Aneignung der Freiheit

Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge[1]

Wilfried Engemann

Zusammenfassung: Der vorliegende Beitrag führt einen Dialog zwischen Seelsorge und Praktischer Philosophie und knüpft damit an die Anfänge der Pastoralpsychologie bei Oskar Pfister an. Dabei werden die Hintergründe für die weithin fehlende Integration praktisch-philosophischer Impulse in die Seelsorge diskutiert. Der Aufsatz erörtert, was es heißt, Lebenskunst ins Blickfeld der Seelsorge zu rücken und an Basiskompetenzen zu arbeiten, derer es bedarf, um leben zu können, d. h. unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen. In diesem Zusammenhang spielt die Aneignung eines eigenen Willens eine wichtige Rolle, die angesichts spezifischer sozialpsychologischer Veränderungen in der Gesellschaft eine besondere Herausforderung darstellt.

Abstract: The following article focusses on the dialogue between pastoral care and practical philosophy referring to the tradition of the early pastoral psychology by Oskar Pfister. The author discusses backgrounds of the lacking integration of the practical-philosophical impetus into pastoral care. An outline will be given of the consequences of a renewed focuslook on the art of living in pastoral care. It will be asked for basic competences to live a not-determined life on conditions at hand. In this context, the acquirement of an own will playes a substantial role. In the face of specific social-psychological changes in society this will be a special challenge

1 Basiskompetenzen der Lebenskunst

Es ist schon erstaunlich, dass sich die Theorie und Praxis der Seelsorge, die grundsätzlich auf *Beratung um des Lebens willen* ausgerichtet ist, im Laufe ihrer Geschichte zwar mit der Psychologie, mit der Soziologie und neuerdings auch mit den Kulturwissenschaften verschwistert, aber den Dialog mit der Philosophie weitgehend gescheut hat. Dabei ist doch die Philosophie neben der Theologie diejenige Disziplin, die sich wie keine andere die fundamentale Frage nach einer dem Menschen angemessenen Lebensweise zu eigen gemacht hat. Der Philosophie verdanken wir die Idee der kunstvollen Unterredung in Lebensfragen. Praktische Philosophen sehen es als ihre Aufgabe an, Menschen darin zu unterstützen, leben zu können.

Wenn sich Seelsorgerinnen und Seelsorger dazu entschließen, Lebenskunst zum Thema einer Tagung zu machen, ist dies ein geeigneter Anlass, den vor ca. 100 Jahren abgerissenen Dialog zwischen (Praktischer) Theologie und (Praktischer) Philosophie – zwischen Seelsorge in christlichem und philosophischem Kontext – wieder aufzunehmen. Anknüpfungspunkte für diesen Dialog gibt es mehr als genug. Zu ihnen gehört die in der jüdisch-christlichen wie in der philosophischen Tradition gleichermaßen beheimatete Kultur der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst. Γνώθι σεαυτόν – Erkenne dich selbst! –, lautet der Wahlspruch der sokratischen Philosophie. Μετανοεῖτε – Denkt radikal um, besinnt euch, macht von eurem μετα-νοῦς, von eurem Meta-Verstand Gebrauch! –, so klingt es im Umkehrruf des Christentums der Spätantike. Überdies gibt es eine Fülle philosophisch-theologischer Parallelen im Bemühen um die Lebenskunst, auf die ich hier nicht im Detail eingehen kann.[2]

Dabei wäre auch an Jesus aus Nazareth zu erinnern, der mit seinem Evangelium nicht nur etwas zum Glauben, sondern auch etwas zum Verstehen bietet, das dem Leben dienen soll, eine Lebens-Kunde. Und wie es sich für eine ordentliche „Kunde" gehört, wird sie in philosophischer Manier *gelehrt*, u. a. im Gespräch. Jesus macht das Lehren zu seiner Hauptbeschäftigung.[3] Sein Motto lautet: „Ich lebe – und ihr sollt auch leben" (Joh 14, 19). Was das heißt und wie das geht, versteht sich nicht von selbst. Um das zu können, muss man ein paar Dinge wissen: „Niemand lebt davon, dass er viele Güter hat" (Lk 12, 15). „Selig sind, die sich ihr Leben nicht vom Zeitgeist diktieren lassen – das Himmelreich gehört ihnen" (Mt 5, 6). „Wer sein Leben für sich allein haben will, der wird's verlieren; wer zulässt, dass es sich verbraucht, der wird's gewinnen" (Joh 12, 25). „Wer in seinem Leben zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit trachtet, wird mit dem Übrigen gut zu Rande kommen" (Mt 6, 33).

Es gibt einen Durchbruch ins eigene Leben, der nicht unmittelbar auf Erlösung oder Heilung zurückzuführen ist, sondern auf die Vermittlung einer Lebenskunde, die darauf zielt, Spielräume wahrzunehmen, von denen man gar nicht wusste, dass man sie hat. Menschen fangen an, sich und ihre Existenz neu zu verstehen und aus jenem Meta-Verstand[4] heraus zu leben, für den die Seligpreisungen und andere Lebensweisheiten nicht das Ende der Vernunft, sondern Paradoxien gelingenden Lebens sind. Sofern solches Lehren auch in

[1] Vortrag auf der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie, gehalten am 28. April 2005 am Burkhardthaus Gelnhausen.

[2] Näheres dazu in: *Wilfried Engemann*, Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, ThLZ 129, 2004, 875–896, bes. 875–879. Über die dort genannten Beispiele hinaus wäre insbesondere auf die Analogie zwischen philosophischer und religiöser Lebenspraxis, z. B. zwischen Meditation und Gebet, zu verweisen.

[3] 54 mal wird im Neuen Testament erwähnt, dass Jesus lehrte (ἐδίδασκεν). Wenn in der Pastoraltheologie die Lehre Jesu in den Blick genommen wurde, wurde sie zumeist als Ausrichtung der Botschaft an die Seele (!) dargestellt. So z. B. bei *Eduard Thurneysen*, Seelsorge und Psychotherapie, in: *Volker Läpple/Joachim Scharfenberg* (Hg.), Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977, 137–158, 151. Angesichts der Tatsache, dass die Botschaft Jesu auf radikales Umdenken (μετάνοια) zielt und dem Menschen sich neu zu verstehen gibt, ist dies eine deutliche funktionale Verkürzung.

[4] Von hier aus ließe sich eine existentiale Hermeneutik zum Verständnis des „Heiligen Geistes" entfalten.

Wege zum Menschen, 58. Jg., 28–48, ISSN 0043–2040
© Vandenhoeck & Ruprecht 2006

der Seelsorge seinen Ort hat, könnte man von einer *Lehrdimension* oder philosophischen Dimension der Seelsorge sprechen.

Der Bezug auf die Lehrdimension der christlichen Religion ist in diesem Kontext kein Symptom für einen neuerlichen neokerygmatischen Schwächeanfall der Seelsorge, sondern trägt der Tatsache Rechnung, dass Ungeübtheit in Fragen der Selbsterkenntnis, Ratlosigkeit angesichts widerstreitender Wünsche oder unsinnige Vorstellungen von einem erfüllten Leben keine Krankheiten sind.[5] Ungekonnte Lebensführung bedarf nicht der Heilung oder Linderung, auch nicht einfach der Vergebung, sondern einer das Leben betrachtenden Unterredung mit dem Ziel, es *führen* zu können. Dazu gehört es, die Selbsterkenntnis und damit die Urteils- und Entscheidungsfähigkeit eines Menschen zu stärken, ihm zu helfen, seine Wünsche zu bewerten und sich einen Willen anzueignen, um leben zu können.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich vielfältige Möglichkeiten, die Theorie und Praxis der Seelsorge im Dialog mit der Praktischen Philosophie weiterzuentwickeln. Angefangen bei der erwähnten Kultur der kritischen Selbstwahrnehmung über gemeinsame Grundelemente sokratisch-philosophischer und seelsorglicher Gespräche bis hin zu der einzigartigen, fast singulären Gesprächskultur der Gemeinde als privilegiertem Lernort für die *ars vivendi et moriendi*, um nur einige Möglichkeiten zu nennen.

Eine Möglichkeit, diesen Dialog wieder zum Leben zu erwecken, besteht darin, die Frage nach der Bedeutung des Willens für das Leben eines Menschen zu stellen. Mit dieser Frage rückt ein Thema in den Blick, das in der Philosophie viel diskutiert, vom Protestantismus verworfen und vergessen wurde und in der Seelsorge aus dem Blick geraten ist. Für *Oskar Pfister*, den Begründer der Pastoralpsychologie, war die Beschäftigung mit dieser Frage so wichtig, dass er ihr ein eigenes Buch widmete.[6] Darin erläutert er, was es heißt, wenn ein Mensch unter Berücksichtigung seiner äußeren Lebensumstände[7] und seiner inneren, persönlichkeitsspezifischen Konditionen[8] darum bemüht ist, sich mit seinen Gefühlen und Wünschen auseinanderzusetzen[9] und darin zu üben, etwas zu wollen. Dabei entwickelt er die Idee eines „organischen Determinismus", wonach ein Wille – um *mein* Wille zu sein – mit dem Rest meiner Person verbunden und auf die Umstände bezogen sein muss, in denen ich lebe.[10]

[5] Vorüberlegungen dazu in: *Wilfried Engemann*, Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart, in: *Michael Böhme u. a.* (Hg.), Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge, FS für Jürgen Ziemer, Leipzig 2002, 95–125.

