlich – um nur drei exemplarische anthropologische Standortbestimmungen aus verschiedenen theologischen Epochen zu nennen – an Meister Eckharts, Friedrich Schleiermachers und Wolfhart Pannenberg's Vorstellungen vom Menschen skizzieren:

1. In seiner Predigt „Vom edlen Menschen“ (ca. 1326) beschreibt *Eckhart* die Präsenz eines

„inneren Menschen“ als einen „Freund“, einen „Edlen“, als einen „guten Baum“; diese Instanz ist nach Eckhart Ausdruck der unzerstörbaren Qualität der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der „innere Mensch“ kann „verschüttet“ sein wie ein „lebendiger Brunnen“, verborgen wie ein edles Antlitz, das der Schnitzer aus dem Holz herausarbeitet, ist aber immer schon da, ohne je die Verbindung zu Gott verloren zu haben. Deswegen braucht der Mensch nicht in erster Linie Vermittlung im Sinne von Mission, sondern – eher im Gegenteil – „Entbildung“ im Sinne einer Erweiterung und Vertiefung der Einheit mit Gott, um dabei als Mensch zum Vorschein zu kommen, in den Worten Eckharts, um „mit Gott zu wesen“¹⁵.

2. In der faktischen Untrennbarkeit von Gottesbewusstsein und Selbstbewusstsein sieht *Friedrich Schleiermacher* die Spuren einer „ursprünglichen Vollkommenheit“ des Menschen.¹⁶ Auf diese Veranlagung des Menschen ist u. a. der Impuls zurückzuführen, der Gottesbeziehung immer wieder auch Ausdruck geben zu wollen und ihr – insbesondere im Gottesdienst – entsprechend Gestalt zu geben, sie darzustellen. In diesem Zusammenhang ist es nicht unerheblich, dass Schleiermacher die Kategorien von Lust und Unlust ins Spiel bringt, womit er den Glauben faktisch als eine Form des Lebensgefühls betrachtet, das sich der Mensch zueigen machen kann. Bemerkenswert ist vor allem Schleiermachers Verständnis von Sünde im Sinne einer [Lebens-], „Unlust“, die seiner Ansicht nach Ausdruck eines gestörten Selbst- und Gottesbewusstseins ist. „Sünde“ ist eine „Störung der Natur“ (des Menschen!), die „eigentliche Sünde“ besteht darin, etwas zu tun, das insofern unstimmt, als es „in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewusstsein“ steht (das vom Selbstbewusstsein nicht zu trennen ist). Sünde ist demnach, sich durch das eigene Handeln in Unfreiheit zu begeben und nicht das zu tun, was sich aus der Prüfung des Selbstbewusstseins ergibt. Der Weg des Einzelnen in die Freiheit ist immer gefährdet.¹⁷

3. *Wolfhart Pannenberg* macht darauf aufmerksam, dass sowohl die „Herrschaft des Menschen über die Welt“ als auch die Unantastbarkeit seiner (in Beziehungen gründenden) „personalen Selbstbestimmung“ zum biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen gehören.¹⁸ Diese ist nicht etwas von Anbeginn seines Lebens Fertiges, sondern er gewinnt sie im Laufe seiner Bestimmungsgeschichte, an der er als freie, in Beziehungen lebende Person beteiligt ist. (Mit Bezug auf Meister Eckhart könnte man sagen: Wer wir sind, tritt im Laufe unseres Lebens immer deutlicher hervor – wie ein Gesicht aus dem Holz unter den Händen des Schnitzers.) Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist also noch nicht heraus, wer wir sind. Das ist Ausdruck des *Geheimnisses*

15 Vgl. Meister Eckhart: Schriften, hg. v. Hermann Büttner, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1934, 240-247.

16 Vgl. Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube, G. Reimer, Berlin 31835.

17 Vgl. a. a. O., 326. 345. 361. 409.

18 Wolfhart Pannenberg: Der Mensch – ein Ebenbild Gottes? In: Was ist der Mensch. Beiträge zu einer modernen Anthropologie, Hg. o. N., München 1968, 27-41, hier 30. 34.

unseres Menschseins, das am Geheimnis von Gottes Gottsein partizipiert.

