

Lebenskunst als Beratungsziel

Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart

Wilfried Engemann

Postskriptum

Was ich noch sagen wollte
Wenn ich Dir einen Tip geben darf
Ich meine
Ich bitte Dich
um alles in der Welt
und wider besseres Wissen:
Halte Dich nicht schadlos
Zieh den kürzeren
Laß Dir etwas entgehen!

1. Guter Rat ist teuer. Zur Renaissance der philosophischen Beratung

Guter Rat ist teuer, in ideeller wie in materieller Hinsicht. Er ist geschätzt und hat seinen Preis. Die stetig wachsende Zahl philosophischer Beratungsstellen, mit denen man inzwischen ebensoviel verdienen kann wie mit psychologischen oder psychoanalytischen (ohne eine vergleichbare Sonderausbildung vorweisen oder bei einem Vorstand eine Lizenz beantragen zu müssen),² ist offenkundig Ausdruck eines konkreten *Beratungsbedarfs bezüglich der Kunst zur Bewältigung des Lebens*. Menschen, aufgewachsen in einer Spaßgesellschaft, vertraut mit dem Erwartungshorizont von Walt-Disney-Filmen, bestätigt in der Mutmaßung, darin eine Hauptrolle spielen zu können, nehmen am Gebäude ihres Lebens Risse wahr, Risse,

¹ Zeller, Eva: Unveränderliche Kennzeichen. Ausgewählte Erzählungen und Gedichte, Berlin 1983, 200.

² Guter Rat ist auch in materieller Hinsicht nicht billig. Man zahlt für eine Sitzung zwischen 40 und 60 Euro, für Repräsentanten von Firmen und Institutionen kann es auch teurer werden.

die (endlich einmal) nicht durch einen miterlebten Krieg, sondern durch leise, aber stete Erschütterungen entstanden sind. Ihr »Leben im Ungewissen«³ ist mehr und mehr gekennzeichnet von Sicherheitsverlust, von der Verschränkung von Wohlstands- und Risikoproduktion, von Konkurrenzerfahrungen, von der Herausforderung, zum Manager der eigenen Identität zu werden und von zahllosen Geschichten und Geschicken der Individualisierung.⁴

Was ist angesichts dessen notwendig? Eugen-Maria Schulak, praktizierender Philosoph in Wien, fordert »Seelsorger« im Sinne philosophisch qualifizierter Gesprächspartner: »Heute, im Zeitalter billiger Medien, ... da uns Religion und Politik abhandengekommen sind, da die Vereinsamung, die geistige Verwirrung und Verzweiflung zunehmen, braucht es »Seelsorger«, »Geistliche« außerhalb der Universität, auf jeden Fall Gesprächspartner.«⁵ Freilich, Schulak und anderen zeitgenössischen Philosophen geht es, wenn sie seelsorgerisch qualifizierte Gespräche favorisieren, um eine bestimmte Art der Beratung: Es geht ihnen um einen »Raum, in dem die Frage nach dem Leben gestellt werden kann, um die Antwort zu suchen, die das *Lebenkönnen* wieder ermöglicht. Die Frage »Was soll ich tun?« hat hier keinen moralischen, sondern einen existentiellen Sinn und zielt auf eine *Kunst der Existenz*.«⁶

Man mag überrascht sein oder es schon immer erwartet haben – inzwischen *ist* es so: Nachdem der Rechtsberatung, Steuerberatung, Anlageberatung, psychologischer und sonstiger Beratung in unserer Gesellschaft ihre je eigene Plausibilität zuerkannt wurde, artikulierten sich in relativ kurzer Zeit ein *akuter Bedarf an Beratung im Blick auf eine besonnene Gestaltung des Lebens* – Beratung in Bezug auf vernünftige Handlungsmaximen, die das eigene, im Dialog geprüfte Denken und Urteilen ernst nehmen. Angesichts dessen haben sich die philoso-

³ Vgl. Ziemer, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis (UTB), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 21–39. Eine frühere Problemanzeige findet sich in: Ziemer, Jürgen: Ethische Orientierung als seelsorgerische Aufgabe, in: WzM 45, 1993, 388–398, 388 f.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Schulak, Eugen-Maria: Aus der Praxis eines Philosophen oder zur Notwendigkeit philosophischer Praxis, in: Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Nr. 6, 1998, 1–3, 1 (Hervorhebungen von mir).

⁶ Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1999, 21.

phischen Praxen in Deutschland die Einübung in »Lebenskunst«⁷ zum Ziel gesetzt. Sie bieten an, mit Ratsuchenden gemeinsam über die Bedingungen und Möglichkeiten eines »gekonnten« Lebensvollzugs nachzudenken, wobei das nach bestimmten Regeln (s. u.) geführte Gespräch selbst schon ein Teil des praktischen Versuchs zur Realisierung von Lebenskunst gelten kann.

In der philosophischen Beratungspraxis geht es im Grunde um die Möglichkeit einer (z. B. durch die sokratische Methode geförderten) Rechenschaftslegung. Ratsuchender und Berater stehen sich wechselseitig Rede und Antwort »über die Art und Weise, auf die das Leben gelebt wird, und über die Fragen, die das Leben aufwirft.« Eine Philosophie der Lebenskunst versucht dementsprechend »die Fähigkeit des einzelnen, eigenständige Urteilskraft zu gewinnen, seine Wahl zu treffen und entsprechend zu handeln, zu unterstützen«⁸. Der Einzelne soll seinen eigenen Lebensvollzug besser verstehen und gegebenenfalls in ihn eingreifen können, nachdem ihm die ganze Bandbreite an Entscheidungs- und Handlungsmöglichkeiten bewusst geworden ist.

Von den zahlreichen Angeboten aus dem esoterischen Bereich unterscheiden sich die philosophischen Beratungspraxen⁹ signifikanterweise dadurch, dass sie weder ein neues Lebensgefühl versprechen noch mit der Vermittlung wunderhafter Fähigkeiten werben. Statt dessen weisen die entsprechenden Broschüren und Anzeigen den potentiellen Ratsuchenden darauf hin, dass sie ihn *mit sich* (dem Ratsuchenden) *selbst konfrontieren* werden, um so dem Ernst und der Würde seines Lebens zu entsprechen:

»Die Dialogpraxis ist also keine »Praxis«, einer Arztpraxis vergleichbar, sondern ein Angebot zur aktiven Praxis eines erkenntnisreichen philosophischen Dialogs. Und angesprochen sind vor allem Menschen, die bereits erkannt haben, daß es im Leben immer wieder zu klärende Fragen gibt – und daß es diese Fragen gibt, um ihnen nachzugehen, um sie zu klären und sich hierdurch selbst zu entwickeln. Die Dialogpraxis ist ein Angebot an alle, die sich den entscheidenden Fragen ihres Lebens aktiv und bejahend stellen

⁷ Vgl. z. B. die Einführung auf der Homepage der »Philosophischen Praxis« unter www.pro-phil.de mit den entsprechenden Online-Aufsätzen.

⁸ Schmid, a. a. O., 29. 55.

⁹ Allein auf der eben genannten pro-phil-Homepage werden für Deutschland 35 Adressen »Philosophischer Praxen« bzw. »Philosophischer Beratungen« aufgeführt, wobei die Begriffe »Praxis« und »Beratung« austauschbar sind.

wollen, anstatt sie über Jahre oder ewig vor sich herzuschieben oder unter den Teppich zu kehren. Dialogpraxis heißt: Aktive, *verbeifungsvolle Konfrontation mit dem eigenen Leben*, mit dem eigenen Sein.«¹⁰

Dieses Anliegen, den Menschen u. a. mit sich selbst, mit seinen Grenzen und Möglichkeiten, mit seiner Schuld und seinen Chancen zu konfrontieren, ist der Theorie und Praxis der Seelsorge zu keinem Zeitpunkt wirklich fremd gewesen, sondern in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Maße thematisiert worden. In der Pastoralpsychologie besteht diese Konfrontation z. B. in der Bewusstmachung verborgener, destruktiver Existenzbedingungen (z. B. Psychosen),¹¹ systemische Seelsorge führt den Ratsuchenden an den von ihm übernommenen bzw. den ihm zugeschobenen »Part« innerhalb eines personalen – in der Regel familiären – Beziehungssystems heran¹² und, last but not least, sogenannte »biblische Seelsorge«¹³ setzt darauf, den Menschen im Spiegel des Wortes Gottes mit sich selbst zu konfrontieren, das heißt mit seinem Zwang zur Selbstverwirklichung und Selbstrechtfertigung, mit seinem Unglauben als Grund seiner Unfreiheit, mit seiner Sünde als Ursache seiner Probleme usw., um ihm dann von demselben Wort Gottes her zu einer christusgemäßen Selbstverwirklichung¹⁴ zu verhelfen.

¹⁰ Homepage Dialogpraxis, S. 2, zu finden unter www.dialogpraxis.de (Hervorhebungen von mir).

¹¹ Winkler, Klaus: Tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge, in: Scharfenberg, Joachim (Hg.): Freiheit und Methode, Freiburg/Göttingen 1979, 102–112, bes. 110.

¹² Morgenthaler, Christoph: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 149 f.

¹³ Dass dieser Begriff häufig nur auf die poimenischen Impulse angewendet wird, in denen explizit die Bibel zur Sprache kommt (Helmut Tacke, Peter Bukowski, Manfred Seitz, Ulrich Eibach u. a.), impliziert das Missverständnis, die dort vertretenen Vorstellungen von Seelsorge seien eo ipso »biblischer« als die anderen. Diese Auffassung ist ebenso falsch wie die, dass eine Predigt umso biblischer sei, je häufiger die Heilige Schrift expressis verbis zitiert werde. Dabei wäre es nicht nur möglich, sondern auch aussichtsreich, eine Untersuchung über den notorisch biblischen Charakter der Seelsorgekonzeptionen von Joachim Scharfenberg, Dietrich Stollberg und anderer anzustellen, die zitierenden Schriftgebrauch nicht zu den Charakteristika der Seelsorge rechnen.

¹⁴ Vgl. z. B. Eibach, Ulrich: Seelsorge als Glaubenshilfe und Lebenshilfe, in: ThBeitr 9, 1978, 22–38, bes. 31.

Alle diese Versuche sollen mit den folgenden Erörterungen keineswegs beiseite gedrängt werden. Sie haben ihr je eigenes Gewicht, was im übrigen nicht heißt, dass sie deshalb immer je eigenen »Ansätzen« zugeordnet werden müssten. In diesem Beitrag soll jedoch dargelegt werden, inwiefern dem Ratsuchenden nicht nur ein pastoralpsychologisch kompetenter, vielleicht gar tiefenpsychologisch oder systemisch besonders bewanderter Gesprächspartner zur Seite stehen sollte, sondern auch ein (christlich-)philosophisch, mithin auch in Fragen der Ethik beschlagener Berater.