[6] *Oskar Pfister*, Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung, Zürich 1904. In diesem Buch legt er eine Theorie der Willensfreiheit vor, die die falsche Alternative zwischen naturalistischem Determinismus und radikalem Indeterminismus überwindet. *Pfister* erörtert die Prinzipien des naturalistischen Determinismus auch anhand physiologischer Forschungsergebnisse. Seine subtile, unpolemische Kritik hat angesichts der neo-deterministischen, philosophisch ummantelten Thesen aus dem Bereich der Hirnforschung nichts an Aktualität verloren (ebd., 130).

[7] Ebd., 29–115.

[8] Vgl. ebd., 2 f. 8. 10. 27 f. 135, sowie insgesamt 115–223.

[9] Ebd., bes. 119–122. 130.

Warum sollten wir uns in der Seelsorge mit solchen Fragen beschäftigen? Ein Grund dafür wäre, dass die Frage nach dem Willen eines Menschen im Kern die Frage nach seiner Identität berührt. „Der Wille" – so *Pfister* – „ist meine im Wollen sich betätigende Persönlichkeit."[11] Wenn wir etwas ganz aus unserem Willen heraus tun, wenn es, wie wir zu sagen pflegen, „ganz nach uns geht", wenn wir für unser Verhalten aus freien Stücken Gründe geltend machen, die ausschlaggebend sind für unser Wollen, dann sind wir zugleich in besonderem Maße bei uns selbst – und können uns in unserem Wollen wiedererkennen. Ein Mensch weiß Wesentliches über sich selbst, wenn er weiß, was er will und welche Gründe er für diesen Willen hat. Auf diese Weise kann er zugleich Rechenschaft über sein Tun und Lassen ablegen. Es sei denn, wir müssen einem Menschen aus ganz bestimmten Gründen, etwa, weil er den Verstand verloren hat, seine Berechenbarkeit absprechen, also seine Fähigkeit, etwas aus Gründen zu wollen und aus Einsicht zu handeln.

Ein anderer Grund für die Beschäftigung mit dem Willen in der Seelsorge ist seine Bedeutung für die Frage nach der Freiheit. „Persönliche Freiheit" und „Willensfreiheit", so auch das Resümee *Pfisters*,[12] gehören zusammen, sofern wir Freiheit nicht nur als Freiheit *von* etwas, sondern auch als Freiheit *zu* etwas verstehen, gespeist von der Erfahrung, dass wir Urheber unseres Handelns sind und unsere Zukunft als offen erleben.[13] Wenn wir als Subjekt in Erscheinung treten, lassen wir uns in unserem Handeln von unserem Willen bestimmen; und wir sind unglücklich, verzweifelt, verzagt – und erfahren uns als unfrei –, wenn uns das nicht glückt. Je besser es uns gelingt, umso mehr gewinnen wir Anteil an unserer Gegenwart, umso mehr haben wir den Eindruck, *unser* Leben zu leben, umso mehr Leidenschaft kommt in unser Leben, umso freiere Menschen sind wir. – Je besser „es" uns gelingt? Was ist dieses „es", das es zu können gilt?

Wir könnten es *Basiskompetenzen der Lebenskunst* nennen und damit folgende Fähigkeiten in den Blick nehmen: Das Sondieren von Wünschen, das Wahrnehmen von Spielräumen und ihrer Grenzen, das Bilden von Entscheidungen, die Parteinahme für einen Wunsch, der auf diese Weise die Qualität eines Willens erhält, das Abwägen von Möglichkeiten, einem Willen Gestalt zu

[10] Vgl. ebd., 138. 141. Was *Pfister* als „organischen Determinismus" bezeichnet, weist viele Ähnlichkeiten zu dem von *Peter Bieri* etwa 100 Jahre später entfalteten Konzept der „bedingten Freiheit" auf. Vgl. *Peter Bieri*, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München/Wien 2001, 27–151.

[11] *Pfister*, Willensfreiheit, 136.

[12] Vgl. ebd., 12. 29.

[13] Weil der Gebrauch des eigenen Willens „Selbsttäterschaft" impliziert, ist es für *Pfister* auch aus ethischen Gründen wichtig, die organische „Kausalität des Willens", d. h. den Zusammenhang mit der ganzen Person, zu festigen. Vgl. ebd., 147.

geben, das Ergreifen der Initiative, das Heraustreten aus dem Prozess des Überlegens in den des Handelns.

Solche Basiskompetenzen setzen einiges voraus, was durch die Inanspruchnahme von Seelsorge und Beratung praktiziert, erworben und gefestigt werden kann: Ausreichendes Wissen über sich selbst, Selbstwahrnehmung und Selbsterkenntnis, aber auch schöpferische Phantasie, die man braucht, um die Entwicklung von Vorstellungen über die eigene Zukunft im gemeinsamen Gespräch entfalten zu können, und – last but not least – die Aneignung eines eigenen Willens. Darunter versteht der Berliner Philosoph *Peter Bieri* die „Gesamtheit der Dinge, die man unternehmen kann," um aus einem Willen zu leben, den man nicht als fremd empfindet, sondern aus einem Willen, den man haben möchte, mit dem man sich identifizieren kann.[14]

Es ist kein Geheimnis, dass man damit Probleme haben kann. Sie manifestieren sich in dem Eindruck, unter Zwängen zu handeln, in Erwartungslosigkeit gegenüber der eigenen Zukunft – oder darin, dass Menschen ihr Verhalten als fremd erleben: „Das wollte ich nicht." „Ich hatte keine Wahl." „Ich tat es gegen meinen Willen." Mit solchen Sätzen drücken wir aus, dass unser Tun und Lassen nicht mit unserem Selbst zusammenstimmt. – Hat das mit Schwierigkeiten hinsichtlich jener Basiskompetenzen der Lebenskunst zu tun? Die Antwort auf diese Frage setzt voraus, den Begriff der Lebenskunst etwas genauer zu fassen.

2 *Neugier auf das Selbst. Die schöne Kunst zu leben*

Meine Arbeitshypothese lautet: *Lebenskunst ist die Kunst, unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen, indem ich in Auseinandersetzung mit meinen Möglichkeiten und Grenzen einerseits und meinen Wünschen andererseits einen Spielraum erkenne und auf der Basis eigener Urteile freie Entscheidungen treffe, die meinen Willen widerspiegeln und mich in meinem Verhalten bestimmen. Die Ausübung dieser Kunst ist mit einem intensiven Erleben der Gegenwart verbunden und ermöglicht ein Leben aus Leidenschaft.*[15]

Schauen wir uns die Elemente dieser Definition etwas genauer an:

1. Die vorgegebenen Bedingungen: Lebenskunst hat damit zu tun, in Kenntnis meiner Grenzen zu leben. Was je in meinem Leben je durch mich geschehen kann, wird begrenzt durch die Dinge, wie sie sind: Angefangen bei den Gelegenheiten der Welt, über meinen sozialen Kontext, die familiäre Situation, in der ich aufwachse, über meine finanziellen Mittel bis hin zu meinen individuellen Konditionen, etwa dem Profil meiner Talente. Diese Gegebenheiten bringen eine gewisse Bestimmtheit in meinem Tun; was ich in und mit meinem Leben wollen kann, will ich in Bezug auf bestehende Verhältnisse, nicht ‚einfach so'. Wie ich mich verhalte, steht in notwendiger Relation zu dem, was ist. Es wäre Unsinn, etwas unabhängig von Rahmenbedingungen zu wollen. Allerdings kann ich mich im Blick auf diese Konditionen irren und gewissermaßen ‚unter falschen Voraussetzungen' leben.[16] Aber Rahmenbedingungen sind keine Determinanten. Dies führt uns zum zweiten Element der Definition:

2. Das nicht vorgegebene Leben: Es wäre nicht möglich, anhand von Angaben über den Familienstand, die Besitzverhältnisse und die Begabungen eines Menschen vorauszusagen, welchen Weg seine Biographie im kommenden Jahr nehmen muss und welche Entscheidungen er in dieser oder jener Situation treffen wird. Hier zeigt sich unser „Spiel", der Freiraum, den zu beleben ein Können erfordert: Wir können nicht umhin, uns unter den je gegebenen Umständen *selbst zu verhalten* und dabei als eigensinnige Individuen in Erscheinung zu treten, die in ihrem Leben die Regie haben. Niemand wird im wirklichen Leben an unserer Stelle je „Ich" sagen und uns von unserer faktischen Autonomie suspendieren können. Das ist schon manchmal strapaziös. „Wie schön wäre es" – sagt *Martin Walser* –, „wenn man sich allem anpassen könnte. Auf nichts Eigenem bestehen. Nichts Bestimmtes sein. Das wäre Harmonie. [...] Ichlosigkeit. [...] Aber nein, dauernd muß man tun, als wäre man der und der."[17] Eben. Und wir setzen noch eins drauf: Indem wir im Laufe eines Lebens diese und jene Entscheidung treffen und so und so handeln, *tun* wir nicht nur so, als *wären* wir der und der; wir *werden* der und der.

3. Die Auseinandersetzung mit den Wünschen: Wer wir sind, können wir ein Stück weit auch dadurch zum Ausdruck bringen, dass wir von unseren Wünschen erzählen: Von *substantiellen* Wünschen – sie betreffen Familie, Partnerschaft, Beruf, Politik – und von *instrumentellen* Wünschen, die etwas über die von uns favorisierten Mittel und Wege verraten, mit denen wir unsere Ziele verfolgen. Dann sind da noch jene Wünsche, die uns begleiten wie die Sterne am Himmel, Wünsche, die wir im ganzen Leben nicht abhaken wollen, deren Anwesenheit wir – im Gegenteil – sofort vermissen würden, gingen sie in Erfüllung. Diese ganz unterschiedlichen Wünsche gilt es zu gewichten und zu bewerten, inwieweit wir ihnen in unserem Leben Raum geben wollen. Diese Auseinandersetzung ist auch deshalb so wichtig, weil wir nur das wirklich wollen können, was wir auch für wünschenswert halten.