Besonders aufschlussreich ist Wolfhart Pannenberg's *zweifache Fokussierung* auf die Erfahrungskategorien Freiheit und Liebe, wobei des Menschen Menschsein und Gottes Gottsein unter dem Begriff der Gottebenbildlichkeit zueinander in Beziehung gesetzt werden. Freiheit – und zwar Freiheit als „personale Selbstbestimmung, Freiheit des Urteils und der Entscheidung,“¹⁹ – gehört elementar zum Personsein des Menschen. „Gerade in seiner Freiheit ist der Mensch das Ebenbild Gottes,“ erschließt sich ihm ein Zugang zum göttlichen Geheimnis seines Lebens. Freiheit ist eine Form der Teilnahme am Leben Gottes. „Der Gehalt aber, aus dem solche Freiheit lebt, ist die Liebe. Nur der Liebende ist wahrhaft frei [. . .] Und nur in der Gegenseitigkeit ihrer [gemeint sind die göttlichen Personen] Liebe lebt die Einheit des christlichen Gottes.“²⁰

Auch wenn die hier aufgeführten anthropologischen Profile den gegenwärtigen theologischen Diskurs *de homine* nicht gerade beherrschen, sind sie auch nicht peripher, so dass sich die Frage nach den Hintergründen der faktischen Anthropologie vieler Gottesdienstes stellt:

4. Hintergründe der impliziten Anthropologie des Gottesdienstes.

4.1 Vorbemerkungen

Niemand würde ein seelsorgliches Gespräch damit eröffnen, einen Ratsuchenden erst einmal mit seinen moralischen Schwächen oder mit der Frage nach seiner Sünde zu konfrontieren. Auch in der Homiletik bedient man sich einer „hermeneutisch gebrochenen“ Anthropologie, die den Menschen nicht nur erklärt, sondern *ihn sich* zu verstehen gibt.

Man könnte auf die Idee kommen, die in der Liturgie weniger als etwa in der Seelsorge ausgeprägte „hermeneutische Brechung“ mit dem Argument zu rechtfertigen, irgendwo müsse man ja einmal die Wahrheit sagen, wenn der Einzelne sonst immer mit Samthandschuhen angefasst werde. Nein: Wir müssen *immer* wahrhaftig sein, aber zur *Wahrheit* gehört, wie dieses Wort verrät, dass sie den Menschen *bewahrt*. Gottesdienste sind ein Beitrag zur Wahrung, ja zur Steigerung der Freiheit von Menschen, Gottesdienste sollten Menschen in ihren (Gottes-)Beziehungen wahren, aus denen sie ihre Lebensenergie schöpfen. Ebenso tragen Gottesdienste dazu bei, Menschen – jenseits der beiden Pole von kritischer Distanz und leidenschaftlicher Hingabe – in großer Gelassenheit dasein zu lassen. Dadurch findet der Einzelne zur Wahrheit, dass er in Freiheit und Liebe etwas von seiner Gottebenbildlichkeit entdeckt, in der die Wahrheit und das Geheimnis des Menschen liegen.

Was bedeutet es, von einer „hermeneutisch gebrochenen“ Anthropologie zu sprechen? Zunächst (1.) bleibt theologisch durchaus in Geltung, Menschen auch als Sünder ansprechen zu können. Das kann aber auf eine Weise geschehen, die unmittelbar an Erfahrungen des Menschseins an-

19 A. a. O., 37. Pannenberg verweist hier – ohne dies ausdrücklich zu erwähnen – auf zentrale Elemente der freien Willensbildung des Menschen.

20 A. a. O., 38 f.

schließt, die sich als Erfahrungen „unter dem Gesetz“ erweisen, wozu auch die unerlöste Eigengesetzlichkeit des Menschen gehören kann. Eine hermeneutisch gebrochene Anthropologie ist eine, mit der nicht Theologen den Menschen verstehen, sondern die dazu taugt, Menschen sich selbst zu verstehen zu geben.

Das heißt: (2.) Anthropologische Kompetenz in der Predigt zeigt sich also nicht darin, dass man das Sündersein des Menschen unvermittelt mit dem Begriffsrepertoire theologischer Fachsprache expliziert, die nur bedingt als liturgische Sprache taugt. Auf der Basis einer stimmigen Anthropologie theologisch argumentieren zu können und zu wissen, was dogmatisch über den Menschen gesagt werden kann, ist *eine* elementare Voraussetzung liturgischer Gestaltung, bietet sie jedoch nicht schon selbst. Es bedarf eigener Überlegungen und konzeptioneller Entscheidungen, Menschen in ihrem Menschsein so anzusprechen, dass sie lernen, aus Glauben zu leben, damit sie erfahren, dass ihr Glaube etwas austrägt zur Aneignung von Freiheit und damit ihr Glaube zur Ressource eines Lebens in Beziehungen werden kann.

(3.) Beide Künste, die Theologie und die Gestaltung religiöser Praxis, müssen aufeinander abgestimmt sein. Wenn die Anthropologie des Gottesdienstes nicht stimmt, kann die Liturgie nicht stimmig sein.

In der Liturgie fällt man anscheinend häufiger „mit der Tür ins Haus“. Und zwar mit einer Tür, die gar nicht aus den Angeln gehoben gehört – des Menschen Menschsein –, und in ein Haus, das unser Lebenshaus ist, in dem jeder – wie man sagt – sein eigener Herr sein können muss. Warum ist das so?