Hinter dem Versuch, die Praktische Philosophie in einen konzeptionellen Dialog mit der Seelsorge zu verwickeln, steht die begründete Vermutung, dass die philosophische Beratung der seelsorgerischen wesentlich näher steht als das Nebeneinander von Philosophie und Poimenik erwarten lässt, ja, dass beide Beratungsformen keinesfalls weiter auseinanderliegen als z. B. Psychotherapie und Seelsorge. Das zeigt sich besonders in jenen Fragen, die die Gestaltung des Lebens betreffen. Sowohl in der Praxis philosophischer Beratung als auch in der Seelsorge geht es erklärtermaßen nicht um Umsetzung einer Theorie des guten Lebens, sondern um eine gewissenhafte Erörterung übergreifender Zusammenhänge, die für die Gestaltung des eigenen Lebens eine Rolle spielen,¹⁵ um die Suche nach Wegen, das Leben als Leben in Freiheit zu führen, und diese Freiheit in Verantwortung vor anderen zu bewältigen. Das heißt, Seelsorge und Praktische Philosophie unterscheiden sich beide gleichermaßen von populären Anregungen zur Lebenskunst, in denen es nur um spontane Problembewältigung und um den kürzesten Weg zum Genuss des Lebens geht.¹⁶

2. Problemanzeigen im Blick auf die poimenische Situation

Wie Ernst Lange von der »homiletischen Situation« gesprochen hat, um die sich von Zeit zu Zeit wandelnde, je spezifische Spannung

¹⁵ Vgl. z. B. Schmid, a. a. O., 50. 55. 61.

¹⁶ Wilhelm Schmidt spricht in diesem Zusammenhang von unreflektierter »experimenteller Lebenskunst«, deren Verfechter dies und jenes »probieren«, ohne eine Vorstellung vom Ergebnis des Experiments zu haben. Dazu gehören auch »Versuche mit sich selbst« als »Versuche mit dem Leben«, dessen Möglichkeiten nur »durch ein Ausprobieren auszuloten sind«. Vgl. ders., a. a. O., 53.

zwischen Verheißung und der Erfahrung der Anfechtung in den Blick zu nehmen, kann man analog von der poimenischen Situation sprechen. Sie manifestiert sich u. a. in der Spannung zwischen den sich vom Evangelium her grundsätzlich nahelegenden Lebensmöglichkeiten und den je konkreten, mit gesellschaftlichen Veränderungen zusammenhängenden Handikaps gelingenden Lebens.¹⁷ Das hat Konsequenzen nicht nur für die Predigt, sondern auch für die Seelsorge. Anhand dreier Problemskizzen soll zunächst der Bedarf an einer mit der Praktischen Philosophie verschwisterten seelsorgerischen Beratung markiert werden.¹⁸

2.1. *Lebe – aber tempo, tempo! Das Problem der gestörten Präsenz*

Menschen, die die Erfahrung machen, immer weniger Zeit zu haben, das immer schneller wachsende Angebot an Lebensmöglichkeiten konsumweise zu bewältigen, Menschen, die gleichzeitig verlernen, ihr Leben in einer transzendenten Perspektive zu sehen, geraten notwendigerweise unter Zeitdruck. »Von nichts sind wir so durchdrungen wie von der Vorstellung, daß die Zeit zu knapp sei, daß wir unsere Lebensvollzüge auf Trab bringen müssen, um der Knappheit der Zeit Rechnung zu tragen ... Wer etwas auf sich hält, ... hat es eilig und keine Zeit zu verlieren außer jener, die man sich gelegentlich vertreibt, um sich zuzurüsten ... für den weiteren Wettlauf mit der Zeit.«¹⁹ Eile ist geradezu ein Merkmal des Erfolgs geworden. Das heißt umgekehrt: Der Mensch ist »nicht mehr ganz da«. Er argwöhnt, dass das eigentliche Leben notorisch dort sprudelt, wo er gerade nicht ist. »Es ist ein Grundzug unseres Lebens, daß wir den Verdacht nicht loswerden, immer auf der falschen Party zu sein, die kostbare Zeit immer mit Uneigentlichem zu verplem-

¹⁷ Eine solche Betrachtungsweise schließt zusätzliche persönliche Handikaps aufseiten des Ratsuchenden keineswegs aus; diese können aber nicht in die temporäre Skizze einer »poimenische Großwetterlage« einfließen.

¹⁸ Vgl. zu dieser Problemanzeige auch meine Untersuchung: Der »moderne Mensch« – Abschied von einem Klischee. Fragen zur Problematik der kultur-anthropologischen Prämissen Praktischer Theologie und kirchlichen Handelns heute, in: WzM 48, 1996, 447–458.

¹⁹ Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit, in: Schlagheck, Michael (Hg.): Leben unter Zeit-Druck. Über den Umgang mit der Zeit vor der Jahrtausendwende, Mühlheim 1998, 34–53, 41 f.

pern, während irgendwelche beneidenswerten andern, die den richtigen Riecher hatten, zur rechten Zeit am rechten Ort zu sein, das Leben in vollen Zügen ausschöpfen, dem Rahm abschöpfen, ihr Leben als erfolgreiche Schnäppchenjagd absolvieren.«²⁰ Was man gerade tut, muss so rasch wie möglich erledigt werden, um möglichst schnell beim »Eigentlichen« zu sein. Dieses Eigentliche steht aber seinerseits recht bald wieder unter dem Verdacht des Uneigentlichen, als es mich ja davon abhält, an *anderer* Stelle meine Lebensmöglichkeiten zu nutzen.

Die Unfähigkeit von Menschen, in der eigenen Gegenwart zu leben, hängt u. a. damit zusammen, dass sie sich nicht die Zeit zu nehmen wagen, sich mit ihr zu befassen. Und deshalb können sie wiederum das, was ihre Gegenwart sein könnte, nicht in die Gestaltung ihrer Präsenz integrieren. Der Mensch der Moderne neigt im Gegenteil dazu, Gegenwart »als die Anwesenheit und Aufdringlichkeit eines Geschehens« zu empfinden, »das zu seinen Erwartungen passt oder nicht«²¹.

Angesichts der spezifischen Sorge des Menschen, ob er es wohl schaffe, in einer begrenzten Zeit – nämlich innerhalb seiner Lebensspanne – einen maximalen Glücksgewinn aus seinem Leben herauszuholen, kann die Auseinandersetzung mit biblischen bzw. christlich-philosophischen Vorstellungen vom Gewinnen und Verlieren, von Glück und Erfüllung von besonderer Bedeutung sein. Ich halte es in diesem Zusammenhang für bemerkenswert, dass beispielsweise die Seligpreisungen, die ja ihrerseits um eine Art »Countdown« wissen und eschatologischen Charakter haben, einen betont präsentischen Bezug aufweisen und Haltungen beschreiben, in denen man Heilssorgen und Verlustängste gleichermaßen vom Halse hat und darum gelassen in der Gegenwart leben kann.

2.2. *Gute Zeiten – schlechte Zeiten. Das Problem der gespaltenen Lebenszeit*

Eine Fernsehserie führte es jahrelang allwöchentlich vor Augen: Mädchen und Jungs, Männer und Frauen machen deutlich, dass vernünftigerweise nur die Stunden individuellen Glücks als »gute

²⁰ A. a. O., 44 f.

²¹ Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München/Wien 2001, 129.

Zeiten« durchgehen können. Daraus ergibt sich die permanente Aufgabe, den Anteil der guten Zeiten nach bestem Vermögen zu erhöhen und die schlechten Zeiten tunlichst zu umgehen oder wenigstens schnell hinter sich zu bringen. Das nennt man dann Lebenskunst. Freilich – gibt es nicht *noch bessere* Zeiten als nur die »guten«?²² Die Aufspaltung der Lebenszeit geht einher mit dem latenten Imperativ, Unangenehmes als Unzeit des Lebens möglichst zu vermeiden. Leidvoll verbrachte oder mit Mühsal verbundene Zeit ist vertane Zeit, Nicht-Leben. Das führt zu einem sich steigernden Bedarf an idealen Events bei gleichzeitiger Distanzierung vom »Leid der Welt«. Kontakte mit Menschen sollen möglichst folgenlos bleiben, weil die Erfahrung lehrt, dass in engen Kontakten mehr Spannungen und Störungen zu Tage treten als in losen, unverbindlichen. Jede Form der Solidarität (eigentlich: *Selbst-Hingabe*) droht zu einer Infektion mit dem Leid der Welt zu führen, impliziert doch solche Hinwendung immer das gewollte Sich-Befassen auch mit Vergänglichkeit, Verlust, Sterblichkeit und Abschied. Diese Vermeidungshaltung lässt den Auftritt des Menschen in der Welt zu einer »Stippvisite«²³ werden.

Wilhelm Schmid hält es für ein wesentliches Merkmal der – nach seiner Ansicht durchaus noch andauernden – Kulturepoche der Moderne, dass Menschen mehr und mehr versuchen, die Widersprüchlichkeiten des Lebens aufzuheben und wenigstens die eigene Erlebniswelt in einem individuellen Glücksschauplatz zu verwandeln. »In jenem Moment aber, in dem die Widersprüche aus dem Leben fortgeschafft sind, wird der Grundwiderspruch erst sichtbar: Daß das Leben, das auf solche Weise gelebt wird, tot ist.«²⁴

Angesichts dessen wäre zu überlegen, was es heißt, das (nicht im konfessionellen, sondern biblischen Sinn) evangelische Verständnis von Glück als erfüllter Zeit neu zu plausibilisieren: als etwas nicht allein für sich selbst, sondern nur in Gemeinschaft mit (einem) anderen zu Erlebendes, als etwas sich z. B. im Vollzug der Hingabe

und des Teilens (von selbst) Einstellendes, als etwas, zu dessen Wesen essentiell ein kommunikativer Aspekt gehört, als etwas schließlich, das gerade darin bestehen kann, »daß man die Sorgen und Freuden anderer zur Kenntnis nimmt und sie sich zu eigen macht«²⁵.