> „Gewolltes ist Gewünschtes, und was sich zu wollen lohnt, ist wünschenswert. [...] Dass ein Wunsch das Verhalten im Sinne eines Willens zu lenken beginnt, bedeutet, dass ein gedanklicher Prozess in Gang kommt, der sich mit der Wahl der Mittel beschäftigt."[18] Zu den bemerkenswertesten Analogien zwischen dem Ansatz von *O. Pfister* und *P. Bieri* gehört die Betonung der Kontinuität zwischen dem Willen und

[14] *Bieri*, Handwerk, 383 f.

[15] Vgl. zum Folgenden die „Idee einer Handlung" nach *Bieri*, ebd., 31–36.

[16] Unser Verhalten bzw. unser Leben widerspiegelt bekanntlich nicht die objektiven Rahmenbedingungen, sondern wir verhalten uns so, wie die Dinge *unserer Ansicht nach* liegen.

[17] *André Ficus/Martin Walser*, Heimatlob. Ein Bodensee-Buch, Friedrichshafen 1982, 13.

[18] *Bieri*, Handwerk, 37.

einer Art tragendem Grundimpuls, den der Wille verstärken oder zurückdrängen kann. Für *Bieri* ist der *Wunsch* die Vorform des Willens. *Pfister* bezeichnet das *Gefühl* als „nichts anderes als ein Anfangsstadium der Willensentwicklung"[19].

4. *Die Basis eigener Urteile:* Weil es in den verschiedenen Situationen des Lebens immer mehrere Möglichkeiten gibt, sich zu verhalten, versuchen wir, uns ein Urteil über diese Situation zu bilden, indem wir nach Gründen suchen, die unseren Willen binden. Dabei machen wir nicht nur von unserem analytischen Denkvermögen Gebrauch. Wir können auch dank unserer Einbildungskraft Situationen antizipieren und so noch besser beurteilen, ob diese oder jene Situation zu dem Menschen ‚passt', der wir geworden sind. Im Gebrauch des kühlen Verstandes einerseits und der blühenden Phantasie andererseits nehmen wir einen gewissen Abstand zu uns ein. Wenn uns das gelingt, haben wir etwas ‚gekonnt'. Nun kommt es darauf an, dass wir in diesem Abstand nicht verharren, den bewusst hergestellten Schwebezustand unseres Willens aufheben und zu einer Entscheidung kommen.

5. *Freie Entscheidungen treffen, die meinen Willen widerspiegeln:* Dass wir in der Lage sind, unseren Willen an Gründe zu binden, ist Ausdruck unserer Freiheit. Ein grundloser, unbedingter Wille wäre ein zufälliger, getriebener oder zwanghafter Wille, jedenfalls kein angeeigneter Wille, nicht mein Wille, weder Instrument meiner Freiheit noch Erkennungsmerkmal meiner Person. Jemand, der unsere innere Entwicklung nicht mitbekommen hat, dem die Veränderungen in unserer Urteilsbildung entgangen sind, jemand, der die Innenansicht unseres Verhaltens nicht kennt, sagt uns vielleicht eines Tages: „Ich erkenn' dich ja nicht wieder!" Das hängt damit zusammen, dass wir, indem wir diese oder jene Entscheidung für unser Leben treffen, etwas *mit uns* machen. *Nach* einer schwierigen Entscheidung sind wir jemand anders als *davor.* Wer wir werden, hat also auch mit den Entscheidungen zu tun, die wir im Laufe eines Lebens treffen. Freilich – einen eigenen Willen zu entwickeln ist mehr, als sagen zu können, welche Wünsche uns besiedeln oder was man dem Weihnachtsmann schreiben würde, wenn man einmal richtig viel Zeit hätte. Etwas zu wollen heißt, sich einer Option für das eigene Leben nun auch zuzuwenden, ihm Gestalt zu geben. Zur Lebenskunst gehört also

6. *Die Kongruenz von Wollen und Handeln:* Nachdem wir uns darüber klar geworden sind, was wir wollen, kommt es darauf an, dass wir nun auch tun, was unserer Einsicht entspricht. In dem Maße, in dem uns das gelingt, werden wir unser Verhalten als frei und sinnvoll zugleich erleben. Dabei können wir durchaus Geschichten mit Brüchen und Wenden durchleben, eine Geschichte mit falschen Entscheidungen, mit Selbstüber- und -unterschätzungen, aber eine, in deren Verlauf wir das Gefühl haben, Autor unseres Handelns zu sein, in unserer eigenen Zeit und mit einer offenen Zukunftsperspektive zu leben.

[19] *Pfister*, Willensfreiheit, 123.

7. *Leidenschaft und Gegenwart:* Weil der Fortgang unserer individuellen Personen-Geschichte offen ist, können wir im Voraus nie abschließend wissen, was wir schließlich wollen und tun werden – bis es soweit ist.[20] Doch dies erhält uns die Neugier auf unser Leben, die Neugier auf uns selbst, den Kontakt zu unserer jeweiligen Gegenwart. „Nichts schafft so intensive Gegenwart wie eine Leidenschaft."[21] In je stärkerem Maße, wie es uns gelingt, zu wollen und zu tun, was je und je unserer Einsicht entspricht, umso leidenschaftlicher werden wir leben, um so mehr wird das Leben, das wir führen, zu einem Leben, in dem wir uns wiedererkennen.

Ist Lebenskunst, so gesehen, nicht die schönste Kunst unter den schönen Künsten und heimliche Königin unter den *artes liberales*,[22] nicht nur *Ausdruck* der Freiheit eines Menschen, sondern *Handwerk* der Freiheit, ausgeübt aus Neugier auf die Person, die ich werde, indem ich lebe? Wie sollte man für diese Kunst keine Leidenschaft entwickeln? Was in aller Welt könnte uns daran hindern, uns in diesem Metier zu tummeln, was dazu bringen, unser Leben quasi ohne Eigenbeteiligung zu leben, es vor uns herzuschieben und fortwährend Dinge zu tun, die wir „eigentlich" nicht wollen? Dass wir hierauf nicht freimütig mit „Natürlich Nichts!" antworten können, hängt mit widersprüchlichen Erfahrungen zusammen, in denen wir mit Trauer oder Resignation, manchmal mit Wut oder Selbsthass feststellen, dass unser Verhalten nicht unserer Überzeugung entspricht. Ob wir das nun als Attacke gegen unser Personsein empfinden oder nicht – wir erleben uns dann als unfrei, fühlen uns getrieben oder gezwungen oder übergangen. Wir haben dann den Eindruck, nicht *unser Leben* zu leben und uns in einer „geborgten Gegenwart"[23] zu befinden.

Sofern „Lebenskunst" Ausdruck angeeigneter Freiheit ist, die Kunst, nicht nur am Leben zu *sein*, sondern in relativer Autonomie auch ein Leben zu *führen*, müsste *der Wille als Kategorie personaler Identität* stärker in die Theorie und Praxis der Seelsorge integriert werden. Seelsorger werden zu Anwälten der Freiheit eines Menschen, indem sie ihm dabei helfen, sich einen Willen anzueignen. Sie tragen auf diese Weise dazu bei, die Entfremdung eines Menschen dem eigenen Leben gegenüber aufzuheben.

Dass jene Fähigkeit, sich einen Willen anzueignen, im Kontext von Seelsorge kaum eine Rolle spielt, hat vielerlei Ursachen. Einige davon möchte ich im fol-

[20] Noch im *Vollzug* einer Handlung können wir erkennen, dass eine uns leitende Entscheidung nicht zu der Person passt, die wir geworden sind, woraufhin wir unsere Möglichkeiten anders beurteilen und infolgedessen etwas anderes wollen können. Vgl. ein entsprechendes Beispiel bei *Bieri*, Handwerk, 77 f.

[21] Ebd., 126.

[22] Der Einfluss des Christentums auf die hellenistische Wissenschaftskultur führte dazu, dass man unter *artes liberales* nicht mehr nur einen Fächerkanon bezeichnete, mit denen sich der freie Bürger beschäftigen konnte, sondern man stellte mehr und mehr *die befreiende Wirkung* des Studiums der artes liberales auf die Seele des Menschen in den Mittelpunkt. Vgl. HWRh, I, 1080 sowie *Augustin*, De doctrina christiana, II 60.

[23] Vgl. *Bieri*, Handwerk, 127–151.

genden benennen und mit einer Bedarfsanalyse für die Willensarbeit[24] in der Seelsorge verbinden.

3 Das befreite, aber erschöpfte Selbst. Der bipolare Diskurs der Seelsorge im 20. Jahrhundert und die psychosozialen Herausforderungen der Gegenwart

In gewisser Weise hängt die offenkundige Distanz gegenüber einer Beschäftigung mit dem (freien) Willen in der Seelsorge mit dem lutherischen Dogma vom unfreien Willen[25] zusammen, genauer gesagt, mit der verhängnisvollen Rezeption dieser verführerisch-missverständlichen Idee. So interessant es wäre, an dieser Stelle deren Schwachpunkte zu diskutieren, hat das angesprochene Problem doch tiefere Wurzeln, die bis in die Schöpfungslehre, die Soteriologie und in die Lehre vom Menschen hineinreichen: Die protestantische Anthropologie z. B. interessiert sich für den Menschen v. a. als Menschen in der Krise, wobei das an seiner Autonomie angeblich zu Tode erkrankte Individuum ein besonders fesselnder Fall zu sein scheint.[26] Über eine gesunde Persönlichkeit, die sich – der Sünde, dem Tod und der Krankheit entronnen – nur noch dem Leben zuzuwenden braucht, gibt es nichts zu sagen.[27] Geheilt, gerettet und befreit ist der Mensch kein ergiebiges Thema mehr. Es fehlt an Perspektiven für eine über die Bewältigung von Krisen hinausreichende Lebenskunst.