4.2 Beobachtungen und Hypothesen

Bei 2000 Jahren Gottesdienstgeschichte kommt hierfür natürlich ein ganzes Bündel von Gründen in Betracht. Fünf davon möchte ich im Sinne von Hypothesen zur Sprache bringen:

1. Könnte es sein, dass sich in der beschriebenen liturgischen Praxis die Spuren einer allzu *oberflächlichen Rezeption der reformatorischen Anthropologie* abzeichnen, deren Konturen sich gewissermaßen 1:1 aus dem Schattenriss einer bahnbrechenden Soteriologie ergaben? Was über den Menschen zu sagen ist, sollte vor allem zu seiner Errettung allein durch Christus, zur Externität seines Heils passen.²¹ Wenn man aber die unterschiedlichen Funktionen der entsprechenden

²¹ Das zeigt sich z. B. in den soteriologisch bestimmten *Willenskategorien* Martin Luthers, die den Willen nicht nur explizit auf die Frage der Erlösung *beziehen*, sondern die die voluntarische Grundstruktur des Menschen unmittelbar aus der Soteriologie ableiten: Alles was man potentiell wollen kann, wird in heilsrelevante und nicht heilsrelevante Willensinhalte eingeteilt, um dann sagen zu können, dass er für die erste Kategorie nicht taugt. Dagegen ist

Argumentationsmuster nicht beachtet, kann das ganze Spektrum des menschlichen Wollens und Handelns leicht in den Verdacht geraten, ein Repertoire notorischer Versuche zur Selbsterlösung zu sein.²² Dass sie liturgisch problematisiert werden, ist nachvollziehbar.

In diesem Zusammenhang ist die – wiederum soteriologisch motivierte – Identifikation des Sünderseins mit einer *unterstellten Beziehungsunfähigkeit* des Menschen anzusprechen. Steht es notwendigerweise im Widerspruch zur Externität unseres Heils, dass wir – und zwar von uns aus – durchaus lieben können? Kann die Sünde, das In-Sich-selbst-Verkrümmt-Sein eines Menschen, nicht auch darin bestehen, sich seinem Leben nicht zuwenden zu können, in der Gleichgültigkeit eines Menschen gegenüber den Erfahrungen von Unfreiheit, in der Unfähigkeit, sein Leben als Geschenk zu verstehen und es deshalb führen zu wollen?²³

Die reformatorische Anthropologie hat dem Menschen des ausgehenden Mittelalters viel gegeben und viel genommen: Sie hat ihn Trost finden lassen, indem sie Glaubensgründe der Angst in solche des Vertrauens überführt hat. Weniger ausgearbeitet ist die Frage, wie ein Mensch – aus Glauben selig geworden – sein Tun und Lassen (jenseits von Werkgerechtigkeit) im positiven, auch identitätsbildenden Sinn als zu sich gehörend erfahren könnte. Dazu brauchte er einen nicht-diskreditierten, eigenen, freien und dabei – wie oben erläutert – bedingten Willen.

2. Andererseits nimmt das Gros der zeitgenössischen Gottesdienstgebete eher selten explizit auf Sünde und Missetat, Heil und Rettung Bezug. Umso häufiger wird man in einer Weise auf moralischen Fehlleistungen angesprochen, die einem die guten Werke geradezu als Ausweg vorgaukelt! Schlägt sich darin vielleicht auch das *Erbe der aufgeklärten Gutmenschen der späten 60er Jahre* nieder, die sich dem Ethos und Pathos von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung verschrieben – und Menschen im Gottesdienst vor allem zur *Verantwortung* zu ziehen pflegten?

Beispiel: „Herr, unsere Erde ist voll von Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Krieg. Dies erfahren wir Tag für Tag. Aber wir wollen nicht wahrhaben, dass wir daran beteiligt und mitschuldig sind. Oft haben wir versäumt, Unrecht zu verhindern. [Gebetsstille] Oft haben wir geschwiegen, wo wir hätten reden müssen. [Gebetsstille] Oft haben wir nur geredet, wo wir etwas hätten tun sollen. [Gebetsstille] Wir bekennen unsere Schuld und rufen: Herr, erbarme dich. [Gemeinde: Herr, erbarme dich.] Gott, sieh nicht auf unsere Ungerechtigkeit, unser Schweigen und

(1.) einzuwenden, dass es bei der Externität unseres Heils theologisch um eine gesetzte, d. h. uns vor-gesetzte Wirklichkeit geht, die zu den *Gegebenheiten und Voraussetzungen* unseres Daseins gehört und kein eigentlicher Gegenstand unseres Willens sein kann. Wir können – sofern unser Wille als Handlungsorientierung gedacht wird und irgend etwas aus ihm folgen können soll, was unser Verhalten betrifft – z. B. auch nicht *wollen*, dass die Sonne existiert. (2.) Die konsequente *Unterscheidung zwischen heilsrelevanten und nicht heilsrelevanten Fragen* ist im Führen des täglichen Lebens kaum durchzuhalten. (3.) Ebenso wenig zwingend ist die *Alternativsetzung eines bedingten und eines freien Willens*. Zu den vor allem rezeptionsgeschichtlichen Problemen der Begründungsmuster für den unfreien Willen vgl. W. 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, bes. 883-885.

