

Religion und Theologie

Lebenskunst ist vielerorts seit Ende der 1990er Jahre (wieder) in Mode gekommen – und das keineswegs nur auf dem Feld der boomenden populären Beratungsliteratur und im Bereich der Praktischen Philosophie. Lebenskunst stellt dabei einen jener ›Container-Begriffe‹ dar, die Diskurse auf unterschiedlichsten Ebenen anzuregen imstande sind, von der philosophischen Ethik über die Theorie kultureller Bildung bis hin zur theologischen Seelsorgetheorie. Angesichts zahlreicher thematischer Überschneidungen mit Themen der Religionswissenschaft und (christlichen) Theologie muss es nicht verwundern, dass der Lebenskunstdiskurs auch religionstheoretisch und theologisch aufgegriffen wird und dazu dient, Alltagsethik, Seelsorge, Bildung und Spiritualität unter einem Leitbegriff zusammenzubinden (Horstmann 2013; Bubmann 2015a).

Grunddimensionen von Religion und deren Beitrag zur Lebenskunst

Religionen und Religiosität dürfen nicht eindimensional auf dogmatische Bekenntnissätze reduziert werden, sie müssen vielmehr mehrdimensional als komplexe Verhaltenssyndrome begriffen werden (klassisch: Glock 1969). Dazu gehören:

1. Die Erfahrung des Erhabenen und Heiligen – der *ästhetisch-affektive Modus* von Religion: *emotionale und ästhetische Erlebnis- und Wahrnehmungsvollzüge* als Ergriffensein von Grundstimmungen des Heiligen (wie Dank, Ehrfurcht, Faszination und Schrecken); *expressiv-rituelle Vollzüge* als Ausdruck religiöser Erfahrung in symbolischer Darstellung.
2. Erkenntnis und Bekenntnis, Erzählung und Gebet – der *kognitiv-sprachliche* Modus von Religion: *kognitiv* als Bescheid-Wissen über Geschichte, Lehrinhalte und Riten, *konfessorisch* als Bekennen zu bestimmten Überzeugungen, *narrativ* durch Erzählen der Glaubensgeschichten, *betend* im Gespräch mit Gott.
3. Strukturierte Lebensformen – der *pragmatische Modus* von Religion: *ethisch* als zu Habitus und Sitte geronnene Weisheit individueller wie sozialer Lebensführung, *institutionell* als Organisationsform gemeinschaftlicher Religion.

Religiöse Lebenskunst bezieht sich auf alle diese Modi religiöser Wahrnehmung, Deutung und religiösen Verhaltens gleichermaßen, nicht etwa nur auf den

Modus der Welt-Deutung. Zieht man überdies funktionale Religionstheorien heran, wie sie in der Religionssoziologie dominieren, können unterschiedliche Funktionen benannt werden, deren Zusammenspiel das ausmacht, was als religiöses Phänomen zu gelten hat (exemplarisch: Kaufmann 1989, 84 f.): Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung (d. h. Erstellung einer Gesamtschau der Welt), Weltdistanzierung (die es in prophetischen wie mystischen Varianten geben kann).

Religionen (im Plural, denn der sich europäisch-aufklärerischer Tradition verdankende Singular der ›Religion‹ sollte angesichts postkolonialer Theorieeinsichten vermieden werden!) setzen sich in allen diesen Dimensionen und Funktionsbereichen in besonderer Weise ins Verhältnis zur erfahrenen Wirklichkeit. Sie bieten Wahrnehmungs-, Deutungs- und Verhaltensformen an, um aus der Erfahrung großer Transzendenzerfahrungen heraus die Welt in spezifischer Weise zu betrachten und zu gestalten. Wo sie versuchen, ein reflexiv verantwortetes stimmiges Gesamtbild des Umgangs mit der Welt zu erstellen, kann man sie auch als ›Theorien der Lebenskunst‹ verstehen:

»Betrachtet man sie nicht unter theologischer Perspektive (also nicht unter dem Aspekt der Offenbarung), sondern im Hinblick auf ihre philosophische, pädagogische oder psychologische Funktion für den Menschen, dann gilt die These: Religionen sind nichts anderes als Theorien der Lebenskunst, mit deren Hilfe der Mensch den Umgang mit seinen eigenen Erfahrungen von Freiheit und Kontingenz symbolisch, zeichenhaft, narrativ und diskursiv zu gestalten sucht. Gebote, Rituale, Lebensformen und Göttergeschichten thematisieren die Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Freiheit und die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen, mit dem glücklichen und unglücklichen Zufall sowie mit dem für Andere schädlichen Missbrauch der Freiheit (unter den Kategorien von Verfehlung, Übertretung, Schuld oder Sünde) fertig zu werden. Religionen verdichten Freiheit und Kontingenz als Zentrum der *conditio humana* und thematisieren das Leben als Kunst geistiger [ich ergänze: geistlicher, als von Gotteserfahrung geprägter; P.B.] Praxis.« (Meyer-Blanck 2013, 135 f.)

In der Regel sind in religiösen Formen von Lebenskunstpraxis wie -theorie das Gottesbild (bzw. die Vorstellung von Transzendenz), das Menschenbild und das sich daraus ergebende Handeln eng miteinander

verknüpft. In theologisch-religiösen Überlegungen zur Lebenskunst geht es immer auch um eine existenzielle Tiefenbegründung des Handelns in »Grundbedingungen menschlichen Daseins« (Höhn 2014, 43), nicht allein um Tipps zur religiösen Persönlichkeitsentwicklung.

Der Lebenskunstdiskurs in der jüngeren Theologie

Der Begriff der Lebenskunst hat gegenüber ähnlichen Begriffen wie ›Lebensgestaltung‹, ›Lebensbewältigung‹ und ›Lebensführung‹ den Vorzug, dass er nicht sofort auf den aktiv-bemächtigenden Zugriff des Subjekts auf eigene Handlungsmöglichkeiten reduziert werden muss, sondern zunächst offen lassen kann, wer der Künstler ist, ob es im traditionellen Sinn überhaupt ein geschlossenes Kunstwerk geben kann oder ob es sich um einen offenen Prozess der Wahrnehmung und Deutung handelt, für den gar kein einzelnes ›Subjekt‹ als Urheber bestimmbar ist. Der *Kunst*-Begriff wird ja in den vorliegenden Lebenskunsttheorien jeweils unterschiedlich akzentuiert. Die antiken (und teils auch die neueren praktisch-philosophischen) Lebenskunsttheorien setzen einen Begriff von Kunst als *téchne* voraus, der ein regelgeleitetes geübtes Handeln und Können bezeichnet (von der Uhrmacherkunst über die Liebeskunst bis zur Erziehungskunst und Kunst der Staatenlenkung). Dieser handwerkliche Begriff von Kunst wird in der ästhetischen Spielart der Lebenskunstdebatte ergänzt oder ersetzt durch den *ästhetischen Kunstbegriff*, der wiederum in sich differenziert ist: Kunst kann (produktionsästhetisch) das künstlerische Handeln nach den Logiken und Qualitätsstandards einzelner Künste bezeichnen und damit nahe am Begriff der *téchne* bleiben. Der Begriff kann (werkästhetisch) das künstlerische Werk würdigend in den Blick nehmen oder (rezeptionsästhetisch) die ästhetische Erfahrung von Kunstwerken ins Zentrum rücken. Zwar ist angesichts dieser weiten Bedeutungsspanne des Kunstbegriffs zuzugeben, dass der »semantische Spagat zwischen diesen verschiedenen Bedeutungen der ›Kunst‹ [...] kaum auszuhalten« (Thomä 2007, 241) ist. Angesichts der komplexen Aufgabe, sich dem eigenen Leben gegenüber zu verhalten und es (soweit überhaupt möglich) zu gestalten und sinnvoll zu deuten, empfiehlt sich jedoch ein Leitbegriff, der in sich bereits ein reiches Spektrum an Verhaltensoptionen enthält und damit der Mehrdimensionalität der (christlichen) Freiheit entspricht (s. u.).