Hinsichtlich des Existenzverlustes eines nach »guten« und »schlechten« Zeiten bewerteten Alltags erklärt Sam Keen: »Ich könnte gegenüber meinem Leben verschiedene Haltungen einnehmen. Wenn die Zeiten schlecht sind, wenn mich eine Krankheit zu Schmerzen verurteilt, ... bin ich versucht, den Schluß zu ziehen, daß das Leben ein absurder Witz ist. ... Doch in guten wie in schlechten Tagen durchdringt mich die Ahnung, daß meine Existenz ein Privileg ist. ... Meine Autobiographie ist kein Monolog eines Self-made Mannes, sondern ein Dialog, ... ein Wechselgesang, ein Kirchenlied, das in einem vielstimmigen Chor gesungen wird.«²⁶

2.3. *Habeo ergo sum. Das Problem drohenden Individualitätsverlusts*

Wie ist Menschen seelsorgerisch zu begegnen, die in einem soziokulturellen Umfeld aufwachsen bzw. aufgewachsen sind, das ihnen den Eindruck vermittelt hat, Individualität komme vorzugsweise in der Freiheit zu genießen zum Ausdruck oder gewinne doch wenigstens in der individuellen *Wahl* der Genüsse Gestalt? Spielt die Einsicht, dass ein Mensch in dem Maße seine Individualität verliert, wie er seine Welt, sein Lebensmilieu auf Konsumierbarkeit einrichtet, in der Seelsorge eine Rolle? Man muss sich im Klaren darüber sein, welche weitreichende Folgen es für den Einzelnen hat, dass »die Welt« nicht mehr Stück um Stück *errungen* wird, sondern dass erwartet wird, dass sie – wiederum um des Zeitgewinns willen – *gebrauchsfertig parat zu liegen* hat.

»Das Individuum, das auszog, sich selbst zu bereichern, die Fülle der Möglichkeiten zu kosten, bleibt auf der Strecke. Es ist der eigentliche Beschleunigungsverlierer. ... Für jeden denkbaren Lebensumstand sollte ein fertiges Dienstpaket zur Verfügung stehen. Das Individuum wollte sich in mög-

²² In dieser Frage ist wiederum »der Zwang zur Eile schon angelegt. Ebenso sicher ist aber auch, daß, wer die Frage so stellt, nicht nur das Beste, sondern auch das gute Leben verfehlt« (a. a. O., 45).

²³ A. a. O., 49. »Paradoxerweise ist es nicht die Weltverachtung, sondern der unstillbare Welthunger, der den Kontakt mit der Welt untergräbt« (ebd.).

²⁴ Vgl. Schmid, a. a. O., 22. Schmid erläutert seine Beobachtungen anhand einer subtilen Analyse der (einsamen) Figuren in den Werken Edward Hoppers.

²⁵ Wiebering, Joachim: Handeln aus Glauben. Grundriß der theologischen Ethik, Berlin 1981, 55.

²⁶ Keen, Sam: Wider die Leere in unserer Zeit. Eine praktische Philosophie für den Alltag. Aus dem Amerikanischen von Michael Benthack, Bergisch Gladbach 1998, 90-93.

lichst vielen Verrichtungen vertreten lassen. ... Wir müssen unser Haus nicht mehr selber bauen. Wir müssen uns nicht mehr kleiden. Wir müssen unsere Kinder nicht mehr selbst erziehen. Wir müssen uns nicht mehr um unseren kranken Nachbarn kümmern. ... Selbst Moral, Anstand und Gewissen werden zunehmend zur Obliegenheit des Gerätes, mit dem wir unser klägliches Selbst frisieren, wie sich leicht erkennen läßt, wenn wir an ... Fernseher denken, die sich ausschalten, wenn das, was auf ihren Bildschirmen sich abspielt, nicht recht bekömmlich erscheint für die lieben Kleinen; oder an Autos, die nicht mehr gestartet werden können, wenn der Fahrer alkoholisiert ist.«²⁷

Die Zeit, die der Mensch fürs Konsumieren meinte gewonnen zu haben, geht ihm jedoch beim Entwerfen und Bedienen neuer Zeitsparmaschinen und bei den damit verbundenen, ebenso eintönigen wie effektiven, aufwendigen und hochspezialisierten Arbeitsabläufen wieder verloren. Ganz abgesehen davon muss er gerade *beim Konsumieren selbst* Abstriche vom Prinzip der konsequenten Zeiterparnis machen: Man kriegt nicht alles auf einmal hinunter. Die Zeit des Konsumierens als »eigentliche Zeit« (s. o.) verliert dadurch an Qualität, dass diese Zeit zugleich eine Zeit des unumgänglichen Verzichts auf andere, vielleicht bessere Konsummöglichkeiten impliziert. (Die Zeit des Produzierens wird ohnehin nur notgedrungen abgeleistet.)²⁸ So kommt es paradoxerweise dazu, dass der Mensch sich hungrig nagt an der ihm »üppig aufgetischten Welt«²⁹: Sein Welthunger treibt ihn an; die Angst vor zu viel Weltkontakt hält ihn zurück. Eingestellt aufs Konsumieren, kann er doch immer nur ein »Weltstück« mit seinen Sinnen fassen; das gleichzeitige Verzichtens-Müssen auf andere »Weltstücke« stört wiederum die Konzentration auf den Genuss.

Wie ist seelsorgerisch umzugehen mit Leben, dessen Qualität de facto von einer Lebensverlängerung erwartet wird, weil das längere Leben mehr Möglichkeiten des Konsums bietet? Den klassischen

²⁷ Gronemeyer, a. a. O., 50 f. Zu dieser Problemanzeige gehört z. B. auch die von Theodor W. Adorno analysierte Kälte als »sinnliche Erfahrung einer Gesellschaft isolierter und einander gleichgültiger Subjekte, die in ihrer Selbsterhaltung ihren einzigen Lebenszweck finden« (Schmid, a. a. O., 23).

²⁸ »Die in der Produktion verausgabte Zeit ist von Sinn- und Bedeutungslosigkeit gekennzeichnet. In ihr schwinden dem Individuum der Sinn und die Sinne« (Gronemeyer, a. a. O., 52).

²⁹ A. a. O., 50.

evangelischen Lebensmaximen, die oft nur ventiliert wurden, um Christen auf dem (schwierigen) Weg der Nachfolge zu halten, kommt im Horizont der gegenwärtigen Lebenskultur womöglich neue Bedeutung zu:

- »Niemand lebt davon, daß er viele Güter hat« (Lk 12,15).
- »Sorget nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung?« (Mt 6,25)
- »Wer meint, sein Leben für sich allein sichern zu müssen, der wird es verlieren; wer sein Leben im Vertrauen auf mich nicht zurückhält, der wird es neu finden« (Mt 10,39).
- »Wer sein Leben tätschelt³⁰, dem wird es abhandenkommen; wer sein Leben dagegen nicht nach allen Seiten abschirmt und zuläßt, daß es sich verbraucht, der wird es behalten. Und Gott schenkt es ihm neu für die Ewigkeit« (Joh 12,15).

Diese Sätze bedürfen einer neuen poimenischen Diskussion im Kontext Praktischer Philosophie, wobei der christlichen Ethik eine besondere Rolle zukommt. Es gilt, den spezifischen lebensweltlichen Hintergrund und die kultursoziologische Genese jener Lebensverlustängste zu erkennen, sie gesprächsweise mit der Weisheit und »Logik« evangelischer Existenz zu konfrontieren und dabei eine Hilfestellung zur Lebenskunst im allgemeinen und zur christlichen, vom Glauben profitierenden Lebenskunst im besonderen zu bieten. Diese Hilfe wird sich nicht in einzelnen moralischen Empfehlungen ausdrücken, sondern auf das *Ethos* des Ratsuchenden³¹ zielen.

³⁰ Das Verb φιλεῖν wird auch in Kontexten benutzt, in denen das Lieben kritisch gesehen wird. »Lieben« kann z. B. in hohem Maße egoistisch sein: Man liebt es, am Tisch einen Ehrenplatz einzunehmen. Man liebt es, sich Rabbi nennen zu lassen usw. (vgl. Mt 23,6 f). Wenn man auf dieselbe Weise sein Leben liebt, tätschelt man es.

³¹ In seinem für die ethische Orientierung der Seelsorge wegweisenden Aufsatz hält Jürgen Ziemer fest: »Es geht im Evangelium um den Wechsel von einer Über-Ich-gesteuerten Moralität zu einem Ich-gesteuerten Ethos, zu einem Ethos der Vernünftigkeit und der Verantwortlichkeit« (Ziemer, Jürgen: Ethische Orientierung als seelsorgerliche Aufgabe, a. a. O., 391).

3. Praktische Philosophie als Patin der Seelsorge?

Die Praktische Philosophie ist jener große Bereich der Fachphilosophie, in dem die Philosophie der Lebenskunst ihren systematischen Ort hat. In der Praktischen Philosophie werden Fragen verhandelt, die unmittelbar mit Lebenspraxis zu tun haben; es werden Möglichkeiten des Entscheidens und Handelns ermittelt, die sich an dieser Lebenspraxis bewähren müssen. D. h. es geht um die »Aufklärung und Analyse von Zusammenhängen, in denen Handeln in seiner ganzen Spannweite sich abspielt, es geht darum, zu verstehen, wodurch es bestimmt wird, um gegebenenfalls eine veränderte Praxis theoretisch zu konzipieren.«³² Wengleich sich auch andere Bereiche der Philosophie Fragen der Lebenskunst zuordnen lassen,³³ ist der der Praktischen Philosophie zweifellos jener, der sich programmatisch mit dem alltäglichen und banal erscheinenden »Material« der Lebens als einer kontingenten Mischung aus Affekten und Erfahrungen, Beziehungen und Begegnungen, aus Träumen und Gedanken, Ängsten, Schmerzen, aus Wünschen, Lüsten und Zwängen usw. befasst. Wenn sich das Lebens des Individuums »nicht im Disparaten, Diffusen, unentwegt in Transformation Befindlichen verlieren soll, dann ist ihm Gestalt zu verleihen, um es wirklich, das heißt bewußt zu leben. Das ist eine Lebenskunst, eine fortwährende Arbeit der Gestaltung des Lebens und des Selbst.«³⁴

Wenn Lebenskunst in den Focus seelsorgerischer Beratung gerückt wird, wird kein neuer Heilsweg ins Auge gefasst; es wird jedoch der Frage, wie der Einzelne als Christ sein Leben in verantworteter *Freiheit* führen kann, ein besonderes Gewicht beigemessen. Wer zur Seelsorge kommt, um sich in Fragen der Gestaltung seines Lebens mit einem kompetenten Gesprächspartner verständigen zu können, dem kann mit immer neuen *heteronomen*, gedanklich womöglich uneingeholten, einzelnen moralischen Verhaltenstipps nicht geholfen werden. Denn Lebenskunst, auch die christliche Lebenskunst, nimmt das *Subjekt* des Lebens bzw. der Lebenskunst in Anspruch. Auch im seelsorgerischen Gespräch ist letztlich der Ratsuchende selbst – nicht der Seelsorger – dazu herausgefordert, dem

eigenen Leben Gestalt zu geben, was einerseits auf eine Gestaltung des Selbst, andererseits auf eine Gestaltung des Lebens zielt, auf eine Strukturierung der Relationen dieses Selbst zu den anderen und zu Gott.