22 Dementsprechend wird auf alles, was an menschlichem Tun in Betracht kommt, die Tünche der Werkgerechtigkeit aufgetragen. Was immer in langen Listen an menschlichen Bemühungen zusammengestellt wird, wird abgesiegt mit dem Vermerk: „Ungeeignet zur Selbsterlösung.“

23 In diesem Zusammenhang ist auch an die Interpretationen von Sünde als Erfahrung der Entfremdung zu erinnern. Vgl. u. a. Paul Tillich, Religiöse Reden, Berlin/New York 1987, 144-146.

unsere Trägheit. Schau auf deinen Sohn Jesus Christus, der für uns gestorben ist und die Gerechtigkeit erworben hat, die vor dir gilt.“²⁴

3. Gleichwohl sollte man jene Versuche einer Anknüpfung an der Verantwortungsfähigkeit des Menschen liturgiegeschichtlich nicht geringschätzen. Denn wie mögen die „gerechtfertigten Sünder“, die in der Blütezeit der Dialektischen Theologie zum Gottesdienst kamen, jene liturgische Tradition erlebt haben, die zwar die Anknüpfungslosigkeit des Evangeliums proklamierte, aber notorisch und explizit an der Sünde der Anwesenden anknüpfte? Sollten die, die um ihre Rechtfertigung wissen, vom Gottesdienst nicht noch anderes erwarten dürfen, als mit der Notwendigkeit und den Umständen ihrer Erlösung konfrontiert zu werden?

Zwei Beispiele: „Lasset und gedenken unserer Unwürdigkeit und vor Gott bekennen, dass wir gesündigt haben mit Gedanken, Worten und Werken. Wir können uns aus eigener Kraft von unserem sündigen Wesen nicht erlösen; darum nehmen wir Zuflucht zu der grundlosen Barmherzigkeit Gottes, unseres himmlischen Vaters, begehren Gnade um Christi willen und sprechen: Gott, sei mir Sünder gnädig.“²⁵

Im Evangelischen Kirchenbuch²⁶ findet sich für jeden Sonntag des Kirchenjahres ein eigenes „Bußwort“. Im Bußwort für den Themensonntag „Gottes Majestät“ heißt es: „Allmächtiger, ewiger, barmherziger Gott und Vater. Dir bekennen wir alle unsere Sünde und Schuld. Siehe, in Sünden sind wir empfangen und geboren. Deinem Worte haben wir nicht geglaubt, von deinen Wegen sind wir gewichen, unsrer Übertretungen vor dir ist zu viel. Aber gedenke, Herr, an deine Barmherzigkeit und an deine Güte, die von der Welt Anfang gewesen ist. Gedenke nicht der Sünden unsrer Jugend, noch all unsrer Übertretung, gedenke aber unser nach deiner Barmherzigkeit, um deiner Güte willen. O Herr, sei gnädig unsrer Schuld, die da groß ist, und erbarme dich unser. Amen.“²⁷ In beiden Werken ist viel von „Sünde“, „Missetat“ und „Schuld“ die Rede, jedoch weitgehend ohne konkrete moralische Anspielungen.

4. Könnte es andererseits nicht sein, dass sich in der skizzierten liturgischen Praxis etwas vom Erbgut einer Jahrtausende umfassenden Kultur der Disziplinierung des Menschen durch Religion niederschlägt? Obwohl in der eucharistischen Feier als einer der Quellen des Gottesdienstes nicht angelegt, hat sie schon in der frühen Kirche („Kampf gegen die Sünde“) klarere Konturen gewonnen. Die Gottesdienstreform Luthers hat die Liturgie zwar in dieser Hinsicht wieder vom Kopf auf die Füße gestellt, gleichwohl scheint der Gedanke der Disziplinierung u. a. schon in der Aufklärung wieder durch.

Der *Kampf gegen die Sünde in der Alten Kirche* war ganz darauf ausgerichtet, die Seele am Tag der Parusie unversehr übergeben zu können (Origenes) oder nach der ersten Buße die zweite, allerletzte Chance zu nutzen. Zum Kampf gegen die Sünde gehörte es, sich in einer Weise „am Riemen zu reißen“, dass bestimmten Facetten des Menschseins unterdrückt werden können, u. a. Traurigkeit, Zweifel, Aggressionen (Hirt des Hermas). Vgl. auch die stark auf Selbstdisziplinierung ausgerichteten Apophthegmata Patrum, die u. a. vermitteln, wie man damit leben kann, bis zum letzten Atemzug der Versuchung ausgesetzt zu sein.