Zu Recht hinterfragen allerdings verschiedene Philosophen und Theologen den dem neueren Lebenskunstdiskurs zugrundeliegenden Autonomie- und Freiheitsbegriff: Hier werde Lebenskunst zu sehr auf die Idee der Selbstmächtigkeit und selbstbezüglichen Autonomie abgestellt, die postmoderner Subjektivität genauso wie christlichem Erlösungsgedanken widerspreche (Wegner 2001, 46–49). Bereits im internen philosophischen Disput wird den Vertretern der Lebenskunstphilosophie vorgehalten, sie erfassen das handelnde Subjekt nur in seiner Eigenbezüglichkeit, der Andere komme nicht wirklich in den Blick, und die pathische Dimension des Lebens sei unterbestimmt (Rolf 2007, 337, 340). Die Lebenskunstkonzeption gehe von einem gleichsam göttlichen Künstler des Lebens als Subjekt der Lebenskunst aus, der sich selbst in seinen Wahlakten perfekt manage. Zugleich werde in der Fixierung der Lebenskunst auf die Zukunft die Zeitlichkeit und Endlichkeit und damit die Kontingenz des Lebens nicht adäquat wahrgenommen (Kersting 2007, 35–38, 87 f.).

Diese Einwände hat eine theologische Fassung des Lebenskunstkonzepts ernst zu nehmen. Freiheit und Lebenskunst müssen in der Tat theologisch anders denn als absolute Selbstverfügung und demiurgische Kontingenzverdrängung gedacht werden: Christliche Freiheit ist immer *verdankte, geschenkte, kommunikative und kooperative Freiheit* (Bubmann 1995, 337–358; Huber 1998, 163–210). Christliche Lebenskunst muss gerade auch die Endlichkeit und Gefährdung menschlicher Freiheit thematisieren. Sie darf das Ausgeliefertsein an Schicksal und Kontingenz nicht ausklammern. Und sie muss gegen alle Perfektibilitäts träume die göttliche Rechtfertigung des fragmentarischen Menschen ins Spiel bringen.

Es waren zunächst systematische Theologen und theologische Ethiker (auch in der röm.-kath. Theologie, z. B. Sill 1990; Höhn 1996, 32–34), die den Lebenskunst-Begriff noch vor bzw. parallel zu Wilhelm Schmid in den Diskurs wiedereinführten. In seinem häufig zitierten Beitrag über das *Evangelium als ABC der Lebenskunst* (Timm 1996) beschreibt der Münchner evangelische Systematiker Hermann Timm, dass der Mensch, auch der Christenmensch, »von Natur dazu bestimmt [sei], ein Lebenskünstler zu werden. Praktiziert wird diese Kunst durch Bewußtmachung von Sinnbildern, Gestalten oder Konfigurationen wahren Lebens« (ebd., 207). Timm unterscheidet dabei die allgemeine religiöse Lebenskunst von der christlichen Geistreligion. Dazu führt er das Evangelium als »Urbildung von Leben« (ebd., 208) ein. Das

Evangelium verdichte das »Sinnganze von Himmel und Erde ins Lebensbild eines Individuums«, »um es zu Prototypen, Richtmaß und Kanon gottmenschlicher Weltpraxis zu erheben. Die Evangelien sind die Urinszenierung der neuen Kreatur in Christus« (ebd., 209). Ein Christenmensch sei daher christomorph, »nachgebildet dem Schrifttum des Urchristentums, also Repräsentant einer historisch gewordenen Anthropologie« (ebd.).

Der Würzburger Systematiker Klaas Huizing schließt 1999 daran mit dem Titel an: »Der urbildliche Lebenskünstler oder: Die Aufweichung der systematischen Theologie zur Lebenskunstschulung« (Huizing 1999). Es sind die Geschichten der Bibel, die er dann als Material und Medien der Lebenskunstschulung ins Spiel bringt. Diese verdichteten Texte geben »einen Spielraum, genauer: einen typologischen Spielraum vor, in den man sich einbilden soll, um die urbildliche Lebenskunst des porträtierten Christus nachzuspielen« (ebd., 286).

Ähnlich empfiehlt der damalige Leiter der Frankfurter Erwachsenenbildungsakademie Christian Schwindt im Anschluss an Überlegungen von Thomas Erne (Erne 1994, 1999) ein Verständnis von Lebenskunst als »stilvolle Aneignung« (Schwindt 2002, 173) der Wirklichkeit Christi und als Form von Nachfolge. »Nachfolge wäre dann verstanden als ›christliche Kunst der Aneignung‹, die einen Lebensstil etabliert, ›in dem das christliche Bewusstsein, Religion der Freiheit zu sein, praktisch werden kann‹« (ebd., 173).