Die *Bewältigung von Lebenswegen* wirft andere Fragen auf als jene, die sich auf dem *Heilsweg* Gottes mit den Menschen stellen. Natürlich haben beide Wege und Fragehorizonte miteinander zu tun: Man kann sie, analog zur Unterscheidung der verschiedenen Bezugshorizonte der Seelsorge, u. a. so miteinander ins Verhältnis setzen, dass die *Facta* und *Credenda* des Heilsweges Voraussetzung und Motiv der *Facienda* des Lebensweges und der Kunst (τέχνη) christlichen Lebens sind.

Doch wo knüpft eine solche Lebenskunst an? Woraus entwickelt sie ihre Maximen? Woher erhält sie ihre Impulse? Man könnte geneigt sein, im Sinne der oben zitierten neutestamentlichen Leitsätze einfach auf »die christliche Tradition« zu verweisen. Wer die Tradition nicht verachtete, war immer gut beraten. Und der Strom christlicher Tradition ist mittlerweile so breit, dass gewiss jeder ein Vorbild seines Geschmacks finden könnte. Doch darum geht es nicht. Wo christliche Tradition vor allem wegen ihres Thesaurus' an Vorbildern beansprucht wird, trägt sie wenig zur *Lebenskunst* bei. Statt dessen wird sie auf eine narzisstischen Wünschen Vorschub leistende *Lebensmoral* reduziert. Wer sich in christlicher Lebenskunst üben und andere darin beraten will, braucht – wenn schon keine eigene Theorie – so doch ein Gebäude aus nachvollziehbaren Gedanken und begründeten Argumenten.³⁵ Und dafür kommt besonders jener Strang christlicher Traditionsbildung in Betracht, der seine Argumente im Rahmen *christlicher Philosophie und Ethik* entwickelt hat. Angesichts der besonderen Probleme, die den Kontext heutiger Seelsorgepraxis bestimmen (s. o.), besteht offenkundig Bedarf an einer Seelsorge, die sich neben den *Credenda* nicht nur mit den *Facienda* tiefenpsychologischer Gesprächsführung, therapeutischer

³² Schmid, a. a. O., 57.
³³ A. a. O., 49–60.
³⁴ A. a. O., 71.
³⁵ Die Zeiten, wo man ein paar hübsche Empfehlungen aus dem Pfarrhaus, bestimmt für den Alltag (z. B. für Regentage), als »christliche Lebenskunst« vermarkten konnte, sind wohl – nicht zuletzt wegen der oben genannten veränderten gesellschaftlichen Bedingungen – vorbei. Vgl. zur Erinnerung: Frank, Hannelore: *Lebenskunst für Christenmenschen*, Stuttgart/Berlin 1973, z. B. 76.

Beratung oder systemischer Analyse befasst, sondern ebenso mit den *Consideranda*³⁶ der Lebensgestaltung.

Dass die Frage nach Voraussetzungen für ein Gelingen des *Projekts namens Leben* auch von philosophischen Beratungspraxen wahrgenommen wird, kann – in Analogie zur Debatte um die Rezeption spezifisch therapeutischer Beratungselemente – kein Hinderungsgrund für die Präzisierung spezifischer seelsorgerischer Aufgaben sein. Christliche Lehre impliziert schon in ihren frühen Entwicklungsphasen stets zugleich philosophische Gedankengehalte, die nicht ohne Bezug auf vorangegangene philosophische Vorstellungen von Lebenskunst formuliert wurden und jeweils auch als Fortführung der in der Philosophie unternommenen »Lösungsversuche« angesehen werden können. Zahlreiche Begriffsbildungen der frühen christlichen Glaubensanschauungen haben die spätere Philosophie nachhaltig bestimmt. Umgekehrt entwickelt sich das Lehrgebäude christlicher Theologie – ob patristisch, scholastisch oder reformatorisch ausgerichtet – immer in Auseinandersetzung mit der Philosophie und der gesamten Kultur der Zeit.³⁷

Das geschichtliche Beieinander von Philosophie und Christentum ist angesichts der geänderten Problemstruktur heutigen Lebens und Sich-bewähren-Müssens in der Gesellschaft poimenisch zu reflektieren. Wie kann ein Mensch innerhalb der sein Leben konditionierenden Koordinaten von Raum und Zeit seine Individualität entwickeln? Was kann ihm helfen bei der Ausprägung eines Gewissens, das seinem Handeln und seiner Freiheit Orientierung bietet? Dass bei solchem Fragen philosophisches Argumentieren Pate steht, ist nicht nur poimenisch *opportun*, es ist auch von der Geschichte des christlichen Glaubens her *geboten*. Bezüglich der Struktur philosophischer Beratung und christlicher Seelsorge ist zunächst wahrzunehmen, dass philosophische Praxen in starkem Maße christliche Traditionen rezipieren. Die Philosophische Praxis Hamburg versorgt ihre Klienten z. B. nicht nur mit persönlicher Beratung, in

³⁶ Considerare meint ein Denken, das im Unterschied zu cogitare (Denken, Nachdenken) in stärkerem Maße mit Nachsinnen, sorgfältigem Betrachten, weitsichtigem Erwägen zu tun hat. Ursprünglich bezeichnet considerare ein Bedenken von Sachverhalten »unter Beobachtung der Sterne« (sidus = Sternbild). Weil »Philosophieren über das Leben« weniger ein kalkulierendes Berechnen als ein weises Überdenken ist, taugt considerare besser als cogitare dazu, die »philosophische Note« der Seelsorge zu charakterisieren.

³⁷ Vgl. hierzu die instruktiven Erläuterungen Wilhelm Wundts in: ders.: Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1906, 146–169.

denen – ohne dass dies eigens erwähnt wird – Einsichten aus der christlichen Tradition reflektiert werden, sondern sie formuliert regelrechte »Monatssprüche«³⁸, die z. T. auch einem evangelischen Brevier gut anstünden.

Gewiss steht die Praxis der Seelsorge heute in einer ganz anderen Situation als vor 125 Jahren, als man schon einmal den Versuch unternahm, aus der Erfahrung des Versagens der (institutionell repräsentierten) Religion die Philosophie zur Ersatzreligion zu erklären.³⁹ Mittlerweile ist Seelsorge in Theorie und Praxis ganzheitlich ausgerichtet, so dass schon längst nicht mehr nur ein »armer Sündenlummel«⁴⁰, sondern der ganze Mensch im Blick ist. Die für den Einzelnen unumgängliche, aber immer schwieriger werdende Auseinandersetzung mit der stets komplexer werdenden Wirklichkeit des Menschen bedarf jedoch gesteigerter Aufmerksamkeit. Seelsorge sollte dementsprechend auf die Kompetenz des Ratsuchenden zielen, sich in der Welt im Gegenüber zu Gott und zu anderen Menschen zu verorten sowie das eigene Leben gewissenhaft und in Freiheit gestalten zu können.

³⁸ Vgl. z. B. den Spruch für den Monat August 2000: »Es kommt nicht darauf an, daß einer dem anderen alles sage, was ihm einfällt, sondern darauf allein, daß er zwischen sich und dem anderen keinen Schein einschleichen lasse. Es kommt nicht darauf an, daß einer sich vor dem andern gehen lasse, sondern daß er dem Menschen, dem er sich mitteilt, an seinem Sein teilnehmen lasse.« »Erkenntnis im Oktober 2000«: »Unsere Zeit wird uns teils geraubt, teils abgelenkt, und was übrig bleibt, verliert sich unbemerkt.« Juni 2001: »Wann immer du eine Entscheidung triffst, wann immer du handelst – du tust nicht nur etwas, du wirst auch etwas.«

³⁹ Vgl. z. B. Lindwurm, Arnold: Praktische Philosophie. Ein Nachweis, daß die Philosophie anstatt der Glaubenslehren die Grundlage unseres sozialen Lebens sein muß, Braunschweig 1874. Dieses Buch ist erfüllt von Hohn und Spott über die Art und Weise der Amtskirche, mit Rat suchenden Menschen umzugehen. Zweifellos hat Lindwurm dabei nur die abusos christlicher Theologie und Frömmigkeit im Blick, wenn er, gewissermaßen Tilmann Mosers Gottesvergiftung (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977) antizipierend, der »Zwiespältigkeit des Menschen« (XII, 220) als Folge einer Pastoral des Seelenterrors entgegenwirken will. Zugleich aber ist seine Generalabrechnung eine eindringliche Warnung davor, es in der Seelsorge zu unterlassen, das Individuum über seine Existenz in der Welt und vor Gott aufzuklären.

⁴⁰ Vgl. ein entsprechendes zeitgenössisches Gedicht bei Arnold Lindwurm, a. a. O., 220.

Sofern die Entwicklung bzw. die Beurteilung und Anwendung entsprechender Perspektiven letztlich von der *Erkenntnis* der Wirklichkeit abhängt, ist die in der Seelsorge zu erwerbende *Kenntnis der Wirklichkeit* im übrigen eine »sittliche Pflicht«⁴¹. Wir kommen unter 5. auf Einzelheiten zu sprechen.

4. Christliche Lebenskunst als seelsorgerisches Beratungsziel?

Seelsorge ist u. a. darin christlich, dass sie mit besonderen Einsichten konfrontiert,⁴² die durch das Evangelium in Umlauf gekommen sind, mit Erkenntnissen freilich, die nicht einfach vernünftig sind, sondern eine Weisheit besonderer Art transportieren. Dieser Weisheit entspricht eine Lebenskunst, die durch den christlichen Kontext eine eigene Plausibilität erhält. Außerhalb des christlichen Bezugsrahmens klingt diese Weisheit töricht, und die ihr folgende Lebenskunst verliert jeden Anreiz, sich darin zu üben. Bevor wir uns mit einigen dieser Maximen christlicher Lebenskunst und ihrer Bedeutung für die Seelsorge befassen, gilt es jedoch, Lebenskunst selbst als Ziel von Seelsorge zu skizzieren.

Nicht nur angesichts der starken Veränderungen in der postmodernen westeuropäischen Gesellschaft, sondern auch von ihrem spezifischen Lebenswissen her, steht die christliche Religion vor der Herausforderung, dem »modernen Menschen«⁴³ zum Überleben zu verhelfen. Das ist gewagt formuliert, bezeichnet aber zunächst nicht

⁴¹ Vgl. hierzu ausführlicher Muck, Otto: Christliche Philosophie, Kvelaer Rheinland 1964, 209–218. Bemerkenswerterweise spielt noch in den Erörterungen Johannes Fischls zur christlichen Philosophie die Lebensdienlichkeit der Philosophie gar keine Rolle. Hauptsache, sie widerspricht nicht der Offenbarung; ob sie auch hilft, scheint nicht zu interessieren. Vgl. Fischl, Johannes: Die Formen unseres Denkens, Pustet, Graz 1945, bes. 14 f. zu den Merkmalen christlicher Philosophie.