Auch die im *Mittelalter* zunehmend *institutionalisierte Form der Beichte* kann aus der Perspektive einer Disziplinierung des Menschen durch Religion betrachtet werden. Seit dem 8. Jahrhundert bestanden Tendenzen, die Privatbeichte zur Pflichtleistung für jeden Christen zu erheben. Damit war eine ausgeprägte Kasuistik zur Wiedergutmachung von Sünden in Form minutiös festgelegter Bußstrafen verbunden. Vgl. auch die „Regula pastoralis“ Gregors

24 Evangelisches Gottesdienstbuch, a. a. O., 496.

25 Sündenbekenntnis aus der Agende für die Evangelische Kirche der Union, Band I, Luther-Verlag, Witten 1967, 154

26 Karl Arper / Alfred Zillesen (Hg.): Evangelisches Kirchenbuch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929.

27 A. a. O., 205.

des Großen (gest. 604), bei der es sich im Grunde um eine christliche Sittenlehre mit erzieherischem *cantus firmus* handelt.

Die *liturgische Bewegung der Aufklärung* (z. B. Jakob G. Ch. Adler, Kirchenagende 1797) versucht, den Plausibilitätsverlust des Christentums dadurch wettzumachen, dass Gottesdienste für die Etablierung eines sozialetisch qualifizierten, bürgerliches Wohlverhaltens in Anspruch genommen werden. Gottesdienste sollen die Gesellschaft verbessern. Die neulutherische Liturgik setzt den Akzent noch stärker in Richtung einer Gottesdienstgestalt, für die Autorität und Amt auf neue Weise konstitutiv werden, und die einer zu starken Individualisierung der Liturgie entgegenwirken soll. Für die preußische Agenda ist bezeichnend, dass sie vom preußischen König Friedrich Wilhelm III. (gest. 1840) eingeführt wurde, um Preußen zu einem ordentlichen „christlichen Staat“ zu machen. Hier tritt neben den Aspekt der (Selbst-)disziplinierung auch der der Macht,²⁸ was Schleiermacher zu Recht problematisierte.

5. Gerade der Aufklärung wiederum verdanken wir eine neue liturgische Sensibilität für das menschliche Maß, für seine Begrenzung nach oben und unten. Pädagogik und Philosophie werden zu selbstverständlichen Gesprächspartnern im gemeinsamen Ringen um die Freiheit des Menschen. Vor diesem Hintergrund ist weiter zu fragen: Hat die im 20. Jahrhundert häufig bipolar geführte Debatte um den Menschen – eingefroren z. B. in der fragwürdigen Gegenüberstellung von humanistischem und biblischem Weltbild – nicht zur Perpetuierung von Klischees über den Menschen beigetragen? Wäre in einer intensiveren Wiederaufnahme des Dialogs mit den Humanwissenschaften nicht auch auf dem heißen Terrain der Anthropologie liturgisch etwas zu gewinnen?

Den Rezeptionen und Weiterführungen humanwissenschaftlicher Argumentationsmuster in der Praktischen Theologie werden oft Relativierungen „des humanistischen Weltbildes“ vorausgeschickt, die manchmal etwas Groteskes haben: In der ideologischen *Alternativsetzung von biblischem und humanistischem Menschenbild* – vermutlich ein Nebenprodukt der Emanzipation der Theologie sowohl von den Geistes- und Humanwissenschaften wie auch gegenüber den Naturwissenschaften²⁹ – wird übersehen, dass „die Humanisten“ (1.) ein ausgesprochen differenziertes, gebrochenes Bild vom Menschen zeichnen, dass sie dabei (2.) durchaus an biblische Traditionen anknüpfen, das (3.) auch „das biblische Menschenbild“ um die guten Seiten des Menschen weiß, von den Zügen seiner Gottebenbildlichkeit ganz zu schweigen: von der Kraft seiner Hoffnung,

28 Vgl. Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, de Gruyter, Berlin 2004, 541-543.

29 Zur begriffsgeschichtlichen Spurensicherung vgl. Wilfried Engemann: Kommunikation des Evangeliums als interdisziplinäres Projekt. Praktische Theologie im Dialog mit außertheologischen Wissenschaften, in: Christian Grethlein/Helmut Schwier (Hg.): Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte (= APTh 33), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 137-232, dort 212-216.

vom Geheimnis seiner Liebe, von seiner Fähigkeit zur Hingabe, von der Stärke seines Glaubens u. a. m. Vor allem aber sollte man sich (4.) davor hüten, den biblischen Schriftstellern abzuerkennen, große „Humanisten“ zu sein, denen wir die vielleicht wichtigsten Texte über das menschliche Ringen um Freiheit und Liebe verdanken.