Den Begriff der Lebenskunst für eine derartige trans-moralische christliche Freiheitsethik in Anspruch zu nehmen, hat übrigens bereits (der für die derzeitige evangelische Ethik in Deutschland hochbedeutsame Heidelberger Ethiker) Heinz Eduard Tödt in seinen Vorlesungen zur Ethik in den 1970er Jahren vorgeschlagen. Nach Tödts Vorstellung soll Ethik primär nicht restriktive, sondern *produktive* Absichten verfolgen und zur *Lebenskunst* anleiten: Sie »will zeigen, wie wir leben können, führt also in die *ars vitae* ein. Erst von dorthin bekommt auch das Sollen seinen Ort und seinen Sinn« (Schuhmacher 2006, 266).

Was Tödt vorschwebte, hat auch der Tübinger Systematiker Jürgen Moltmann auf den Begriff gebracht:

»Die Christen sind ›Künstler‹, und ihre Kunst ist ihr Leben. Ihr Leben aber ist der Ausdruck ihres Glaubens und ihrer Erfahrungen des Geistes Christi. Das christliche Leben ist, wie die Theologie früher gelegentlich sagte, die *ars Deo vivendi*, die Kunst, mit Gott und für Gott zu leben. Also sind wir ›Lebenskünstler‹, und jeder

gestaltet sein Leben zu einem Kunstwerk, das etwas von der Schönheit der göttlichen Gnade und der Freiheit der göttlichen Liebe zum Ausdruck bringt.« (Moltmann 1977, 34 f.)

Dabei seien allerdings nicht wir selbst, sondern Gott unser Meister.

Nicht zufällig hat die Rezeption des Lebenskunstdenkens im Bereich der christlichen Kirchen und Theologie vor allem dort ihren Ort, wo es um die Sorge um den Menschen und um Transformationen des Subjektes im Kontext seiner sozialen Bezüge geht: in der *Seelsorge* (so schon die mittelalterliche *ars moriendi*) wie in *Bildungsvollzügen*.

Zunächst wurde das Lebenskunstkonzept stärker im Bereich der *Evangelischen Erwachsenenbildung* rezipiert. Dabei steht einerseits das ethische Interesse an einer *narrativ vermittelten nicht-normativen Tugendethik* und Herzensbildung im Vordergrund, andererseits das erstarkte Interesse an *ästhetischen* Formen der Bildung und Weltbegegnung (Krieg 2000, 5 ff.). Daran schließen Versuche an, den Lebenskunst-Ansatz religionspädagogisch aufzugreifen (Übersichten: Kümlehn 2009; Horstmann 2013; Kunstmann 2013), ich selbst spreche von »Lebenskunstbildung« (Bubmann 2009, 2015a und b). Dabei geht es nicht darum, fertige Mustermodelle oder universale Regeln für die Lebensführung normativ zu vermitteln. Angesichts der notwendig individuellen Brechung von Glück und einem als »gut« erfahrenen Leben ist vielmehr beherrscht der Grundcharakter der philosophischen Lebenskunst aufzugreifen: Es geht immer um die Eröffnung von *Möglichkeitsräumen*, um das Vorstellen verschiedener Lebensoptionen und um die Vermittlung von Techniken, sich der eigenen Lebensweise *sub specie dei* zu vergewissern. 2013 ist diese Linie durch das Jahrbuch für Religionspädagogik mit dem Jahresthemenband »Glück und Lebenskunst« (Englert 2013) im Mainstream der Religionspädagogik angekommen.

Deutlich präsent ist der Lebenskunstbegriff auch in der evangelisch-theologischen *Seelsorgetheorie*. Dort geht seine Rezeption einher mit einer neuen Aufmerksamkeit der Seelsorge für den Alltag und für die Gestaltungsfragen des christlichen Lebens. Am stärksten hat bislang der jetzt in Wien lehrende Praktische Theologe Wilfried Engemann den Lebenskunstbegriff für die Seelsorge rezipiert, um die Seelsorge auch als ethische Beratung zu qualifizieren. Als Ziel der Seelsorge gilt ihm, Zusammenhänge für die Gestaltung des eigenen Lebens gewissenhaft zu erörtern und nach Wegen zu suchen, »das Leben als Leben in Freiheit zu

führen, und diese Freiheit in Verantwortung vor anderen zu bewältigen« (Engemann 2002, 99). Es gehe um die »Kompetenz, in Freiheit zu leben« (Engemann 2007a, 308). Für ihn ist Seelsorge darin christlich, dass sie »mit besonderen Einsichten konfrontiert, 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« (Engemann 2002, 110).