Auch wenn sich die hierzulande geübte Praxis der Seelsorge nicht auf die unsinnigen Alternativen von Heil oder Heilung reduzieren lässt, waren „Therapie und Verkündigung" zweifellos zwei entscheidende Brennpunkte, an denen Generationen von Seelsorgerinnen und Seelsorgern präsent waren. In dieser Tradition war man auf der einen Seite darum bemüht, gemeinsam mit dem Klienten *Heilungsprozesse* in Gang zu bringen, Krisen zu bewältigen oder angesichts von Leid, Krankheit und Tod Trauerprozesse quasi-therapeutisch zu begleiten. Am anderen, *kerygmatischen* Pol der poimenischen Praxis wurde der

[24] Der Begriff der „Willensarbeit" ist kaum etabliert. Er taucht gelegentlich in der Kognitionspsychologie bzw. der Integrativen Therapie nach *Hilarion G. Petzold* auf. Seine Art der Therapie ist eine der wenigen, die sich – insbesondere auf Basis der Analyse von Bewusstseinslagen – überhaupt mit der Willensthematik befassen. Vgl. bes. *Hilarion G. Petzold* (Hg.), Wille und Wollen, Göttingen 2001.

[25] In diesem Zusammenhang ist auf Probleme zu verweisen, die u. a. mit der Rezeption der Lehre vom unfreien Willen zu tun haben. Vgl. *Engemann*, Lebenskunst und das Evangelium, 883–885.

[26] Insbesondere fehlt es an einem positiven Begriff der Autonomie, in dem die Selbstbestimmung des Menschen nicht nur nicht gegen den Willen Gottes ausgespielt, sondern in dem sie vorgesehen wird als Bestandteil der Freiheit, zu der er berufen ist.

[27] „Wiedergeburt" und „Neubeginn" sind dementsprechend zentrale Kategorien therapeutischer und seelsorglicher Pragmatik. Im übrigen tut man gewissermaßen so, als ob das befreite Selbst, gerade zur Welt gekommen und die ersten Schritte gelaufen, nun auch schon tanzen könnte, selber leben im Ensemble mit Menschen und Dingen, in ständig wandelnden Verhältnissen ein eigenes Leben führen. Doch diese Fähigkeit will angeeignet sein.

Mensch mit „Gesetz und Evangelium" in eine bestimmte Art der Auseinandersetzung mit sich selbst geführt. Wenn es gut ging, erkannte er dabei selbstverschuldete Eigenanteile am Ist-Zustand seines Lebens, konnte u. U. die Erfahrung von Vergebung machen und war danach vielleicht davon überzeugt, dass es so nicht weitergehen kann.

Lebenskunst jedoch wurde in dem bipolaren Diskurs der Seelsorge des 20. Jahrhunderts kaum eigens thematisiert.[28] Das heißt nicht, dass man nicht mit Erfolg zusammen mit den Klienten um ihre Freiheit gerungen und Wesentliches dafür getan hätte, dass sie ihr Leben wieder als erträglich erleben konnten. Im Gegenteil, das Befreiungsmotiv ist einer der wenigen reißfesten roten Fäden, die die verschiedenen Reflexionsperspektiven der Seelsorge bis heute zusammenhalten. Aber es fällt doch auf, dass es primär um Befreiung und Überwindung *von etwas* ging, um die Befreiung von Sünde oder um die Überwindung von Schuldgefühlen, um die Befreiung aus den Klauen des Über-Ichs und den damit verbundenen Neurosen. Dabei galt dem *Wieder*-leben-Können ein stärkeres Interesse als dem *Weiter-* oder *Überhaupt*-leben-Können. Aus therapeutischer Sicht reichte es, wenn der Patient gesund war; und aus kerygmatischer Sicht, wenn der Sünder erlöst war. Wenn jemand im Vollzug der Seelsorge gar beides erfahren hat, Heil und Heilung, wurde von „erfolgreicher Seelsorge" gesprochen. Mit Recht! Ich bin der therapeutischen Tradition der Seelsorge viel zu stark verbunden, als dass ich die hier angedeuteten Möglichkeiten seelsorglichen Agierens für ungeeignet hielte.[29] Doch was tun wir in der Seelsorge, wenn es nichts mehr zu therapieren gibt und wir obendrein einen gerechtfertigten Sünder vor uns haben, der auch noch glaubt, dass er gerechtfertigt ist?

Vor 100 Jahren war die Antwort auf diese Frage klar. Aber nicht, weil die Seelsorge zu jener Zeit besonders professionell gewesen wäre, sondern weil man ganz selbstverständlich auf eine dritte Dimension seelsorglichen Handelns setzte: Neben Heilung und Trost im Blick auf den *leidenden* Menschen, neben Ermahnung und Vergebung angesichts seiner *Sünde*, setzte man auf das Lehren „in Beziehung auf den *irrenden* Menschen", auf „didaktische Seelsorge", wie Christian Achelis sie nannte.[30] Dabei unterstellte er einerseits, dass

[28] Ausnahmen finden sich in jenen Ansätzen der Seelsorgetheorie, in denen – auch wenn dabei der Begriff der Lebenskunst keine tragende Rolle spielt – die Vermittlung von Lebenskompetenz über die Bewältigung einer Krise hinaus von vornherein im Blick ist. Ich denke hier besonders an die Impulse von *Albrecht Grözinger*, Geschichtenlos inmitten von Geschichten. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für die Seelsorge, WzM 48, 1996, 479–487, *Heribert Wahl*, Seelsorge in der Individualisierungsfalle. Pastorale Zumutungen in der Spätmoderne, TThZ 107, 1998, 262–282 und *Hermann Kochanek*, Die Erlebnisgesellschaft. Eine postmoderne Herausforderung für Seelsorge und Pastoral, in: *ders.* (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne, Nettetal 1996, 151–218.

[29] Auch was die kerygmatische Tradition angeht, gibt es eine Reihe seelsorglicher Elemente, die nichts Oktroyierendes haben und bei entsprechender theologischer Kompetenz zum Repertoire von Berufsseelsorgern gehören können.

[30] *E. Christian Achelis*, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Bd. III (Poimenik), Leipzig ^{3}1911, 132–157. *Achelis* greift dabei auf *Otto Baumgarten*, Beiträge zu einer psychologischen Seelsorge, MKP 6, 1906, 468–477, zurück.

„Unwissenheit" sich als heimliche „Macht der Trostlosigkeit" entpuppen könne, und dass andererseits „klare Erkenntnis" eine Wegbereiterin des Trostes sei. In Bezug auf die Umsetzung der didaktischen Dimension der Seelsorge dachte er freilich an belehrende Auskünfte des Pastors als Antwort auf „Unwissenheit" und „Zuvielwissenwollen"[31] der Seelsorgebedürftigen. Der didaktischen Seelsorge ging alsbald ein schlechter Ruf voraus.

Achelis schwebte vor, Ratsuchende bald mit Katechismusbelehrung, bald mit der eigenen *praxis pietatis*, bald mit dem eigenen Glaubenszeugnis auf die richtige Spur – und ihren Zweifel zur Ruhe zu bringen. Hier bahnt sich bereits die Vermischung der didaktischen Dimension der Seelsorge mit der parakletischen an, was die Preisgabe ihrer Lehrdimension begünstigt hat. In der Epoche der sogenannten Wort-Gottes-Theologie kommt es dazu, dass das Verständnis von Seelsorge als Lehrgespräch auf eine subtile Strategie der Unterrichtung im Wort Gottes reduziert und als persönliche Form der Verkündigung missverstanden wird. In den 50er Jahren erreicht diese Entwicklung ihren Höhepunkt: „Seelsorge ist Ausrichtung der Botschaft des Evangeliums an den einzelnen. [...] Seelen sollen gerettet werden, wenn Seelsorge geübt wird."[32] Das didaktische, auf logisches Denken und Erkenntnis, auf Verstehen und Umlernen setzende Interesse eines Lehrgesprächs im philosophischen Sinn ist hier nicht mehr im Blick. Die Zweipoligkeit der Seelsorge ist installiert. Sie dreht sich fortan um Leib und Seele.[33] Wo von ganzheitlicher Seelsorge die Rede ist, kommt nicht etwa das *Nachdenken*, das gemeinsame *Überlegen* oder die *Urteilsbildung* des Individuums in den Blick, sondern es geht um die Wahrnehmung komplexer Erfahrungsfelder, wobei die Wiederentdeckung des Menschen als eines lebendigen Körpers und eines sozialen Wesens eine wichtige Rolle spielt.

Angesichts der später erfolgenden kerygmatischen Reduktion der Lehrdimension der Seelsorge nimmt es nicht wunder, dass man sich im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts weitgehend von der Möglichkeit verabschiedet hat, sich Seelsorge auch als eine Art Lehrgespräch vorstellen zu können. Dies bedeutete, dass die aus der philosophischen und seelsorglichen Praxis gleichermaßen bekannten Elemente eines *im Effekt* – nicht in der Form[34] – beratenden Ge-

[31] Ebd., 132 f.

[32] *Thurneysen*, Seelsorge und Psychotherapie, 144 f.