Es gehört für mich zu den Ironien der Theologiegeschichte, dass man sich bei dem Versuch, die beziehungsfeindliche Skrupellosigkeit des Menschen als Kern seines sündigen Wesens zu untermauern, ausgerechnet auf Charles Darwin bezog. Viele seiner Kollegen, die Darwin noch heute bescheinigen, dass er in fast allem recht hatte, fügen hinzu, dass er genau in *diesem* Punkt irrte. Was Darwin im Blick auf den Menschen lehrte, schien die Merkmale des incurvatus in se ipsum zu bestätigen: Kampf gegen die anderen um des eigenen Überlebens willen als Grundmotiv und Wesenszug des Menschen. Die Stärksten und Skrupellosesten obsiegen. So wurde Darwin eine Zeit lang paradoxerweise zum naturwissenschaftlichen Kronzeugen einer Anthropologie, die in der verweigerten Kooperation des Menschen das Grundmotiv seines Sündenseins sieht, ihm seine Selbstliebe ankreidet und seiner Fähigkeit zur Liebe nichts zutraut.

Ob man diese Hypothesen nun teilt oder nicht, sie ziehen die Frage nach sich, mit welchen Akzenten eine liturgische Anthropologie zu formulieren wäre. Daher:

5. Mensch sein im Gottesdienst. Konturen einer praktisch-theologischen Anthropologie

Auf Freiheit und Liebe, die großen Themen des Lebens, des Mythos, der Literatur und natürlich der jüdisch-christlichen Tradition, sind Menschen im Prinzip immer ansprechbar. Freiheit und Liebe setzen uns in Bewegung. Die damit verbundenen Fragen gehen uns unter die Haut. (Vielleicht zeigt sich auch daran, dass wir ein Ebenbild Gottes sind?) Wer den emotionalen und religiösen Starkstrom dieser Themen anzapft und liturgisch „am offenen Herzen“ des Menschen operiert, sollte wissen, was er tut. (Manchmal denke ich, es gibt Gottesdienste, die hätten vor einer Ethik-Kommission keinen Bestand.) Dabei sind sich die meisten Pfarrerinnen und Pfarrer bestimmt darin einig, dass der Gottesdienst eine Form des Dienstes Gottes am Menschen ist: Erbracht um seiner Freiheit willen, um eines Lebens in Beziehungen willen, in denen Liebe empfangen und gewährt wird. Wenn wir das gelten lassen – was folgt daraus für die praktische Anthropologie des Gottesdienstes? Was hieße es, im Gottesdienst mit einer Anthropologie zu arbeiten, die auf der Höhe der Zeit ist, anschlussfähig an die Einsichten aus dem interdisziplinären Diskurs und trotzdem theologisch durchdacht? Dazu abschließend in thetischer Form ein paar Akzente:

5.1 Unausweichliche Interdisziplinarität

Eine zeitgenössische liturgische Annäherung an den Menschen bedarf des wechselseitig kritischen, interdisziplinären Dialogs mit allen Wissenschaften, die sich mit dem Geheimnis der Freiheit und der Liebe des Menschen befassen. Dazu zwei Beispiele:

Im *Dialog mit der Praktischen Philosophie* können klare Vorstellungen dafür entwickelt wer-

den, was es heißt, mit *Wünschen* zu leben, eigene *Grenzen* zu respektieren, *Entscheidungen* anzubahnen, *etwas aus Gründen zu wollen*, sich an diese Gründe zu *binden* und dies als *Freiheit* zu erleben. Eine solche Praxis hat mit der Erfahrung von innerer Kohärenz, mit Leben aus einem inneren Einklang heraus zu tun und birgt Elemente von „Glück“. Die Liturgie bietet hierfür ein geeignetes Repertoire.³⁰

Zu den Dialogpartnern in Fragen der Anthropologie gehört – dies als zweites Beispiel – auch eine Wissenschaft wie die Neurobiologie. Aus ihren Annäherungen an den Menschen geht zwar nicht hervor, ob der Mensch gut oder böse ist, aber wir können durch diese Disziplin einiges über die Liebe als wichtigste Ressource und stärkste Motivation des Menschen lernen.³¹ Zum Beispiel, dass das meiste von dem, was er in seinem Leben unternimmt, auf soziale Beziehungen ausgerichtet ist, in denen Zuwendung, Aufmerksamkeit und Wertschätzung empfangen und gewährt werden.

Demnach sind wir *nicht prinzipiell auf Egoismus und Konkurrenz eingestellt*, sondern auf Kooperation, Resonanz, Liebe. Es ist, als sei der Liebe schenkende und Liebe empfangende Mensch auf Droge – und als sei die beste Droge für den Menschen der Mensch. Menschen geraten in Panik und werden aggressiv, wenn solche Beziehungen, die Zuwendung, Liebe, Anerkennung bedeuten, bedroht sind, zerstört werden oder scheitern.³² Gelingende Beziehungen sind dem Menschen alles. Kooperation, Solidarität und Liebe machen ihn glücklich. – Gewiss: Damit erwirtschaftet sich der Mensch nicht „das Heil“. Damit hält er sich nicht die Sünde vom Leib. Aber er lässt sich auch nichts „vom Pferd erzählen“: Von einem lohnenden Leben aus selbstlosen Beweggründen. Gottesdienste können eine Art Rückführung in die Doppelspur des Gewährens und Empfangens der Liebe sein, eine Erneuerung des Grundwassers unseres Lebens.