(Un-)Glück und christliche Lebenskunst

Systematisch gesehen sind es zwei Hauptthemen, um die die Lebenskunstpraxis und -theorie kreist: Es geht um *Freiheit* und den Umgang mit dem *Kontingenten*, insbesondere mit Unglück und Glück, Leid, Tod, und es geht um die Erfahrung verdichteten Lebens und höchster Sinnerfüllung. Gerade aus theologischer Perspektive gilt: »Not und Glück sind jedenfalls die beiden Formen des Kontingenten, die den Menschen herausfordern und bilden« (Meyer-Blanck 2013, 135; vgl. Bubmann 2010).

Dabei hat die Theologie mit der Hypothek zu kämpfen, dass die Frage nach dem Glück und damit nach der gelingenden Lebenskunst historisch keineswegs im Zentrum ihrer Reflexionen stand. Das hat damit zu tun, dass der Begriff des Glücks in den normativen Gründungsdokumenten des christlichen Glaubens keine zentrale Rolle spielt. Die weitgehende Glücks-Abstinenz der Bibel war in der Kirchengeschichte allerdings nicht durchzuhalten. Die populären philosophischen Lebenskunstlehren orientierten sich fast alle am Leitbegriff der *eudaimonia* oder lat. der *beatitudo*. Wer christliche Lebenskunst werben in der Öffentlichkeit publik machen wollte, musste sich auf dieses Reden von Glück einlassen. So verfasste Augustinus eine eigene Schrift *De beata vita* (Über das Glück). Und Thomas von Aquin lieferte im Hochmittelalter die bis heute anspruchsvollste Fassung einer Verbindung von aristotelischer Glückslehre und christliche Heilstheologie. Der Protestantismus aber verabschiedete sich von dieser Form von Scholastik und kehrte stattdessen unmittelbar zu den biblischen Quellen zurück. Immanuel Kant gilt dann als der protestantische Totengräber der Glücksethik und des Eudaimonismus. Christliche Moral und Ethik trennten sich von der Frage des Glücks und beschränkten sich darauf, was für alle Pflicht und verbindlich sein kann.

In der neuesten evangelisch-theologischen Literatur wird das Glück allerdings wieder ausdrücklich zum Thema gemacht (Lauster 2004; Claussen 2005; Roth 2011). Nun sind es allerdings sehr unterschiedliche menschliche Aggregatzustände und Phänomene, die im Deutschen mit dem Begriff Glück bezeichnet werden. Drei Grundformen lassen sich unterscheiden und ziehen jeweils eigene ethische und religiöse bzw. theologische Herausforderungen nach sich:

- Wenn sich positive Lebensmöglichkeiten ergeben, die sich günstigen Fügungen der Natur oder geschichtlichen Entwicklungen verdanken, ist bezüglich solchen *Zufallsglücks* zu fragen: Wie gehen wir um mit den Zufälligkeiten und Wechselfällen des Lebens? Wie stellen wir uns darauf ein und wie reagieren wir darauf? Wem rechne ich die Ursache dieser Fügungen zu? Die Kontingenz des *Zufallsglücks* wird man nicht einfach theologisch erklären können – so notwendig die Suche nach möglichen Antworten auf die Warum-Frage auch ist. Weil es hier keine einfachen Antworten gibt, ist es wichtig, sich in Situationen des (Un-)Glücks Gott betend zuzuwenden: mit Dank für erfahrenes Glück, mit der Bitte um Segen für die Zukunft. Die Dank-, Bitt- und Segenshandlungen sind die christliche Antwort auf die Erfahrung des Zufallsglücks (und -unglücks).
- Glück bezeichnet zweitens ein bestimmtes Gefühl, ein Empfindungsglück als Wohlbefinden, ein *Augenblicksglück* als erfüllter Moment. Diesbezüglich ist zu fragen: Wie kann ich solche Momente des Glücks finden oder stimulieren? Können und sollen sie überhaupt planvoll herbeigeführt werden? Und was hat Religion damit zu tun? Das *Augenblicksglück* ist unverfügbar. Gerade deshalb kann es zum Ort der Gotteserfahrung werden. Religiös wird das Augenblicksglück dadurch, dass sich in ihm das ganze Leben verdichtet und sich eine Ahnung des umfassenden Lebenssinns einstellt, eine besondere Form der Resonanz Erfahrung mit dem Grund des Lebens. Das kann im Gottesdienst geschehen oder in Akten der solidarischen Tat – im Glücksgefühl, Anderen zum Leben geholfen zu haben; oder in liberaler kulturprotestantischer Spielart auch in der Naturbetrachtung oder in der Versenkung in die Kunst. Hier geht es darum, die Achtsamkeit für solche Glücksmomente zu schulen, damit man sie nicht übergeht, übersieht oder überhört. Hierzu dient (religiöse) *Wahrnehmungsschulung*, also ästhetische Bildung im wörtlichen Sinn mit dem Ziel der *Resonanzkompetenz*!

- Die dritte Form des Glücks bezeichnet eine Zufriedenheit im Rückblick auf das eigene Leben, das *Lebensglück*. Die Lebenskunst-Leitfrage zu dieser Form des Glücks lautet: Wie kann mein Leben als Ganzes glücken? Wer entscheidet darüber? Was kann ich selbst dazu tun? Für das *Lebensglück* existieren auch biblisch verbürgte sinnvolle Empfehlungen der Weisheit. Sie können das Glück allerdings nicht garantieren. Denn der Mensch ist eben gerade nicht seines eigenen Glückes Schmied. Es ist Gnade und Rechtfertigungserfahrung, wenn das Leben als geglückt erscheint.

Christliche Lebenskunst muss und soll also auf das Glück nicht verzichten. Aber an ihr müsste abzulesen sein, dass es um besondere Formen des Glücks geht, die sich den Resonanzen der Gotteserfahrung verdanken.

Die Realisierung der Freiheit als Aufgabe christlicher Lebenskunst

Im Unterschied zum Glücksbegriff wird der Freiheitsbegriff in christlicher Theologie zentral in Anspruch genommen, um die anthropologischen Voraussetzungen und die Gestaltung des christlichen Lebens zu charakterisieren. Um die Lebenskunst aus theologischer Perspektive weiter zu präzisieren, können mehrere Grundperspektiven einer theologischen Anthropologie unterschieden werden: Aspekte, Relationen und Dimensionen im Freiheitsbegriff (Bubmann 1995; ähnlich, aber mit röm.-kath. transzendentalphilosophischem Hintergrund, der Entwurf einer »Existentialpragmatische(n) Anthropologie« bei Höhn 2014, 45–108).

Bekanntlich zeichnet sich die Freiheit gemäß der paulinischen Freiheitslehre durch zwei *Grundaspekte* aus: Sie ist Freiheit *von* den Mächten der Sünde und des Todes und sie ist Freiheit *zum* Leben aus Gottes Geist, also Kraft eines geistgewirkten Lebensstils des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Beide Grundaspekte sind in Prozessen der Lebenskunstbildung einzuüben. Symbolisch-ästhetische Ausdrucksformen des Glaubens (etwa: Singen) können herausreißen aus den Zwängen der Alltagswelt, können entheben und entrücken und damit zumindest eine Ahnung vermitteln von der »Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt« (2. These der Barmer theologischen Erklärung von 1934). In ritueller und ästhetischer Wahrnehmung und Deutung entstehen neue Möglichkeitsräume der Lebenskunst. Rituale oder ästhetisch-kul-

turelle Prozesse können Macht gewinnen über die Affekte und sie umstimmen und einstimmen lassen in den göttlichen Grund des Lebens. Christliche Freiheit wird so sinnlich erfahrbar als die große und täglich neue Transformation, als immer neue Umwendung zum Geber des Lebens, als Vision, Klang, Sinn und Geschmack der Hoffnung, des Trostes und der neuen Lebenszuversicht.