⁴² Wilhelm Gräb beschreibt das Spezifikum christlicher Seelsorge seinerseits nicht auf der Ebene des einer bestimmten Schule folgenden Gesprächsverhaltens, »sondern auf der Ebene der im Diskurs geübten Hermeneutik, auf der Ebene der Interpretationshinsichten und Deutungsperspektiven«. Vgl. Gräb, Wilhelm: Deutungsarbeit. Überlegungen zu einer Theologie therapeutischer Seelsorge, in: PTh 86, 1997, 325–340, 339.

⁴³ Vgl. Engemann, Wilfried: Der »moderne Mensch« - Abschied von einem Klischee, a. a. O.

mehr als die der Religion im allgemeinen unterstellte Funktion, dem Einzelnen Halt zu geben, zu seiner Identitätsbildung beizutragen, ihm Orientierung über den Tag hinaus zu bieten usw. Angesichts der neuen, »soziogenen«, »gesellschaftlich bedingten Kontingenzerfahrungen«⁴⁴, die die Frage nach dem Sinn des Lebens radikalisieren, impliziert religiöses Verhalten mehr und mehr die Dimension eines Protestes: Indem Religion dazu anleitet, »allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz, eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können«⁴⁵, lehrt sie einen überlebenswichtigen Widerstand. In diesem Zusammenhang ist nun auch auf den Bedarf an Lebenskunst zu verweisen: Um durch das Leben hindurchzukommen, um in den Risiken eines Lebens(laufs) zu bestehen und – mehr als das – um sich dabei als Person entwickeln zu können, dazu bedarf es einer »Kunst namens Leben, ... ein durch Nachahmen, Lernen und Üben zu entwickelndes Können ... , das der Mensch braucht, um es richtig zu machen, sein Leben im vollen Sinn des Wortes ausrichten zu können«⁴⁶. Und es bedarf einer Seelsorge, die diese Kunst im Blick hat.

Dass es überhaupt »christlich« ist, sich mit dieser Frage zu befassen, braucht nicht umständlich erklärt zu werden. »Frei zu werden im Wuchern mit den angetauften Talenten ist nichts Künstliches, das dem Menschen auch fehlen könnte, und schon gar nichts Hybrides, das nach widergöttlicher Sünde riecht. ... Der Mensch, auch der Christenmensch, ist von Natur aus dazu bestimmt, ein Lebenskünstler zu sein. Praktiziert wird diese Kunst durch Bewußtmachung von Sinnbildern, Gestalten oder Konfigurationen wahren Lebens. Bewußtmachen sage ich in beiden Hinsichten, die das Wort hat. Es ist ein *Machen* im Sinn des Artefakts, ein Werk, ein Produkt, eine Konstruktion von etwas, das es nicht schon gibt. Und doch nur ein *Bewußtmachen*, ein Wahrnehmen und Beherzigen dessen, was die Vernunft

⁴⁴ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten, in: Ren 55, 1999, 67–74, 67. Die »alten« – und immer noch aktuellen – Kontingenzerfahrungen siedelt Höhn »an den Übergängen und Bruchstellen der Biographie (Geburt und Tod, Schuld und Leid)« an, »die traditionell religiöser »Bewältigung« überwiesen wurden« (ebd.).

⁴⁵ A. a. O., 73.

⁴⁶ Timm, Hermann: C'est la vie. Das Evangelium als ABC religiöser Lebenskunst, in: PTh 85, 1996, 204–210, hier 205–207.

willkürfrei vorfindet, woran sie nichts machen kann, es sein denn das Erkennen, das Anerkennen in lebenspraktischer Hinsicht.«⁴⁷

Eine an den Reflexionsperspektiven der Praktischen Philosophie partizipierende Seelsorge wird Lebenskunst als Beratungsziel formal in dreifacher Weise in den Blick nehmen: Erstens auf einer schöpferischen Ebene, das heißt auf der Ebene der Erschließung von *Möglichkeiten* der Lebensgestaltung: Das Gestaltungspotential muss gesichtet bzw. ermittelt werden – z. B. im Blick auf Möglichkeiten, mit Bedingungen zurechtzukommen, zu denen keine Alternative besteht. Die leitende Frage lautet also: *Was gilt es im konkreten Fall eigentlich zu können?* Zweitens auf einer *technischen* Ebene, das heißt auf der Ebene der *Realisierung* jener Möglichkeiten der Lebensgestaltung. Leitfrage: *Wie soll ich das, was es zu können gilt, zuwege bringen?*⁴⁸ Die dritte Ebene ist die Ebene der *Fertigkeit*: Hier geht es um die Verfeinerung regelgeleiteten Handelns, in gewissem Sinne um eine »kunstvolle Realisierung«⁴⁹ der Möglichkeiten der Lebensgestaltung. Frage: *Wie kann ich das, was es zu können gilt, besonders gut können?*

Das Wort Lebenskunst postuliert kein Identisch-Werden der beiden Begriffe Leben und Kunst, sondern bezeichnet – wie eben skizziert – die »Anwendung von Kunst aufs Leben«. In diesem Prozess wird sich das Leben niemals in Kunst auflösen. Zudem sind Leben und Kunst nicht beliebig verfügbar. Das *Leben* ist in seinen kontingenten Konstellationen ohnehin etwas Vorgefundenes, theologisch gesprochen: geschenktes, von Gott gewolltes Leben. Ebenso ist die *Kunst* zu leben nicht einfach verfügbar, sondern u. a. von dem Repertoire abhängig, das die jeweilige Kultur »anbietet«, von einem Repertoire, das in der Beratung zu erweitern, zu korrigieren, zu modifizieren ist. Jedenfalls steht dem einzelnen die Kompetenz der Lebensgestaltung nicht einfach zu Gebote. »In aller Regel ... bedeutet das Leben zu führen, das tun zu müssen, was man *nicht* kann.«⁵⁰

Der Ausdruck »christliche Lebenskunst« unterstellt, dass das Evangelium nicht nur etwas zum Glauben und Bezeugen ist, sondern

⁴⁷ A. a. O., 207 f.

⁴⁸ Diese Frage bezieht sich auf die »Kunst«, »die zahllosen Aspekte des Lebens in eine Form, [d. h. in] einen Zusammenhang von relativer Beständigkeit zu bringen, eine Form, die jedoch nicht starr, sondern transformativ, offen für Modifikationen ist« (Schmid, a. a. O., 73).

⁴⁹ Vgl. Schmid, a. a. O., 72.

⁵⁰ A. a. O., 74.

auch etwas für eine reflektierte Lebensgestaltung. Wer das Evangelium auch als Exerzitium für einen selbstkritisch reflektierten Lebensstil liest, studiert die eigenwillige Grammatik eines verheißungsvollen Lebens und lässt sich auf die eigentümlichen Bedingungen des Glückens und Gelingens eines Lebens aus Glauben ein.

Gewiss wird man die Auseinandersetzung mit dem Evangelium im Blick auf christliche Lebenskunst nicht wie Leo Tolstoi führen können. Tolstoi war nicht an einer lebensdienlichen *ars vitae* interessiert, sondern sah sich vor die *Forderung* gestellt, *das Evangelium zu verwirklichen*, die Bergpredigt als Weltverbesserungsprogramm zu lesen und das Reich Gottes in die Gänge zu bringen. Seine Tagebücher sind durchzogen von der großen Enttäuschung, daran wieder und wieder zu scheitern.⁵¹ Aber welcher Umgang mit dem Evangelium kommt – soweit es um Lebenskunst geht – statt dessen in Betracht? Durch diese Fragerichtung wird weder die »erste Funktion« des Evangeliums, Glauben zu wecken, noch die zweite, die Möglichkeiten Gottes bezeugend zur Sprache zu bringen, bagatellisiert. Analog zum *tertius usus legis* kann man jedoch auch in Bezug auf das Evangelium von einem didaktischen Gebrauch sprechen: Nicht nur das Gesetz, auch das Evangelium bietet Menschen »gewisse Regeln[n], nach welche[n] sie ihr ganzes Leben anstellen« sollen,⁵² nach denen sie auch Einstellungen ändern, neue Handlungsmaximen entwickeln können. »Überführung«⁵³ gibt es doch nicht nur hinsichtlich persönlicher Vergehen, sondern auch im Hinblick auf unwahrscheinlich anmutende, für unmöglich gehaltene, unglaubliche Möglichkeiten, das Leben zu leben, worin ein didaktisches Moment enthalten ist.

In diesem Sinne hat Seelsorge eine zutiefst beratende Funktion. Sie geht gewiss in ihrer beratenden Funktion nicht auf; sie kann aber ihre spezifische »Beratungsleistung« zu keinem Zeitpunkt unterdrücken: Das gilt nicht nur für besonders gelungene Dialoge, in

⁵¹ Tolstoi, Leo: Tagebücher. 1847–1910, München 1979. Tolstoi hat das Evangelium ganz im Sinne des *primus (civilis, politicus) usus legis* gebraucht.

⁵² Die Konkordienformel spricht hinsichtlich des *tertius usus legis* von »certam aliquam regulam ..., ad quam totam suam vitam formare possint et debeant« (Konkordienformel, Epit. VI, 1).

⁵³ Vgl. die Bestimmung des *usus elencticus* bei Hollaz, David: Examen theologicum acroamaticum, Stargard 1707 = Darmstadt 1971, Part. III, Th. Sect. II, Cap. I, Q 38, Q 42, Q 47.

denen der Ratsuchende gewissermaßen in die christliche Selbstwahrnehmung eingeführt wird, sondern z. B. auch für den Umgang mit eigener Schuld und für den persönlichen Zuspruch der Vergeltung. Menschen, die Seelsorge mit entsprechenden Erfahrungen verbinden können, sind – aus christlicher Sicht – im besten Sinne des Wortes »gut beraten«.⁵⁴

Der Versuch, die Frage nach der Lebenskunst im Aufgabenfeld der Seelsorge zu verankern, bedeutet keineswegs, einen latenten Druck zur Vervollkommnung oder gar zur Vollendung eines tollen, bestaunenswerten Lebens zu schaffen. Es geht auch nicht um den Ausschluss von Widersprüchlichkeiten aus dem »Lebenswerk«; sogar »das Scheitern kann ein Bestandteil dieses Werkes sein«⁵⁵. Lebenskunst im Sinne der Selbst- und Lebensgestaltung hat sich nicht erst dann gelohnt, wenn das Leben »perfekt« zu sein scheint. Vielmehr ist es so, dass jeder, der sich der Gestaltung seines Lebens stellt, buchstäblich zur *Kultivierung von Möglichkeiten des Andersseins* beiträgt, die auch angesichts der Erfahrung eigener Widersprüchlichkeiten und des Scheiterns sowohl neu zu gewinnen wie zu gebrauchen sind.