Hierfür gibt es viele liturgische Möglichkeiten. Zu ihnen gehört es, derer zu gedenken, deren Liebe wir uns verdanken. Dabei werden wir uns der Liebe als des Grundwassers unseres Lebens bewusst. Kann nicht die Dringlichkeit der Anrufung Gottes – statt mit Verweis auf unsere Schuld – auch dadurch gesteigert werden, dass das *Kyrie* Ausdruck unserer Liebe ist, die uns gegenüber Gott unerbittlich macht? In der Gestaltung des *Abendmahls* kann sich die Vergegenwärtigung der Ressourcen niederschlagen, die uns aufgrund gelingender Beziehungen zur Verfügung stehen. Im *Segen* sollten wir uns diesen Menschen gegenüber auch als

30 Besonders Psalmen bzw. Psalmadaptionen ermöglichen eine Bezugnahme auf das ganze Spektrum menschlicher Wirklichkeitserfahrung. Die liturgische Funktion dieser Texte besteht v. a. in einer präzisen Selbstthematisierung vor Gott, das Gewährwerden eigener Wünsche, Grenzen und Aggressionen eingeschlossen.

31 Die theologische bzw. geisteswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Neurobiologie basiert auf einem ergebnisoffenen Dialog und läuft nicht auf eine Art naturwissenschaftlicher Fremdprophetie hinaus. So ist zum Beispiel die neurobiologische These, dass letztlich die Veranlagung unseres Gehirns für unser Tun und Lassen zuständig und „Freiheit“ eine Illusion sei, ausgesprochen dürftig begründet (vgl. Wilfried Engemann, Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: WzM, 58. Jg., 2006, 28–48). Die Erforschung des menschlichen Motivationssystems ist demgegenüber weiter vorangeschritten und weniger spekulativ.

32 Vgl. hierzu das entsprechende Standardwerk von Joachim Bauer: Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, Hamburg 2006.

Segnende erfahren dürfen usw. usf. Und im *Dankgebet* nach dem Mal stelle ich – mit den Menschen, die wir eingangs in jenem Gottesdienst gesehen haben – erstaunt fest, was aus Liebe möglich war.

5.2 Liturgischer Respekt vor der Gottebenbildlichkeit des Menschen

Sofern zur Wahrheit über den Menschen seine Gottebenbildlichkeit gehört, sollte der Einzelne im Gottesdienst als Mensch zum Vorschein kommen können.³³ Dazu gehört es, ihm nicht nur die Botschaft von Freiheit und Liebe zu verkünden, sondern ihm in seinen Versuchen beizustehen, auch in der Aneignung von Freiheit weiter zu kommen und ein Leben in gelingenden Beziehungen zu führen. Dazu kommt es nicht, wenn der Mensch nur als Projektionsfläche einer fulminanten Soteriologie gebraucht wird.

Gottebenbildlichkeit ist ein funktionaler Begriff, näher bestimmt durch die Erfahrung von Freiheit und Liebe. Dass wir entsprechende Erfahrungen machen können, ist Ausdruck unserer Gottebenbildlichkeit. In dieser Hinsicht „geht es Gott“ – etwas salopp formuliert – „auch nur wie den den Menschen“ bzw., theologisch richtiger gesagt, den Menschen wie Gott: Die Gegenseitigkeit des Empfangens und Gewährens von Liebe ist neben der Freiheit ihr gemeinsames Wesensmerkmal – und ein unabgeschlossener Prozess: „In Aufgeschlossenheit für das göttliche Geheimnis seines Lebens wahrhaft er selbst zu sein als Person in freier Zustimmung zur Welt und zu den Mitmenschen, das ist die Bestimmung des Menschen, seine immer noch unverwirklichte Zukunft.“³⁴

5.3 Buße als Kultur der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst

Die christliche Tradition der Buße im Sinne von *Metánoia*, also im Sinne eines Meta-Nous, eines Metaverstands zur Betrachtung des eigenen Lebens vor Gott, gehört zu den höchsten Gütern einer Kultur der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst. Buße ist u. a. die Kunst, sich bedingen zu lassen durch eine Wirklichkeit, die man bisher nicht wahrgenommen hat bzw. nicht gelten ließ. Diese Kultur im Gottesdienst zu pflegen, setzt notwendigerweise voraus, Menschen sich neu verstehen zu geben, einen Raum der Reue zu schaffen und Möglichkeiten des Andersseins zu an-