Auf die folgenden drei Dimensionen der Freiheit verweisen anthropologische Einsichten wie philosophisch-existenziale Analysen. Es sind dies die Dimensionen des Bewusstseins bzw. der Sprachlichkeit, der Leiblichkeit bzw. des Natürlichen (einschließlich der Gefühle) und schließlich der Zeitlichkeit bzw. der Geschichtlichkeit.

Freiheit hat mit der menschlichen *Bewusstseinstätigkeit* und mit seiner *Sprachfähigkeit* zu tun. Das Ereignis der Freiheit ist elementar mit kommunikativen sprachlichen oder sprachanalog-symbolischen Akten verbunden. Anrede, Zuspruch und Mitteilung stehen an der Wurzel der Freiheitserfahrung. Die Sprachdimension der Freiheit nimmt in der jüdisch-christlichen Religionsform einen besonderen Rang ein. Freiheit weist sich im *Kommunikationsprozess* aus, der auf Verständigung zielt. Die Interpretation von Wirklichkeit ist an sprachliche Diskurse und Denkprozesse gebunden wie auch die Entwicklung von handlungsleitenden Regeln und Optionen. Zur Gewährung elementarer realer Freiheit zählt daher die Ermöglichung des Spracherwerbs und der Erweiterung sprachlicher Kompetenz. Pädagogische Sprachförderung ist elementare Lebenskunstbildung als Dienst an der Freiheit. Ebenso gehört hierher die Sicherung von Gedanken-, Meinungs- und Redefreiheit.

Dass die Freiheit des Menschen eine *leibliche* Dimension besitzt und von *natürlichen* Voraussetzungen zehrt, ist in der protestantischen Theologie lange Zeit kaum noch angemessen beachtet worden. Erst die ökologischen Katastrophen und der Boom an körperbetonten spirituellen und therapeutischen Alternativen der sogenannten Workshopsszene haben die (europäische) Theologie wieder verstärkt auf die leibliche Dimension der Freiheit aufmerksam gemacht. Durch phänomenologische Zuspierungen der Philosophie und Kulturwissenschaften sind zudem die Gefühle und Stimmungen als Gestaltform christlichen Lebens wieder stärker beachtet worden. Dass Freiheit nicht nur ein intellektueller Akt der Selbstverpflichtung ist, und die emotionalen Fundierungen des Handelns keine sekundäre Zugabe zur ethischen Ein-

sicht sind, wird wieder deutlicher gesehen. Eine christliche Lebenskunsttheorie kann jedenfalls nicht ohne die Beachtung religiöser Gefühle auskommen: Gefühle des Danks, der Wut und Ohnmacht, des Erschreckens wie der Faszination, der Hochstimmung wie des Geborgenseins sind Teil dessen, was christliche Lebenskunst ausmacht.

Die dritte Dimension der Freiheit ist deren *Zeitlichkeit*. Wenn sie bewusster menschlicher Deutung unterliegt, ist von *Geschichtlichkeit* zu reden. In der Vaterunserbitte »Dein Reich komme« verdichtet sich der zeitlich-geschichtliche Charakter christlicher Freiheit. Christliche Freiheit existiert nur in der Hoffnung auf die Zukunft der Herrschaft des Reiches Jesu Christi und in der Erinnerung an sein Heilshandeln.

Die im Glauben gewonnene Freiheit (mit ihren zwei Aspekten und drei Dimensionen) steht in einer vierfachen *Relation* (die alle miteinander zusammenhängen): zu Gott als dem Geber dieser Freiheit, zum Mitmenschen, zur Mitschöpfung und zu sich selbst.

Inhaltlich hat christliche Lebenskunst als Gestaltwerdung christlicher Freiheit mit allen diesen Relationen der Freiheit zu tun: mit dem Selbstverhältnis (der Selbstsorge), dem Verhältnis zu anderen Menschen und zur Mit- und Umwelt (Fürsorge und Ökologie), mit der Gottesbeziehung (der »Gottessorge« als Gottesdienst). Daher kann christliche Lebenskunst die in vielen populären Darstellungen der Lebenskunst übliche Fixierung auf die »Selbstsorge« nicht übernehmen, auch wenn sie ebenfalls den Ansatzpunkt bei der Freiheit des Menschen wählt.