[33] Seelsorge „erstreckt sich auf die Ganzheit der Existenz des Menschen", d. h. auf „Seele und Leib". Der Seelsorger „wird also fragen nach den seelischen, aber auch nach den ganz gewiss damit verbundenen körperlichen Ursachen der Verschlossenheit" eines Menschen (ebd., 148. 150). Das auf die Doppelperspektive von Leib und Psyche reduzierte Verständnis von „Ganzheitlichkeit" ist in den Publikationen der integrativ orientierten (Körpererfahrung und -arbeit einschließenden) Seelsorge besonders stark anzutreffen, wie etwa in den früheren Arbeiten von *Hilarion G. Petzold*, Integrative Gestalttherapie in der Ausbildung von Seelsorgern, in: *Joachim Scharfenberg* (Hg.), Freiheit und Methode, Freiburg i. Br. 1979, 113–136, 119.

[34] Examensgespräche zu Fragen der Seelsorge werden von Studierenden häufig mit einem engagierten Monolog eröffnet, in dem festgestellt wird, dass man keine Ratschläge erteilen und nicht belehren darf. Die Lehrdimension der Seelsorge ist weithin nur als Belehrung bekannt. Seelsorge, die im Dienst der Lebenskunst steht, wird jedoch immer auch „lehrreich" sein. Das heißt ja keineswegs, dass man Ratschläge erteilen muss, um im Gespräch dafür da zu sein, dass jemand „gut beraten" wieder von dannen zieht.

sprächs in den Dienst der Lebenskunst gestellt werden: die Begegnung unter Gleichen, die Bewusstmachung von Problemen, die Irritation bestehender Überzeugungen, die Erarbeitung bewahrender Einsichten, die Zumutung von Veränderungen.[35]

Was die Willensarbeit angeht, käme es in solch einem Lehrgespräch z. B. darauf an, dass jemand, der vom Chaos seiner Wünsche durchs Leben getrieben wird – von Wünschen, die teils aus Tausendundeiner Nacht, teils aus einem Über-Ich-kontrollierten Gewissen, teils aus dem „Willenskitsch"[36] einer Fernsehserie stammen, dazu befähigt wird, aus einem Willen heraus zu leben, von dem er sagen kann, warum er ihn hat. Dieser Mensch hätte etwas Wichtiges für sein Leben gelernt, ohne das dumpfe Gefühl zu haben, fremdes Wissen einfach auf sein Leben anwenden zu müssen.

Mir scheint, dass der Bedarf an Gesprächen dieser Art enorm gewachsen ist, wobei ich – bedingt durch den Beratungskontext an der Universität – zum einen die wachsende Orientierungslosigkeit Studierender vor Augen habe, andererseits die kultursoziologischen und sozialpsychologischen Gesellschaftsdiagnosen der letzten 15 Jahre. Sie machen in je spezifischer Weise deutlich, wie schwer es ein Mensch in der postmodernen Welt damit hat, sein Leben zu meistern:

Ulrich Beck erzählt von einer *Risikogesellschaft*, die den einzelnen vor die *Qual der Wahl* stellt und ihn das Risiko seines Lebens spüren lässt.[37] Unsicherheit und Überforderung in der Beurteilung von Risiken sind, so Beck, zu Grunderfahrung des täglichen Lebens geworden. Der Einzelne steht frei. Es steht ihm frei, zu tun und zu lassen, was er will. Lebenskunst erfordert vor diesem Hintergrund, mit Risiken leben zu können, auch mit dem Risiko weitreichender falscher Entscheidungen.

Eine ganz ähnliche Perspektive bietet die Theorie der *Erlebnisgesellschaft*,[38] die den einzelnen in Zeitnot bringt. Man könnte so *viele* Erlebnisse konsumieren, nur eben nicht gleichzeitig, und man hat ständig die ungute Ahnung, vielleicht doch „auf der falschen Party zu sein" und die „kostbare Zeit mit Uneigentlichem zu verplempern, während irgendwelche beneidenswerten anderen [...] den richtigen Riecher hatten".[39] Demnach hat derjenige in seinem Leben etwas gekonnt, der es geschafft hat, in möglichst kurzer Zeit viele Highlights zu konsumieren. Der Wert des Lebens wird quantitativ beschreibbar.

[35] Vgl. *Engemann*, Lebenskunst als Beratungsziel, 114–125.

[36] Vgl. *Bieri*, Handwerk, 426–428. Ein kitschiger Wille ist nach *Bieri* ein Wille, ohne „Innenweltgeschichte", ein Wille, „den man hat, weil man glaubt, ihn haben zu müssen" (ebd., 426).

[37] *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1986.

[38] *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft, Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. [5]1995. Ausführlicheres zur praktisch-theologischen Relevanz der Diagnose Erlebnisgesellschaft in: *Wilfried Engemann*, Praktische Theologie und gesellschaftliche Realität. Zur Bedeutung der ästhetischen Perspektive, in: *ders.*, Personen, Zeichen und das Evangelium (Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, APrTh 23), Leipzig 2003, 213–231, hier: 218–223.

[39] *Marianne Gronemeyer*, Das Leben als letzte Gelegenheit, in: *Michael Schlagheck* (Hg.), Leben unter Zeit-Druck. Über den Umgang mit der Zeit vor der Jahrtausendwende, Mühlheim 1998, 34–53, hier: 41–45.

Für unseren Kontext besonders brisant ist die 2004 in deutscher Sprache erschienene Studie *Alain Ehrenbergs*, die von der Beobachtung ausgeht, dass der Einzelne zu Beginn des 21. Jahrhunderts kaum mehr unter dem Druck steht, sich bestimmten Normen der Gesellschaft zu fügen. Das Dilemma, sich ihnen entweder anzupassen oder rebellieren zu müssen, ist ihm eher fremd. In der Schule, vom Freundeskreis, von der Gesellschaft, sogar vom Arbeitgeber wird gefordert, sich selbst einzubringen und phantasievoll die Initiative zu ergreifen, den Dienst nicht nach Vorschrift, sondern in Eigenverantwortung zu erbringen. Als tüchtig gilt, wer in selbstbestimmter Weise handelt und sich im Modus der Selbstreferenz zur Welt in Beziehung setzt. Zum Außenseiter wird man nicht durch ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an Individualität.

Vor diesem Hintergrund entwickelt *Ehrenberg* den Begriff vom „erschöpften Selbst".[40] Er zeichnet zunächst einen deutlichen Wandel in der Art psychischer Erkrankungen nach: Das 20. Jahrhundert war in starkem Maße von Neurosen gekennzeichnet, die dem Kampf zwischen gesellschaftlichen Zwängen und individuellen Wünschen geschuldet waren. Infolge tiefgreifender sozioökonomischer Veränderungen haben sich die Anforderungen an das Individuum jedoch verändert: Das auf permanenten Selbstbezug gestellte Individuum muss ständig auf Hochtouren arbeiten, um sich und anderen seine Autonomie zu dokumentieren, sein Selbstwertgefühl zu steigern und in seiner Selbstinszenierung perfekt zu sein.

Diese pausenlose Beschäftigung mit sich selbst überfordert, erschöpft und führt in die Depression – in die Krankheit der Freiheit. Das Individuum kann nicht mehr, es ist müde vom unentwegten Es-selbst-sein-Sollen.[41] Dabei hat man ihm weisgemacht, das wäre ganz leicht, das komme von selbst, wenn man nur erst tun und lassen könne, was man wolle. Wenn man nur erst gewisse Grenzen überwunden, jegliche Beeinflussung abgeschüttelt hätte. Das war ein Irrtum. Im Zuge der fortschreitenden Befreiung von sozialen, moralischen und religiösen Zwängen hat man dem Selbst jenen anscheinend lebenswichtigen Konflikt gestohlen, der in den seligen Zeiten *Sigmund Freuds* aus der Spannung zwischen Erwünschtem und Erlaubtem resultierte, einen Konflikt, an dem es sich gleichsam abarbeiten und zum Subjekt werden konnte. Jetzt aber dreht das Selbst gewissermaßen am Rad und verschafft sich Antidepressiva, um nicht völlig durchzudrehen.

Zu diesen sozialpsychologischen Diagnosen passt die sich rasch verbreitende Entlastungsbotschaft der Hirnforschung, wonach unser Tun und Lassen nicht Resultat reiflichen Überlegens und schon gar nicht Ausdruck eines freien Willens sei. Was wir tun, sei vielmehr der Steuerung unseres limbischen Systems anheim gestellt, das durch physikalisch-chemische Prozesse programmiert werde und als eigentliche Ursache unseres Wollens und Handelns gelten müsse. Unser Verhalten sei demnach determiniert.[42] Der vermeintliche Nachweis für diese physikalistische Begründung menschlichen Verhaltens wird freilich in einer Sprache erbracht und an Beispielen vorgeführt, die weder mit Freiheit noch mit Unfreiheit zu tun haben.[43]

Zu den damit verbundenen *Verfahrens- bzw. Argumentationsfehlern* gäbe es vieles zu sagen, was die These, wir seien in unserem Wollen determiniert, als Fehlschluss erklären würde. Im Rahmen dieses Beitrags nur so viel: Die Versuchsanordnung *Benjamin Libets* ist eine rein physikalische. Er stützt seine Ergebnisse auf eine Reihe von Experimenten, die auf reaktive Körperbewegungen zugeschnitten sind. *Libet* experimentiert mit künstlich erzeugten Reizen, die keinen situativen Kontext haben, auf völlig abstrakte Entscheidungen (wie das Ausstrecken eines Arms) hinauslaufen und mit den Bedingungen einer Handlung nichts zu tun haben.[44] Es ist wissenschaftlicher Stilbruch, im Anschluss an derartige Untersuchungen die Frage aufwerfen, ob wir einen freien Willen haben.[45] Denn zum Begriff des freien Willens gehört der Begriff einer Handlung, und zum Begriff einer Entscheidung gehört es, dass sie an Gründe gebunden ist. Das Abwägen von Gründen wiederum ist ein komplexer Prozess, zu dem es gehört, Alternativen in den Blick zu nehmen – und natürlich *auch*, eigene Gefühle angesichts dieser Alternativen wahrzunehmen usw. Die Argumentationsweise der Hirnforschung taugt nicht dazu, die Freiheit des Willens zu thematisieren bzw. sie deswegen anzuzweifeln, weil an dem komplexen Prozess der Willensbildung ein Gehirn beteiligt ist und Gehirne unbeabsichtigterweise nach physikalischen Naturgesetzen funktionieren. Für die Kategorie der Freiheit ist relevant, „was der Handelnde absichtlich tut, was ihm freisteht und für dessen Ausführung er angemessene Gründe hat."[46]

---

[40] *Alain Ehrenberg*, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004.