33 Statt immer wieder die Konturen derjenigen Anthropologie nachzuziehen, die sich unmittelbar aus der Soteriologie ergeben, gilt es, sich dem liturgisch vernachlässigten *Innenfeld des Menschlichen* zuzuwenden – um im Bild des Schattenrisses zu bleiben –, dem „Schwarzen“ als einer *liturgischen terra incognita*. Menschen in Gottesdiensten die Gelegenheit einzuräumen, als Menschen zum Vorschein kommen zu können, setzt u. a. voraus, um die besonderen *Gefährdungen des Menschseins heute* zu wissen, auch und gerade, was die Erfahrungen des Einzelnen im Zusammenhang von Freiheit und Liebe angeht. Zum Profil der entsprechenden Herausforderungen vgl. Wilfried Engemann: Erschöpft von der Freiheit – Zur Freiheit berufen. Predigt als Lebens-Kunde unter den Bedingungen der Postmoderne, in: Predigt in einer polyphonen Kultur, hg. v. Hanns Kerner, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 65-91.

34 W. Pannenberg, a. a. O., 41.

tizipieren. Dazu gehörte es beispielsweise, in Bußgebeten nicht nur aus virtuellen Beichtkatalogen zu zitieren, sondern eine geistliche Hygiene der eigenen Wünsche zu ermöglichen und Wünschbares bzw. Wünschenswertes imaginieren zu können.

5.4 Differenziertere Thematisierung von Sünde

Eine zeitgenössische, das Vorbereiten und Gestalten von Gottesdiensten leitende Anthropologie bedarf einer Inventur des weithin moralisierenden, die Existenz des Menschen verzerrenden liturgischen Spiegelkabinetts der Sünde. Es zeigt den Einzelnen in endlosen Varianten als Beziehungsmuffel mit übersteigertem Freiheitswillen. Die Selbstverkrümmung eines Menschen kann auch Ausdruck der vererbten Auffassung sein, anderen zwar Liebe zu schulden, selbst aber ohne sie auskommen zu können. Sünde, das ist auch die schlechte Gewohnheit, sich seinem Leben nicht zuzuwenden, die ängstliche Haltung des dritten Knechts im Gleichnis von den anvertrauten Zentnern (Mt 25,14-30), der sein Leben lieber gleich eingräbt. Er traut der Beziehung, in der er steht, nichts Gutes zu. Sünde, das ist auch Abstumpfung gegenüber den Erfahrungen eigener Unfreiheit. Vor dem Hintergrund all solcher Erfahrungen werden Sünder im Evangelium unmissverständlich als „geliebte Geliebte“ angesprochen. Sünde als Resignation im Blick auf die Aussicht auf Liebe, Abstumpfung und Gleichgültigkeit gegenüber dem Geschenk des Lebens – das alles hat wenig mit Moral, aber viel mit Lebensverlust zu tun, mit der Angst, ein Leben in der Gegenwart zu führen, mit der Angst, sich leidenschaftlich, d. h. vor allem mit Hingabe, „ins Leben zu werfen“ usw.

5.5 Rekultivierung der Selbstliebe im Gottesdienst

Selbstliebe als Maßstab der Gottes- und Nächstenliebe, Achtsamkeit gegenüber der eigenen Seele, Freundschaft mit sich selbst – das will gelernt sein. Mit ihrem bewährten Repertoire an Dialogen, heiligenden Ritualen, segnenden Handlungen und mit der sie durchdringenden Lebenskunde sind Gottesdienste privilegiert, eine Schule der Selbstliebe zu sein. Wo sonst sollte man üben können, den Menschen zu lieben, der man ist, und nicht den, für den man sich hält?

5.6 Aneignung eines Glaubens für ein Leben in Freiheit und Liebe

Menschen sollten im Gottesdienst erfahren können, wie gut ihnen ihr Glaube tut, indem er ihnen hilft, in Freiheit zu leben und in der Liebe zu bleiben. In diesem Sinne kann die Liturgie erschlie-

ßen, was Jesus mit einem seiner Lieblingssätze meinte: „Dein Glaube hat dir geholfen.“³⁵ Ist Glaubenskampf nicht auch ein Ringen um ein Leben in Freiheit und bewahrenden Beziehungen, getragen von der Beziehung Gottes zu uns? Diese Art zu glauben rettet nicht nur von Sünde, Tod und Teufel; dieser Glaube ist auch Ausdruck eines leidenschaftlichen und erfüllten Lebens. In einem Gottesdienst, der diesen Glauben kultiviert, möchte ich nicht fehlen: Weil er mir die Neugier auf mein Leben weckt, meine Füße auf weiten Raum stellt, mir die Zukunft offen hält, mich als Mensch zum Vorschein kommen lässt – um nur einige der Gründe zu nennen, einen Gottesdienst zu brauchen.

35 Vgl. z. B. Mt 9,22; Lk 7,50; Lk 8,48.