5. Elemente der Beratung und des Propriums der Seelsorge

Wichtige Anhaltspunkte für das schwierige Geschäft der Seelsorge, in Lebenskunst zu beraten, entstammen der christlichen Ethik und der in ihr z. T. rezipierten Praktischen Philosophie. Das heißt freilich nicht, dass mehr oder weniger klare Leitsätze aus einschlägigen Handbüchern je den Rang von Tipps für den Alltag haben oder gar einfach »anempfohlen« werden könnten. Beratungskompetenz muss überhaupt Ausdruck praktisch-philosophischer Kompetenz im allgemeinen und ethischer Kompetenz im besonderen sein.

Wer seelsorgerisch beraten will, kommt nicht umhin, sich mit der Begründung der Maximen christlichen Handelns hinsichtlich ihrer Lebenstauglichkeit zu befassen. Lebenskunst kann dabei auf wenigstens zweifache Weise zur Sprache kommen: als Bestand reflektierter

⁵⁴ Ausführlicher zur generellen Frage nach dem Beratungscharakter der Seelsorge vgl. Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre*, a. a. O., 84–90.

⁵⁵ Schmid, a. a. O., 77; vgl. auch Schneider-Flume, Gunda: *Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens*, Göttingen 2002.

Grundüberzeugungen in Bezug auf gelingendes Leben, zum anderen als ein *Vermittlungsgeschehen*, durch das diese Überzeugungen im konkreten Dialog ins Spiel gebracht, vom Ratsuchenden aufgenommen und ins eigene Leben übersetzt werden können.⁵⁶ Wie man in anderen Ansätzen der Seelsorge an einer tiefenpsychologischen, systemtheoretischen oder kommunikationspsychologischen *Deutung der Situation* interessiert ist – und dafür Sorge trägt, dass der Ratsuchende möglichst selbst zu einer entsprechenden Deutung gelangt –, geht es hier besonders um eine *ethische Bewusstmachung der Situation* bezüglich konkreter Lebenseinstellungen, Lebenskonzepte und Lebenserwartungen.⁵⁷

Nachstehend soll anhand wesentlicher Elemente des philosophischen und seelsorgerischen Gesprächs skizziert werden, wie diesem Interesse Rechnung getragen werden kann. Dabei wird gleichzeitig der Frage nach einer Präzisierung des Propriums christlicher Seelsorge nachgegangen.

5.1. Begegnung

Es gehört zum Repertoire philosophischer und seelsorgerischer Beratung, die *Begegnung* zwischen Berater und Ratsuchendem eigens zu thematisieren. Dabei wird in der philosophischen Beratungspraxis die *Gleichrangigkeit der Gesprächspartner* in Bezug auf ihr Fragen-Müssen und Nach-Antworten-Suchen hervorgehoben. Hierzu gehört insbesondere die Bereitschaft beider Partner, Bereiche und Ebenen des Nicht-Wissens voneinander nicht zu verbergen und

⁵⁶ Diese beiden Perspektiven lassen sich im Seelsorgeprozess zwar nicht chronologisch voneinander trennen, jedoch in ihrer Funktion voneinander unterscheiden. In der in der Strategie der Gesprächsführung erscheinen sie stets als miteinander verbunden.

⁵⁷ Nach Jürgen Ziemer soll der einzelne im Vollzug der Seelsorge dazu »ermutigt und befähigt« werden, die »ihn selbst betreffenden ethischen Herausforderungen« wahrzunehmen. Wenngleich diese Überlegungen hier im Kontext von Krankenhausseelsorge vorgetragen werden, sind sie grundsätzlich auch für die anderen Orte von Seelsorge relevant (Ziemer, Jürgen: *Pastoralpsychologisch orientierte Seelsorge im Horizont einer säkularen Gesellschaft. Erfahrungen und Problemanzeigen*, in: *WzM* 45, 1993, 144–156, 147).

gemeinsam einen »verzweifelten Kampf um die Ehrlichkeit des Denkens und Sprechens zu führen«⁵⁸.

Auch im Seelsorgeprozess steht der Aufbau einer Vertrauensrelation partnerschaftlichen Charakters zwischen Seelsorger und Ratsuchendem am Anfang. In der Tradition Carl Rogers' wird in diesem Zusammenhang vor allem von »Akzeptierung und Wertschätzung« gesprochen.

Obwohl in dieser Phase kaum gravierende Unterschiede zwischen philosophischer und seelsorgerischer Praxis zu erkennen sind, wird häufig gerade an dieser »Voreinstellung« das Proprium der christlichen Seelsorge verdeutlicht, also im Bereich von seelsorgerischen Prämissen und formalen Gesichtspunkten. Die Frage nach besonderen inhaltlichen Leitlinien, die die christliche Seelsorge qualifiziert vom Repertoire anderer Beratungsgrundsätze unterscheiden könnte, wird dabei häufig nicht nur nicht behandelt, sondern aus unterschiedlichen Gründen überhaupt abgewiesen. Dagegen wird – durchaus plausibel – teils mit der christlich motivierten Verantwortung argumentiert⁵⁹, aus der heraus die Beratung erfolgt, teils mit der tragenden Funktion des bei dieser Begegnung vorauszusetzenden Glaubens⁶⁰, teils mit der Faktizität der christologisch präfigurierten Annahme des Ratsuchenden⁶¹ usw.

Im Hinblick auf den partnerschaftlichen Charakter seelsorgerischer Beratung ist wiederholt und mit Recht darauf hingewiesen worden, dass der Seelsorger dem Ratsuchenden geistlich⁶² nichts voraus hat, dass er sich also seinem Gegenüber nicht als Vorbild in Fragen der Heiligung (um nicht zu sagen der Heiligkeit) andienen solle. In Bezug auf Fragen der christlichen Lebenskunst gelten diese Bedenken insofern nicht im selben Maße, als die Art und Weise der Beratung eine Art Paradigma für eine einzuübende Haltung sich selbst gegenüber, dem eigenen Leben gegenüber, zu den eigenen Grenzen, zur eigenen

⁵⁸ Nelson, Leonard: Die sokratische Methode. Mit einem Geleitwort von Gisela Raupach-Strey, Kassel 1996, 29 f.

⁵⁹ Vgl. Thilo, Hans-Joachim: Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik – dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen (1970) 1986, 22.

⁶⁰ Ziemer, Seelsorgelehre, a. a. O., 142.

⁶¹ Hierfür steht u. a. der Ansatz von Dietrich Stollberg, formuliert u. a. in: ders.: Mein Auftrag – Deine Freiheit, München 1972, bes. 63, und ders.: Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978, bes. 30.

⁶² Das heißt im Hinblick auf den eigenen »Bedarf« an Vergebung und in bezug auf die Notwendigkeit, auf der Basis der Rechtfertigung des Sünders zu leben.

Schuld sein kann. Der Seelsorger kann und soll dem Ratsuchenden gegenüber seine Haltung zu sich selbst nicht verdunkeln.⁶³

Dem Training der Lebenskunst dient das Element der Begegnung dann, wenn die Beratung nicht bloße *Objektkunst des Seelsorgers am Klienten* bleibt, sondern den Ratsuchenden zur *Subjektkunst* anleitet. Es hängt viel davon ab, ob Seelsorgerinnen dem Ratsuchenden so zu begegnen vermögen, dass ein gestalterischer Spielraum entsteht, in dem Möglichkeiten des Andersseins entwickelt werden können. Wer Seelsorge nachfragt, soll in der und durch die Begegnung in die Lage versetzt werden, ein Selbstverständnis zu erarbeiten, das nicht an den Grenzen des eigenen Selbst endet, sondern dieses Selbst im Gegenüber zu Gott und den anderen erst als Selbst hervortreten lässt.

5.2. Bewusstmachung

In der philosophischen und seelsorgerischen Beratung wird der Ratsuchende nie direkt mit neuem Wissen, sondern zunächst mit sich selbst konfrontiert. Der Berater verhilft ihm durch eine besondere Technik der Gesprächsführung zu einem distanzierten Blick auf sich selbst. Dabei kommt das eigene Wünschen, Denken und Wollen des Ratsuchenden zur Sprache, seine Haltung und Einstellung zur Welt, zu den anderen, zu sich selbst. Dies provoziert eine *Stellungnahme*, die reflektierte Verhaltensänderungen erst ermöglicht.

Vergleichbares gilt wiederum für die Seelsorge. Im seelsorgerischen Dialog kommt zur Sprache, was den Einzelnen z. B. daran hindert, in einer bestimmten Sache zu einer Entscheidung zu kommen (Angst vor Folgen, verborgene Interessen, Fixierungen auf Autoritäten, narzisstische Ideale usw.). Darüber hinaus aber hat Seelsorge eine Orientierungsleistung zu erbringen, die darin besteht, »die »sittliche Kompetenz«, also die ethische Urteils- und Entscheidungsfähigkeit der Rat Suchenden zu fördern.«⁶⁴ Diese Bewusstmachung ist im Seelsorgeprozess insofern christlich bestimmt, als *spezifische Überzeugungen im Hinblick auf gelingendes Leben* Einfluss haben auf

⁶³ Was Stollberg zur Person des Predigers sagt, gilt ebenso für den Seelsorger: »Darin darfst du Vorbild sein, daß du mit deiner Schwäche anders umgehst, als man sonst in der Welt tut« (Stollberg, Dietrich: Predigt praktisch. Homiletik – kurz gefaßt. Mit 10 Predigtentwürfen, Göttingen 1979, 49).

⁶⁴ Ebd.

das, was bewusst gemacht wird. Dietrich Bonhoeffer hat in diesem Zusammenhang vom »Außerordentlichen des christlichen Lebens«⁶⁵ gesprochen.