[41] Dies kommt im französische Originaltitel des Buches (*La Fatigue d'être soi*) treffender zum Ausdruck als im Titel der deutschen Ausgabe.

[42] Selbst Hitler habe nur, weil er „psychisch (sic!) schwer krank war, [...] so gehandelt, wie seine kranke Psyche ihm das vorgeschrieben hat". So *Gerhard Roth* im Interview mit *Frank Gerbert* in dem Beitrag: Kants großer Irrtum, Fokus, H. 24 vom 7.6.2004, 142–145, 145. Vgl. auch *Gerhard Roth*, Worüber Hirnforscher reden dürfen – und in welcher Weise?, DZPhil 52, 2004, 223–234. Fazit der Texte ist ein physikalistischer Kausalismus: Mentale Prozesse beruhen vollständig auf physiologischen Ursachen (vgl. ebd., 231).

[43] Vgl. *Benjamin Libet*, Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt 2005. Hier wird aus der Sprachwelt der Geisteswissenschaften „in die Rede über das Gehirn einen Begriff wie ‚entscheiden' eingeschmuggelt", um zu verkünden, dass es keine Entscheidung, keinen freien Willen und kein Selbst gebe, sondern dass das Gehirn als heimlicher Homunkulus die Regie über unser Wollen und Tun in der Hand behalte (*Peter Bieri*, Untergräbt die Regie des Gehirns die Freiheit des Willens? Manuskript, März 2005, 9).

[44] *Libet*, Mind Time, 57–122. Vgl. auch die Kontrollexperimente von *Gerhard Roth*, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt a. M. 2003, 518–528.

[45] Ebd., 159–199. Zwar vertritt *Libet* einen gemäßigten Determinismus, indem er immerhin gelten lässt, dass „die meisten von uns *das Gefühl* haben, dass wir *eine Art von freiem Willen haben*, zumindest bei einigen unserer Handlungen und innerhalb bestimmter Grenzen, die uns vom Status unseres Gehirns und von unserer Umgebung auferlegt werden" (197). Was *Libet* hier als Einschränkung signifiziert, sind aber Faktoren notwendiger Bedingtheit unseres Willens, ohne die er weder frei, noch unfrei, sondern gar kein Wille wäre!

[46] *D. Davidson*, Handlungsfreiheit, in: *ders.*, Handlung und Ereignis, Frankfurt a. M. 1985, 99–124, 114. Vgl. zur Debatte auch *Jürgen Habermas*, Freiheit und Determinismus, DZPhil 52, 2004, 871–890.

Fast noch bemerkenswerter und signifikant für den Bedarf an Seelsorge in Sachen Lebenskunst ist das gewaltige Echo, das diese Thesen in der Öffentlichkeit ausgelöst haben. In einer Fülle populärwissenschaftlicher Dossiers wird der *Abschied vom Denken- und Wollen-Müssen* propagiert: Wenn mein auf Autopilot programmiertes Gehirn den Job übernimmt, um den ‚ich' mich sonst ‚selbst' kümmern müsste – mühsam um Entscheidungen ringend –, dann schalte ich doch lieber gleich auf Bauchbetrieb, denn „Bauchentscheidungen funktionieren viel besser als alle rationalen Entscheidungsstrategien. [...]. Denken ist gefährlich, weil man zu viel abwägt, auf zu viele Möglichkeiten kommt."[47]

Hier wird das Kind nicht mit dem Bade ausgeschüttet, sondern in der Wanne ertränkt: Indem das Selbst dazu aufgerufen wird, sich nicht länger mit etwaigen Alternativen herumzuschlagen, sondern Entscheidungen aus einem Wunsch-Gefühl heraus zu treffen, wird das Symptom noch verstärkt, das es so ermüdet hat: Gefühle und Wünsche halten es nun in Dauerbetrieb. Sie kommen und gehen wie sie wollen. Man wird – das ist ihr Sinn – von ihnen getrieben und gestoppt, gequält und erfreut. Das Leben wird zu einem großen Widerfahrnis ohne Spielräume. Ich warte ab, was es mit mir anstellt. Ein Wunsch folgt auf den andern, ein Gefühl auf das andere. Meine Gegenwart verliert jede Tiefe. Ich stolpere meiner Zukunft irgendwie entgehen.

Um diesen Zustand zu beenden, könnte ich mich natürlich in eine Antidepressions-Therapie begeben. Es ist aber auch möglich, die mich umtreibenden Wünsche und Gefühle mit dem Ziel der Aneignung eines Willens genauer zu betrachten.

4 *Das werdende Selbst und die Aneignung des Willens*

Anlass zur Willensarbeit in der Seelsorge ist bereits die Tatsache, dass wir nicht umhinkönnen, uns selbst immer wieder zum Thema zu werden, indem wir bei der Gestaltung unseres Lebens vor der Frage stehen, was wir wollen. Diese Frage stellt sich nicht nur als eine pragmatische, sondern nicht selten als zutiefst schöpferische Frage, sofern wir – indem wir etwas wollen und entscheiden – etwas *mit uns* machen. In der Klärung unseres Willens erkunden wir, wer wir sein wollen und arbeiten dabei an und mit Selbstbildern. Ist solches Klären und Arbeiten dem erschöpften Selbst noch zuzumuten? Schauen wir uns an, worum es dabei gehen könnte.[48]

[47] So das Fazit der Mathematikerin *Laura Matignon* in dem Dossier von *Heike Winnemuth*, Was soll ich bloß tun?, Amica, H. 9, 2002, 54–60, 59.

[48] Im Folgenden orientiere ich mich an der von *Peter Bieri* skizzierten ‚Strategie' zur „Aneignung des Willens" (vgl. *Bieri*, Handwerk, 381–415).

4.1 *Die Klärung der Wünsche und die Artikulation des Willens*

„Ungewissheit über das, was man will, [kann] wie ein Gefängnis sein" und als Mangel an Freiheit erlebt werden.[49] Dementsprechend bedeutet es einen Schritt in die Freiheit, wenn jemand im Zuge einer kritischen Bestandsaufnahme seiner Wünsche erkennt, welche Intentionen ihn eigentlich bestimmen, an welchen Vorstellungen er sich orientiert.

Der Inhalt eines Willens versteht sich offenkundig nicht von selbst. Sofern Menschen sich ändern können, ändern sie sich von Zeit zu Zeit auch in ihrem Wollen, ändern sich ihre Vorstellungen darüber, wie sie langfristig leben möchten und welche Wünsche sie dabei leiten sollen. Solch eine Willensveränderung kann sich in einer Krise ankündigen, in der jemand die Erfahrung macht, dass der Wille, den er einmal hatte, nicht mehr trägt.

Da kommt ein Student in die Beratung, 8. Fachsemester Evangelische Theologie, um sich zu vergewissern, ob das denn sein kann, dass er sich in dem Beruf, den er immer meinte ergreifen zu wollen, nicht mehr vorstellen kann. Er weiß nicht, wie es weitergehen soll, welcher Wille sozusagen an die Stelle des vorherigen treten könnte. Die Fakultät und die Zeit, die er an ihr verbringt, kommen ihm gleichermaßen fremd vor. Er spürt, dass sich im Ensemble seiner Wünsche etwas verändert hat – dass er in den letzten beiden Jahren jemand anderes geworden ist. Das scheint ihm unangenehm zu sein. Man spürt ihm die Sorge ab, andere zu enttäuschen, und das Zögern, ein Selbstbild aufzugeben, das er offensichtlich gern betrachtet hat: Er im Talar vor der Gemeinde auf der Kanzel. Was jetzt?

Natürlich stehen hier ganz verschiedene Formen der Fortsetzung des (auch therapeutischen) Gesprächs offen. *Eine* Möglichkeit besteht in der Auseinandersetzung mit dem eigenen Willen. (Natürlich hätte es keinen Sinn gehabt, ihn darauf zu behaften, dass er doch wissen müsse, was er wolle: Abbrechen oder Weitermachen.) Wir haben statt dessen versucht, das Nicht-Mehr-Wollen so genau wie möglich zu beschreiben: Was ist es, was du nicht mehr willst: Ist es die Kirche? Ist es der Beruf, die Aussicht, Geistlicher zu werden usw.? In weiteren Gesprächen haben wir dann versucht, andere Inhalte dieser Berufswahl sowie überhaupt wünschenswert erscheinende Alternativen ebenfalls so genau wie möglich in den Blick zu bekommen, die Gründe für diese Sympathien zu hinterfragen, mit den früheren Erwartungen zu vergleichen – und in Sprache zu fassen, wie die Wirklichkeit sich ihm jeweils darstellen wird: Nach einem eventuellen Studienabbruch, in einem anderen Job, in einem anderen Studium, in einem neu verstandenen Pfarramt.