Beispiele: Feindesliebe, Fürbitte für Verfolger, Verzicht auf Vergeltung, Nachgeben bei Nötigung usw. stellen Abweichungen von der Norm moralischen Verhaltens dar. Diese »Abweichungen« sind jedoch nicht Ausdruck einer aussichtslosen Anhebung von Lebensanforderungen, sondern Kennzeichen einer mit dem Kommen des Reiches Gottes verbundenen neuen Lebensgrundlage: *Erfülltes Leben* ist nicht die Folge einer egoistischen Durchsetzung eigener Interessen gegen die der anderen – und seien es die der »Feinde« –, sondern erwächst aus der Beseitigung der primären Sorge, auf die eigenen Kosten zu kommen. »Euer himmlischer Vater weiß, was ihr braucht, ehe denn ihr ihn bittet« (Mt 6,8).⁶⁶ Weitere spezifische Überzeugungen in Bezug auf gelingendes Leben kommen im *Doppelgebot der Liebe* (vgl. Mk 12,28–31) zum Ausdruck. Die Pointe dieses Gebotes ist nicht eine versteckte Aufforderung zur Selbstliebe, sondern die sich auf die Gottesbeziehung des Menschen berufende Aufforderung, anderen so *vorbehaltlos* und *vorurteilsfrei* zu begegnen wie dem eigenen Ich.⁶⁷

Noch einmal: Diese Überlegungen wird der Seelsorger dem Ratsuchenden nicht im Sinne einer Einführung in die christliche Ethik mitteilen, aber sie werden ihm, dem Seelsorger selbst, auf der Stufe der Bewusstmachung präsent sein. Will man bestimmte Wirkungen an der Oberfläche des Lebens im Hinblick auf ihre Ursachen, also auch auf das ihnen zugrundeliegende *Denken* befragen, will man einzelne Prämissen des Urteilens und Handelns im Seelsorgeprozess »in Frage stellen«, kurz: will man »Orientierungsarbeit«⁶⁸ leisten, wird man immer mit Hypothesen von gelingendem Leben operieren.

Lebenskunst setzt eine Kenntnis der Grundstrukturen voraus, die das Leben des Menschen bestimmen, wozu im Bereich von Seelsor-

⁶⁵ Bonhoeffer, Dietrich: Nachfolge, Berlin 1954, 126.

⁶⁶ Die Lebensangst der »Heiden« wird als falsches Fragen (ἐπιζητεῖν) bezeichnet.

⁶⁷ Weil Vorurteile für die Not des Nächsten blind machen können, deshalb wird der Mensch aufgefordert, seinen Nächsten wie sich selbst zu sehen. Dann kann gewissermaßen nichts mehr »schief gehen«. Diese Sicht auf den anderen wird nie etwas zum Prahlens sein (vgl. 1 Kor 13,4), sondern immer Ausdruck der Gottesbeziehung des Menschen (vgl. Mk 12,29b), durch deren Faktizität das Doppelgebot der Liebe erst relevant und zumutbar wird.

⁶⁸ Vgl. Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre, a. a. O., 118.

ge die Bewusstmachung der Matrix des Evangeliums gehört. Erst der, der von seinen Möglichkeiten weiß und die Freiräume zur Gestaltung seines Lebens zu sehen vermag, zugespitzt formuliert, erst wer im seelsorgerischen Prozess erfahren hat, wer er ist, kann wirklich klug wählen. »Der menschlich so verständlichen Frage, »Was soll ich tun« wird von Jesus die Frage »Wer bis du« vorgeordnet. Erst wenn sie klar ist und im Lichte des Evangeliums beantwortet wird, ist die Stufe ethischer Verantwortung erreicht.«⁶⁹ Bemerkenswerterweise ist das Element einer Wahl, die auf Klugheit beruht, in der Praktischen Philosophie (aristotelischer Tradition) ebenso lebendig wie in der Tradition des Neuen Testaments.⁷⁰

5.3. Irritation

Ein Grundprinzip philosophischer Beratung ist die *Gewährleistung und Gestaltung der Fraglichkeit* bestehender Überzeugungen. Dieses Prinzip kommt darin zum Ausdruck, dass der philosophisch geschulte Gesprächspartner bestimmte Auffassungen (vor allem solche, die der Ratsuchende mit offensichtlichem Wahrheitsanspruch vorträgt) als unangemessen hervortreten lässt. Dies geschieht u. a. durch einfache Wiederholung, Übertreibung oder durch das Behaupten des Gegenteils von dem, was man meint.⁷¹ Die mäeutische Technik der *Ironie* hat dementsprechend vor allem das Ziel, bestehende Auffassungen und Behauptungen in Bezug auf ihre Angemessenheit zu befragen. In diesem Zusammenhang wird der Philosoph seit Sokrates bzw. Platon in der Rolle des »Zitterrochen«⁷² gesehen, weil er in Dialoge verwickelt, die dogmatistische Auffassungen zwangsläufig erschüttern.

⁶⁹ Ziemer, Ethische Orientierung als seelsorgerliche Aufgabe, a. a. O., 392.

⁷⁰ Paulus bezeichnet es als Akt der »wahren« Klugheit, »in Christus« zu sein (vgl. 1 Kor 4,10; Mt 24,45).

⁷¹ Vgl. Horster, Detlef: Das sokratische Gespräch in Theorie und Praxis, Opladen 1994, 97–100.

⁷² Menon sagt zu Sokrates: »Es kommt mir vor, als wärest du ... zum Verwechseln ähnlich jenem breiten Meerfisch, dem Marmelzitterrochen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt und ihn berührt, erstarren ... Denn tatsächlich bin ich starr an Seele und Mund und weiß nicht, was ich antworten soll« (Platon: Menon, übersetzt v. Otto Apelt, Leipzig 1914, 36).

Auch diese Stufe der Beratung ist Teil des seelsorgerischen Prozesses. Ganz abgesehen davon, dass Formen sokratischer Ironie *de facto* auch in der beratenden Seelsorge beheimatet sind (ohne als ironisch bezeichnet zu werden),⁷³ hat Seelsorge immer auch damit zu tun, die Befragbarkeit der vom Ratsuchenden eingenommenen und erkannten Position zu ermöglichen, im Gespräch dafür Raum zu schaffen. Dabei werden nach Jürgen Ziemer wichtige Voraussetzungen »ethischer Orientierungsarbeit« geschaffen. »Im Zentrum der Ethik steht [jedoch] nicht ein Imperativ, sondern eine Beunruhigung«⁷⁴, es ist die Beunruhigung darüber, ob die eigene Haltung oder Handlung dem entspricht, was man im Prozess der Beratung »gesehen« und erkannt hat. »Propriumsrelevant« ist diese Beunruhigung in der Seelsorge insofern, als sie ihre Ursache in der heilsam beunruhigenden Wirklichkeitssetzung des Evangeliums hat.⁷⁵

Jürgen Ziemer erläutert anhand des Gleichnisses vom »Reichen Jüngling« (Mt 19,16–26) die seelsorgerische Funktion der (auch in der philosophischen Beratungspraxis geläufigen) paradoxen Intervention: »Was soll ich Gutes tun, um die Seligkeit zu erlangen?«, wird Jesus gefragt. Das ist eine durchaus Über-Ich gesteuerte Frage; es ist die Frage des Unfreien. Jesus geht zunächst auf sie ein und gibt dann auch eine Antwort, wie es scheint ganz im Sinne der gestellten Frage: »Willst du vollkommen sein, so gehe hin und verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen.« Ziemer deutet diese Antwort nun als »paradoxe Intervention«: »Statt auf Normen oder Handlungsanweisungen zu rekurrieren, führt Jesus den Reichen zu sich selbst, fragt ihn nach seiner wirklichen Freiheit, nach seinem ehrlichen Wollen ... Dass [der reiche Jüngling] Jesus verstanden hat, wird durch die Bemerkung angedeutet, er sei »traurig« geworden.«⁷⁶ Diese Trauer ist auch die unmittelbare Folge der Irritation eines Glücksverständnisses, das in und mit diesem Gleichnis in Frage gestellt wird.

Die stärkste aller Irritationen ist wohl jene, durch die falsche Selbstbilder erschüttert werden. In diesem Zusammenhang kommt in der seelsorgerischen Beratung ein spezifisch christliches Element ins Spiel: Die Irritation ist gewissermaßen eine doppelte. Seelsorge

⁷³ Dazu gehört u. a. die als »Spiegeln« bekannte, neu zu Verstehen gebende Wiederholung des Gesagten in eigenen Worten.

⁷⁴ Schmid, a. a. O., 61.

⁷⁵ S. o., 5.2.

⁷⁶ Ziemer, Seelsorgelehre, a. a. O., 119.

führt nicht nur zu der unerwarteten Einsicht, dass man anders ist, als man glaubte, sondern darüber hinaus zu der, dass man nicht ein *noch* anderer werden muss, um (von Gott) annehmbar zu sein. Während das Gros einschlägiger esoterischer Lebenshilfeleratur predigt: »Nimm dich, wie du bist«, und während die philosophische Beratung zu recht ergänzt: »Du bist aber womöglich nicht der, für den du dich hältst«, ist vonseiten christlicher Seelsorge zu ergänzen: »Du bist angenommen und gewollt gerade als der, der du vorgibst nicht zu sein.«

5.4. Vermittlung

Die Zurückhaltung des im philosophischen Gespräch agierenden Beraters ist nicht Ausdruck eines Nicht-Raten-Könnens, sondern gründet umgekehrt in dessen Beratungskompetenz. Dem Ratsuchenden soll durchaus etwas vermittelt werden. Dabei geht es zunächst um die Entwicklung selbständigen Denkens und Urteilens. Dazu gehört es, sich mit Maßstäben und Wertehierarchien zu beschäftigen, und sich mit der Vernetzung des eigenen Lebens mit dem Leben anderer auseinander zu setzen.

Seelsorge ist ihrerseits ein Vermittlungsgeschehen, das auf die Entwicklung einer eigenen Urteils- und Entscheidungsfähigkeit des Ratsuchenden zielt, wobei es spezifischerweise – unausgesprochen oder ausdrücklich – auch um die Entwicklung eines selbständigen Glaubens geht, dessen Praxis nicht in der Ausführung unanfechtbarer Anweisungen geistlicher Instruktoren⁷⁷ besteht, sondern sich als geschenkte Freiheit in verantworteter Freiheit zu bewähren hat, d. h. als die Freiheit, aus Glauben zu handeln und zu entscheiden. Die inhaltliche Seite seelsorgerischer Vermittlung ist im Vergleich zum philosophischen Beratungsgespräch nicht weniger spezifisch. Es geht hier um das, was wir oben als »Bestand reflektierter Grundüberzeugungen in Bezug auf gelingendes Leben« bezeichnet haben.

Bei der Verständigung über solche Grundüberzeugungen spielt die *Frage nach dem Sinn* (des Lebens) eine besondere Rolle. Allerdings schlagen sich die spezifischen Erschütterungen eines »Lebens im

⁷⁷ Vgl. die entsprechenden Maxime von Jay A. Adams: Wenn einem Ratsuchenden wirklich geholfen werden soll, muss er sich vom Seelsorger »biblisch zu rechtweisen« und die Forderungen Gottes »ungeschminkt« erklären lassen (Adams, Jay A.: Befreiende Seelsorge, Brunnen-Verlag, Gießen 1972, XI, 72–87).