Es waren schwierige Gespräche, denn die Artikulation eines Willens schließt die Entdeckung von Lebenslügen und Selbsttäuschungen ein, jener *Sartreschen* „mauvaise foi",[50] jener „interessegeleiteten Irrtümer über uns selbst".[51] Die

[49] Ebd., 384.

[50] Vgl. *Jean-Paul Sartre*, L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943, bes. 87. 94. 111.

[51] *Bieri*, Handwerk, 387.

Schwierigkeiten des jungen Mannes hingen wenigstens z. T. damit zusammen, dass er sich in bezug auf seinen *Willen* getäuscht hat. Der zielte auf Anerkennung aus der religiösen Gruppe, aus der er stammte. Nun hat sich herausgestellt, dass er im Begriff ist, sich von dieser Frömmigkeit zu lösen, die vor Jahren maßgeblich zum Anstreben eines Pfarrerberufs geführt und seinen Willen inhaltlich gefüllt hat. Ihm war noch nicht klar, dass der Wille, Pastor zu werden, auch anders besetzt und mit einem anderen Selbstbild verbunden sein kann. Der betreffende Student hat schließlich ein anderes Verhältnis zum Studium wie zu seinem Beruf entwickelt und fühlt sich, wie es scheint, wieder ein bisschen mehr zu Hause an der Fakultät.[52]

Seelsorge als qualifizierter Ort der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst ist ein geeigneter Ort, an der Artikulation des Willens zu arbeiten. In der bestehenden Seelsorgepraxis gibt es dafür eine ganze Reihe geeigneter „Übungselemente": Ich denke hier etwa an die Praxis der systemischen Seelsorge, den Klienten dazu zu motivieren, konkrete Veränderungen in dem System zu antizipieren, in dem er lebt, sich seine Welt ‚probehalber' einmal zurechtzuwünschen, um sich ein Bild davon zu machen, was er – wenn es nach ihm ginge – eigentlich will. Im Hinblick auf die Form der Artikulation des Willens wäre auch an nonverbale Symbolhandlungen zu denken, wie sie in der Gestalttherapie vorgesehen sind, an das Malen von Bildern u. a. m.

> In der Psychoanalyse hat man die Phantasie des Menschen lange Zeit v. a. als reproduktives Medium zum Verständnis seines Persönlichkeitsprofils oder seiner Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart genutzt. Der glückliche Mensch, so meinte man zunächst, brauche nicht zu phantasieren; die Realität sei seine bevorzugte Welt. *O. Pfister* und später *A. Mitscherlich* hielten dagegen, dass die Phantasie als Zukunft schöpfendes Reservoire an Perspektiven quasi eine Produktivkraft ist, die durchaus neue Realität schaffen kann.[53]

In dem Maße, wie es einem Menschen gelingt, seinen Willen zu artikulieren, erhöhen sich seine Chancen, ein neues, adäquates Verhältnis zu seiner Zeit zu gewinnen. Indem jemand weiß, was er will, erlebt er seine Gegenwart als Teil von etwas, was sich in die Zukunft hinein erstreckt. Seine Gegenwart ist nicht mehr nur die Anwesenheit von Ereignissen, die zu seinen Erwartungen passen oder nicht. Seine Zeiterfahrung bekommt Tiefe. Es gibt in ihr das „Echo eigener Gegenwart".[54] Die Arbeit an der Artikulation des Willens wird das „erschöpfte Selbst" nicht noch mehr erschöpfen, zielt es doch auf die Aufhebung

[52] *Pfister* gibt zu Protokoll: „Ich habe oft gesehen, wie gewaltig der Wille zur analytischen [Mit]arbeit gesteigert wurde, wenn der Klient erkannte, dass es sich um den Kampf mit [...] Lebenslügen und unwürdigen Fesseln, um die Durchsetzung der Wahrheit [...] handle" (*Oskar Pfister*, Psychoanalyse und Weltanschauung, Leipzig/Wien/Zürich 1928, 89).

[53] Vgl. *Alexander Mitscherlich*, Krankheit als Konflikt. Studien zur psychosomatischen Medizin I, Frankfurt a. M. ³1968, 131 f. 159. 166.

[54] Vgl. *Bieri*, Handwerk, 127–130.

der Grenzenlosigkeit seiner Wünsche, auf die *Resubjektivierung des Selbst*, das dazu angehalten wird, sich nicht länger – vom allgemeinen Erlebnis- und Konsum-Imperativ angestachelt – zum Produkt zu machen. Sie lockt das erschöpfte Selbst nicht mit einem neuen *Wünsch-dir-Was* und *Wolle-was-du-willst!* aus der Reserve, sondern gibt ihm Kontur.[55]

4.2 Die Interpretation der Wünsche und das Verständnis des Willens

Die Unfreiheit eines Menschen kann auch darin bestehen, dass sich sein Wille seinem *Verständnis* widersetzt und ihm deshalb als fremd erscheint: „Ihn sich anzueignen bedeutet dann, den Eindruck der Fremdheit aufzulösen, indem man nach einer Betrachtungsweise sucht, die ein neues Verstehen möglich macht. [...] Die Anstrengung, das Verständnis des eigenen Willens zu vergrößern, ist oft das einzige Mittel, um eine Lebenskrise zu bewältigen."[56] Da sagt jemand: „Ich verstehe einfach nicht, warum ich dies und das will. Es passt nicht zu mir." Um diesem Menschen bei der Klärung seines Problems zu assistieren, genügt es nicht, ihm zu erläutern, dass das Über-Ich wieder einmal die Regie übernommen oder das Es der besseren Einsicht des Ichbewusstseins ein Schnippchen geschlagen hat. Es gilt, zu verstehen, welchen *Sinn* jener Wunsch hat, seine „verborgene Stimmigkeit"[57] wahrzunehmen, zu erkennen, inwiefern er – überraschenderweise – vielleicht doch zu mir passt.

Dabei kann sich herausstellen, dass sich jemand in der Landschaft seiner eigenen Wünsche viel schlechter auskennt, als ihm bewusst ist. Um sich einen Willen anzueignen, der mit dem Selbst seiner Person zusammenstimmt, bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich über das Betriebssystem seiner Wünsche Klarheit zu verschaffen. Dann hat er die Gelegenheit, dass der ihm bislang fremde Wille durch wachsendes Verstehen näher an ihn heranrückt.[58] Auch hier ginge es darum, dass ein Mensch, der im Hinblick auf seinen Willen unsicher ist und sich dadurch unfrei fühlt, „die Logik der Unfreiheit" versteht und erkennt, „warum es nötig war, sich etwas vorzumachen"[59].

Für *Pfister* war die *Traumanalyse* ein besonders geeignetes Mittel, sich ein adäquates Bild über vorhandene Wünsche zu verschaffen, um sich auf diese Weise wünschbaren Lösungen anzunähern, Wunschkonflikte zu überwinden.[60] Dabei hat er die antagonistische Spannung zwischen Wunsch und Wirk-

[55] In Aufnahme des – von *Pfister* her entwickelten – Vorschlags von *Scharfenberg*, das Gebet u. a. als „Erziehung des Wunsches" zu verstehen, erörtert *M. Klessmann* die sich daraus ergebenden pastoralpsychologischen Aspekte. Vgl. *Michael Klessmann*, Das Gebet als Erziehung des Wunsches. Eine religions- und pastoralpsychologische Perspektive, PTh 94, 2005, 73–82.

[56] *Bieri*, Handwerk, 384. 388.

[57] Ebd., 395.

[58] Ebd., 392.

[59] Ebd., 396.

[60] *Oskar Pfister*, Wahrheit und Schönheit in der Pychoanalyse, Zürich 1918, 21 f.

lichkeit (bzw. Lust- und Realitätsprinzip) bestritten. Wünsche können durchaus orientierungstaugliche Ideale sein.[61]

Was ein Mensch im Zuge der Klärung seines Willens auch immer über sich erfährt: Die wachsende, auf Artikulation und Verstehen des Willens beruhende Erkenntnis bedeutet wachsende Freiheit. In gewisser Weise ist „Selbsterkenntnis ein Maß für die Willensfreiheit."[62] Die Aufdeckung von Wunschkonflikten bzw. die Interpretation von Wünschen setzt mich dazu instand, mir ein Urteil darüber zu bilden, aus welchen Gründen ich nun für welchen Wunsch Partei ergreifen und von welchem ich mich distanzieren will.

4.3 Die Bewertung der Wünsche und die Bejahung des Willens

So richtig es ist, die Äußerungen eines Ratsuchenden grundsätzlich nicht zu werten, so wichtig ist es, ihm bei der Bewertung seiner Wünsche beizustehen, damit er seinen Willen schließlich billigen, sich festlegen und Entscheidungen treffen kann. Das Interesse an der Bewertung meines Willens kann – wie in einschlägigen Lebenshilfebüchern empfohlen – natürlich auch davon bestimmt sein, herauszufinden, welche Wünsche die geringste Reibungsfläche mit meiner Umgebung aufweisen und günstig für ein effizientes Fortkommen sind. Von einem seelsorglichen Gespräch sollte mehr zu erwarten sein. Schließlich geht es bei der Frage, welchen Willen ich haben will und welchen nicht, wiederum um meine Person und mein Selbstbild. In dem von mir gebilligten Willen will ich mich (wieder-)erkennen. Der bewertete und dabei schließlich angeeignete Wille ist – endlich – der Wille, den ich haben möchte, unabhängig davon, ob er mir nützt.[63]

Wo bewertet wird, braucht es Wertvorstellungen. Einer der Werte, um die sich die Arbeit am Willen dreht, ist der der Freiheit. Von daher ist es legitim, bei der Bewertung eines Willens im Blick zu haben, inwiefern der fragliche Wille tatsächlich Ausdruck der Freiheit ist oder letztlich doch die Erfahrung perpetuiert, an dem, was im eigenen Leben geschieht, nicht mit dem eigenen Willen beteiligt zu sein.