Ungewissen« in der Seelsorge selten als direktes Fragen nach dem Sinn des Lebens nieder. Nach meiner Erfahrung werden häufiger die Umstände und Folgen (z. B. Arbeitslosigkeit) verlorengegangener unmittelbare Lebenszwecke problematisiert. Der spezifische Dienst von Seelsorge im Blick auf die hier zu leistende *Sinnarbeit* besteht u. a. darin, der von den gesellschaftlichen Bedingungen vorprogrammierten und vom Einzelnen auch so wahrgenommenen *Verquickungen von Leistung und Sinn* entgegenzuwirken. Dazu gehört in der Seelsorge grundsätzlich eine Stärkung des Beziehungsverhältnisses des Einzelnen zu Gott und eine dieses Beziehungsverhältnis einschließende Selbstwahrnehmung. Sofern der Sinn des Lebens eines Menschen theologisch gesehen aus dessen Gottesbeziehung »gespeist« wird – die im übrigen nicht qua Entscheidung hergestellt, wohl aber im Seelsorgeprozess bekräftigt, beansprucht und gestaltet werden kann – ist die in der Seelsorge u. U. erst aufbrechende Frage nach dem Sinn des Lebens mit einer Thematisierung der Verantwortung vor Gott verbunden: Mit der Verantwortung Gottes für den Menschen und des Menschen vor Gott. Nicht *damit* sein Leben Sinn *bekommt*, soll der Ratsuchende dieses und jenes vollbringen, sondern *weil* sein Leben einen Sinn *hat*, der nicht durch die Summe oder Qualität von Einzelleistungen gebildet wird, soll und kann er sich dann auch bestimmten Zwecken stellen.

In diesem Zusammenhang ist auch die latente »Suche nach dem Glück« anzusprechen. Wenn man das von Ratsuchenden mehr oder minder deutlich vorgetragene Interesse an einem »glücklichen Leben« als eudämonistisch beiseite schiebt, überlässt man sie esoterischen Illusionisten. Von daher ist es unausweichlich, in der Seelsorge mit einem angemessenen Glücksbegriff zu arbeiten. Zur Bestimmung dieses Begriffs gehört nicht nur die Unterscheidung zwischen »Glück haben« und »glücklich sein«, sondern auch die Überwindung vermeintlicher Lebensalternativen wie Verlieren und Gewinnen, Niederlage und Erfolg, Fehlschlag und Durchbruch. Allerdings steht und fällt jeder Versuch der Plausibilisierung eines christlichen Glücksbegriffs (Sein in Christus, Leben im Vertrauen auf Gott usw.) mit der Zusammengehörigkeit von Nachfolge und Freiheit, wie sie z. B. in den Seligpreisungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt. Die dort charakterisierten Einstellungen und Situationen sind solche, in denen man nach den Vorstellungen Jesu »glücklich« ist. Die Zusagen Jesu bzw. die Aussagen über die Armen, Leid Tragenden und Friedensstifter usw. gelten im Blick auf die Wirklichkeit gegenwärtigen Lebens. Zu lange hat man in der pastoralen Theorie und Praxis von Nachfolge als einem eher glücklosen Unternehmen gesprochen und den Eindruck erweckt, »Selbstverleugnung« sei die christli-

che Kurzbezeichnung für den programmatischen Abschied von einem »glücklichen Leben«.

Sinnarbeit, die die Verantwortung vor Gott und für andere einschließt, ist zugleich »Gewissensarbeit«⁷⁸. Aus dem seelsorgerischen Gespräch sollen Perspektiven und Einsichten erwachsen, die – dies ist Teil des hier skizzierten Vermittlungsgeschehens – Handlungen und Entscheidungen ermöglichen, die auch für andere »gut« sind. Die Erweiterung des Wissens um den unaufkündbaren Zusammenhang des eigenen Lebens mit dem Leben anderer und mit Gott erweitert auch das Ge-wissen. In diesem Sinne kann man auch sagen, dass es in der Seelsorge darum geht, »für ein bestimmtes Handeln dem Betreffenden ein »gutes Gewissen« zu machen«⁷⁹.

5.5. Zumutung

Philosophische und seelsorgerische Gespräche sind nicht »falsch gelaufen«, wenn sie sich schließlich im doppelten Wortsinn als Zumutung erweisen: Sie muten und trauen dem Ratsuchenden Veränderungen im Denken und Handeln zu. Diese Zu-Mutung ist die unmittelbare Folge der im Gespräch gewonnenen, nicht einfach rückgängig zu machenden Einsichten des Ratsuchenden, die zumindest einen Teil der bisherigen Lebensmaximen als seinem Leben (und dem Leben anderer) nicht dienlich erscheinen lassen: Es geht darum, eine »reflexive Haltung selbst gegenüber unabänderlich erscheinenden Notwendigkeiten einzunehmen, um sie anzuerkennen, oder an ihrer Veränderung zu arbeiten, vor allem aber eine frei gewählte Notwendigkeit dort neu zu begründen, wo die Freiheit ruinos zu werden beginnt«⁸⁰. Je klarer der Gesprächsgang strukturiert ist, je stimmiger sich die Elemente Begegnung, Bewusstmachung, Irritation und Vermittlung einander ergänzen, umso offenkundiger sind die Zumutungen, die sich aus ihm ergeben.

Im philosophischen Gespräch kulminieren diese Zumutungen in dem Anspruch und Vermögen des Ratsuchenden, seine Entscheidungen nicht mehr ängstlich dem Gang der Dinge zu überlassen oder scheinbaren Zwängen anzupassen, sondern sie aus eigener

⁷⁸ Vgl. Ziemer: Seelsorgelehre, a. a. O., 119.

⁷⁹ A. a. O., 120.

⁸⁰ Schmid, a. a. O., 61.

Einsicht zu treffen und in Übereinstimmung mit dem eigenen Denken und Wollen zu handeln.⁸¹ In der Seelsorge erhält diese Zumutungsdimension spezifische Akzente: Sie zielt letztlich auf die Zumutung der mit *Buße* verbundenen *Umkehr*, auf die Zumutung der *μετάνοια*, auf die Zumutung, angesichts der Güte Gottes umzudenken, neu zu verstehen, sich als anderer wahrzunehmen als der, für den man sich gehalten hat.

Aus dieser Zu-Mutung leiten sich dann noch weitere ab, die wiederum mit dem spezifisch christlichen Rahmen von Seelsorge zu tun haben: Die Ermutigung zu radikaler Liebe, die »auch Feinde und Verfolger einschließt und auf die Durchsetzung des eigenen Rechts verzichtet«, die Zumutung, sein »Leben in der unerschütterlichen Gewissheit« zu führen, »an Gottes Herrschaft teilzuhaben und darum von aller Angst um die Zukunft befreit zu sein«⁸², kurz, die Zumutung, in der Nachfolge zu leben. Auch die Gewissensfrage kann sich in diesem Sinne zu-mutend stellen, geht es doch in der Seelsorge auch um die Freiheit, nach dem eigenen, neuen, »guten« Gewissen zu leben, in Übereinstimmung mit einem revidierten Gewissen zu handeln, ja überhaupt um die Zumutung eines eigenen, lebendigen Gewissens, das zu Korrekturen im eigenen Leben und Handeln führt. Treffend resümiert Ulrich Körtner: »Seelsorge will Menschen zu neuer Lebens- und Glaubensgewissheit verhelfen, nicht damit sie einfach *weiter*, sondern damit sie *anders* leben. Die paränetische Funktion von Seelsorge schließt unter Umständen die Hilfe zu einer anstehenden Korrektur der Lebensführung ein.«⁸³ Keine Form von Lebensberatung kommt ohne die Zumutungsdimension aus. Zum Proprium seelsorgerischer Beratung gehört sie dadurch, dass das dem Einzelnen Zugemutete nur im Glauben, also

im Blick auf das Handeln Gottes im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu, zugemutet werden kann.

Wir gingen von der Frage aus, ob man Seelsorge nicht in stärkerem Maße als das bisher geschehen ist, in ihrer Funktion für die Kunst zu leben erörtern muss. Wenn man diese Aufgabe anerkennt, wird man auch das Spektrum dafür erweitern müssen, wie Einzelne (Ratsuchende) überhaupt als Faktor seelsorgerlicher Beratung in den Blick kommen. Die hier verhandelten Aspekte seelsorgerischer Beratung lassen m. E. den Schluss zu, dass Seelsorge u. a. mit der Rezeption eines Kunstwerks zu tun hat: Der Seelsorge nachfragende Einzelne hat – wie jeder Künstler – auch ein Interesse an der *Rezeption* seines Werkes. Vielleicht ist er gespannt darauf, wie es ankommt, ist sich gar sicher, dass es auf Bewunderung trifft. Vielleicht hat er keine gute Meinung von seinem Werk und rechnet mit Kritik.⁸⁴ Man könnte die verschiedenen Charaktere und Grundhaltungen recht gut im Hinblick auf ihre Haltung zu diesem ihren eigenen Werk vertiefen. Wie auch immer – die An- bzw. Aufnahme des Ratsuchenden durch den Seelsorger hat, über die oben angesprochene »Annahme« hinaus, als Rezeptionsgeschehen einen besonderen Akzent. Der Ratsuchende wird unausweichlich mit einer Reaktion auf seinen Versuch, sein Leben zu gestalten, konfrontiert. Um diese Zumutung besonderer Art sollte man wissen und – vor allem bei der Gestaltung der Begegnungs- und Bewusstmachungsphase – die entsprechenden Kunstregeln berücksichtigen. Andernfalls kann es geschehen, dass der Ratsuchende um die Möglichkeit gebracht wird, auf die Befragung seines Werkes zu antworten, was ihn wiederum der Chance berauben würde, sich zu ändern.

⁸¹ Dass der Ratsuchende diese Fähigkeit »mit fremder Hilfe«, also im Zuge der philosophischen Beratung erworben hat, ist Ausdruck einer der sokratischen Methode immanenten Paradoxie: Ein Mensch wird durch äußeren, im Dialog gewonnenen Einfluss dazu befähigt, sich nicht mehr allein durch äußere Einflüsse bestimmen zu lassen. Vgl. dazu Nelson, a. a. O., 23.

⁸² Joachim Wiebering sieht hierin Merkmale des »spezifisch Christlichen« (Wiebering, a. a. O., 145).

⁸³ Körtner, Ulrich: Seelsorge und Ethik. Zur ethischen Dimension seelsorgerlichen Handelns, in: Schneider Harpprecht, Christoph (Hg.): Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 87–104, 100.

⁸⁴ »Das Kunstwerk des Lebens existiert nicht unabhängig von den Augen der anderen ... Es kann selbst den Tod seines Urhebers überdauern in den Augen der anderen. Die Geschichte seiner Rezeption wird zum Bestandteil des Werkes und ist, wie das Werk selbst, nicht abschließbar; die Weiterarbeit am Werk besteht darin, daß es ... beurteilt wird, und daß es, da es kein hermetisch in sich verschlossener Raum ist, darauf antwortet und von dieser Antwort wiederum selbst verändert wird« (Schmid, a. a. O., 79).