Ist es vermessen, die Frage nach dem freien Willen gar zu einer Gewissensfrage der Seelsorge zu erklären? Das bedeutete, dass das Selbstbild, das sich jemand im Verlauf eines Beratungsprozesses erarbeitet hat, als Teil eines erworbenen Gewissens gelten zu lassen, was ihn etwa zu der Einsicht führen könnte: „Das kann ich nicht wollen. Das bin ich nicht – bzw.: Das bin ich nicht *mehr*! Dieser Wille, von dem ich mich nun verabschieden muss, entspricht nicht mehr meinem Urteil." Die dabei gewonnene Haltung wäre nicht egozentrisch, sondern notwendiges Ergebnis einer u. U. schmerzlichen Auseinandersetzung, die mit dem Abschied von einem falschen Selbstbild verbunden ist.

> Angesichts des schlechten Rufs, den der freie Wille im Protestantismus als vermeintlicher latenter Affront gegen Gott hat,[64] erscheint mir diese solidarische Haltung umso wichtiger. Die Zeit, in der man es für eine Tugend hielt, mit einem gebrochenen Willen zu leben, ist in der Seelsorge zwar vorüber. Die Erfahrungen mit dem erschöpften Selbst leisten aber der traditionell-protestantischen Ideologie Vorschub, die Arbeit am eigenen Willen sei Ausdruck eines egoistischen, postmodernen Identitätsmanagements und daher zu verwerfen.

In der Auseinandersetzung mit seinem Willen kann ein Mensch Wünsche entdecken, die zwar nicht mehr zu seinem alten Selbstbild passen, ihm aber trotzdem nicht als fremd erscheinen. Sie provozieren dazu, das eigene Selbstbild zu überdenken und dabei wahrzunehmen, dass es sich allmählich verändert – dass man jemand anderes wird. In solchen Zeiten, in denen man sich von einem alten zu einem neuen Selbstbild durcharbeitet, kann man auch nicht genau sagen, ob es im Blick auf die eigene Existenz treffender ist, von Freiheit oder von Unfreiheit zu sprechen.[65] Man spürt nur, dass Veränderungen im Gange sind, die auch den eigenen Willen betreffen und erst dann zur Ruhe kommen, wenn man ihn sich wieder angeeignet hat.

Vielleicht ist der „reiche Jüngling" in solch eine Lage gekommen. Aus dem Wunsch nach einer erfüllten Existenz fragt er Jesus nach dem ewigen Leben und fängt an zu verstehen, warum er noch nicht in seinem Leben angekommen ist: Noch haben seine Güter Priorität. Aber diese Parteinahme fängt an, ihm fremd zu erscheinen. Er kann sich damit schon nicht mehr identifizieren. Sonst ginge er nicht traurig davon.

Und wenn man es geschafft hat? Wenn man sich den Willen erarbeitet hat, den man haben möchte? Darauf kann man so stolz sein, dass man ihn nie wieder hergeben möchte. Wir können uns in einen Willen, der signifikant für unsere Freiheit steht, verlieben, ihn konservieren. Das hieße freilich, das Ergebnis der Auseinandersetzung mit dem Selbst „einzufrieren",[66] die Arbeit am Selbst einzustellen. Dies käme einer Verriegelung des Ateliers der Lebenskunst gleich, denn die Freiheit, von der wir als Subjekt unseres Wollens und Tuns Gebrauch machen, ist ja – bezogen auf Menschen und Dinge – relative, bedingte Freiheit. Es wird also nicht darum gehen können, fortan immer das Gleiche zu wollen; sondern es geht um die Stimmigkeit unseres Willens zusammen mit unserem

---

[61] Vgl. *Eckart Nase*, Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien (APrTh 3), Berlin/New York 1993, 486.

[62] *Bieri*, Handwerk, 397.

[63] Vgl. ebd., 398 f.

[64] Stimmen, die den tieferen Sinn von Seelsorge darin sehen, den unerziehbar egoistischen Willen eines Menschen zu überwinden und durch den Willen Gottes zu ersetzen, machen immer noch von sich hören. Vgl. zuletzt *Jay A. Adams*, Nuthetische Seelsorge am System, in: *Michael Dietrich* (Hg.), Der Mensch in der Gemeinschaft, Wuppertal/Zürich, 1998, 209–217, 211 f.

[65] „Sich einen Willen anzueignen, ist ein holpriger Prozeß mit Rückschlägen. [...] Man gerät stets von neuem in den Strudel des Erlebens, die einen Willens taumeln lassen und dazu zwingen, die Anstrengung der Aneignung zu unternehmen" (*Bieri*, Handwerk, 413. 415).

[66] Ebd., 408.

übrigen Selbst auch und gerade angesichts sich wandelnder Gehalte unseres Willens. Diese Stimmigkeit ist nur haltbar bzw. je und je wiederherstellbar auf das Basis eines stets *werdenden Selbst*,[67] das in unterschiedlichen Entscheidungssituationen Unterschiedliches wollen und mit sich dennoch die Erfahrung der Kontinuität machen kann.

Dass Gespräche über solche Fragen im Kontext von Seelsorge ihren Ort haben sollte, versteht sich angesichts der im christlichen Glauben verankerten, permanenten Umkehr zur Freiheit von selbst. Wo solche Gespräche gelingen, werden sie dazu beitragen, dass ein Mensch in seiner eigenen Zeit ankommt und dass sein Leben an Gegenwärtigkeit gewinnt.

Ende der 20er Jahre hat *Pfister* dafür plädiert, in der seelsorglichen Arbeit mit der Prämisse zu arbeiten, dass das Leben selbst ein Kunstwerk sei, statt länger darüber nachzudenken, wie sich die Kunst zu Lebenshilfezwecken instrumentalisieren lasse. Ein wesentlicher Bestandteil der kontinuierlichen Arbeit an diesem Kunstwerk sei die „Erziehung des Wunsches", worin er zugleich die zentrale Aufgabe der Seelsorge sah. Diese Arbeit, so *Pfister*, sei notwendig „für den Gewinn wahren Lebens" und trage dazu bei, „dass das Leben ein Kunstwerk der höheren Ordnung werde".[68]

Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster
E-Mail: engemwi@uni-muenster.de

[67] Zum „fließenden Selbst" vgl. ebd., 408–415.

[68] *Nase*, Oskar Pfisters analytische Seelsorge, 517 mit Bezug auf *Pfister*, Wahrheit, 113 f., ähnlich 90. 111 f.

Lebenskunst im Film

Inge Kirsner und Frank Hiddemann

Zusammenfassung. Der Film erzählt Geschichten. Er ist vielleicht *die* Kunstform der Moderne. Deshalb hat er mit Brüchen und Paradoxien zu tun. Die Gestalten und Verläufe des Lebens arbeitet er wie in einem Laboratorium ab. Der Artikel untersucht Lebenskunst, wie sie an den Rändern des Lebens thematisch wird: Grenzen der Selbst-Inszenierung, Selbstaufgabe, Tod.

Abstract: Film tells us stories. It is probably the most characteristic art form of the modern age. It deals with fractions and paradoxical constellations like a laboratory of life. The article analyzes the "art of living" appearing at its borders: the limits of self-design, self-devotion, death.

1 Modern Times

Die Kunstform des 20. Jahrhunderts ist der Film. Er wurde ebenso emphatisch begrüßt wie das Jahrhundert selbst. Messianische Untertöne spielten mit. Eine kleine Hörprobe aus dem Kunstwerkaufsatz von *Walter Benjamin*:

> „Diese beiden Prozesse [Auraverlust, Verfügbarkeit] führen zu einer gewaltigen Erschütterung des Tradierten – einer Erschütterung der Tradition, die die Kehrseite der der gegenwärtigen Krise und Erneuerung der Menschheit ist. Sie stehen in engstem Zusammenhang mit den Massenbewegungen unserer Tage. Ihr machtvollster Agent ist der Film."[1]

In Zeiten, in denen sich der so genannte Kunstfilm längst einen Platz im Pantheon der Künste gesichert hat und die kundigen Augen in Schnitten, Kameraeinstellungen und Farbpaletten von Regisseuren Traditionen aufgeblättert sehen, ist dieser drohende Traditionsverlust kaum mehr vorstellbar.

Damals jedoch schien der Film zu zerstören, was man für unverzichtbare Bedingungen von Kunst hielt. Auf der Seite der Produktion wurde der einzelne schaffende Künstler abgelöst. An seine Stelle trat eine Maschinerie, bei der die technische Apparatur tief in die Herstellungsprozesse eindrang: „Eine Film- und besonders eine Tonfilmaufnahme", schreibt *Benjamin*, „bietet einen Anblick, wie er vorher nie und nirgends denkbar gewesen ist."[2] Aber nicht nur, dass Kamera- und Beleuchtungstechnik Bilder erzeugten, die mit bloßem, unbewehrten Auge nicht zu finden gewesen wären, auch der Regisseur wurde noch nicht als Analogie zum Künstler wahrgenommen. Das filmkünstlerische Schaffen erschien also als ein taylorisierter, in verschiedene Kompetenzen zerlegter Gruppenprozess.

[1] *Walter Benjamin*, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (1935), in: *ders.*, Gesammelte Schriften Bd. I.2, hg. v. *Rolf Tiedemann* und *Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt a. M. 1974, 471–508, 476.

[2] *Benjamin*, Kunstwerk, 491.

Wege zum Menschen, 58. Jg., 49–63, ISSN 0043–2040
© Vandenhoeck & Ruprecht 2006