Was sind nun innerhalb dieser Matrix von Freiheitsperspektiven mögliche Themen und Inhalte der Lebenskunst-Seelsorge und Lebenskunstbildung (Bubmann/Sill 2008, 17–19, passim)?

- In vielerlei Formen der Lebenskunstbildung kann es gelingen, die *Sinne zu schärfen* – etwa konkret den Hörsinn, und damit die Sensibilität für andere Menschen, für Kultur, Kunst und Natur zu entwickeln und in alledem die Wahrnehmungsfähigkeit für das Wirken des Geistes Gottes zu entfalten. Es geht um *asthetische Bildung* als Wahrnehmungsschulung.
- Lebenskunstbildung hilft, *dem Leben Form und Ausdruck zu geben*. Wenn Religion auch immer Darstellung eines spezifischen Verhältnisses zum Leben ist, so bedarf sie expressiver Medien. Singen wie Musizieren bieten sich dafür etwa in besonderer Weise an, weil hier ganzheitlicher Selbstausdruck mit der Möglichkeit gemeinschaftlicher Ritualität eine enge Verbindung eingehen kann.

- Lebenskunstbildung will helfen, *miteinander auszukommen*. Es geht darum, wesentliche soziale und emotionale Schlüsselkompetenzen zu fördern, Beziehungen, Liebe, Sexualität zu gestalten und die mit ihnen verbundenen Konflikte zu meistern.
- Auch der christliche Glaube hat – wie die meisten Religionsformen – die religiöse Funktion, die *Wechselfälle des Lebens bestehen* zu helfen. Schicksalsschläge, Leid, unerwartetes Glück und Unglück, Krankheit und Gesundheit, Bangen und Hoffen müssen durchlebt, durchstanden und gedeutet werden. Die *ars moriendi* als Fähigkeit, mitten im Leben mit der eigenen Endlichkeit umgehen zu lernen, ist ein wesentlicher Inhalt christlicher Lebenskunst. Dazu gehört, sich auch angesichts dieser Endlichkeit ein Bild vom schönen, guten und wahren Leben zu machen. Von entscheidender Bedeutung sind dafür christliche *Symbole, Rituale und Erzählungen*, die kontrafaktische Deutungen anbieten. Sie ermöglichen auch angesichts sinnlos erscheinender Kontingenz bzw. niederschmetternder Tragik noch die Artikulation von Sinn.
- Lebenskunst-Seelsorge und -bildung will dazu helfen, dass Menschen *dem Leben Ziel und Richtung geben*. Neben der Reflexion hilfreicher Lebensregeln und Tugenden gehört daher vor allem auch die Artikulation leitender Lebensziele (Güter) zur praktischen Lebenskunst(bildung) dazu. Die Ethik christlicher Lebenskunst ist nicht denkbar allein als Pflicht- oder Tugendethik. Sie zehrt von Visionen gelingenden Lebens, wie sie die Bibel in ihren zentralen Begrifflichkeiten »Gerechtigkeit«, »Frieden«, »Reich Gottes« verdichtet. Lebenskunstethik muss daher immer auch sozial-ethische Güterethik als Artikulation verheißungsvoller Zukunftsvisionen sein.
- Christliche Lebenskunst bedeutet immer auch, *spirituell zu leben*. Lebenskunst-Seelsorge öffnet sich hin zur Einübung von Frömmigkeit bzw. Spiritualität, indem Grundvollzüge spirituellen Lebens vollzogen werden: das Beten und Segnen, das Klagen und Loben, das Bitten und Danken, Meditieren, Verkündigen und Feiern. Die in der Taufe grundsätzlich vollzogene und täglich neu zu aktualisierende Zugehörigkeit und Hinwendung zu Gott gewinnt in Prozessen der Lebenskunst-Seelsorge Gestalt und Form. Deshalb gehört zur Lebenskunst-Seelsorge auch die Einladung zur Umkehr, rituell verdichtet in der Buße. Es geht um die »Zu-

mutung, angesichts der Güte Gottes umzudenken, neu zu verstehen, sich als anderer wahrzunehmen als der, für den man sich gehalten hat« (Engemann 2002, 124).

Praktische Theologie als akademische Disziplin zielt darauf, solche Lebenskunst kritisch wahrnehmen und gestalten zu können (Bubmann 2004). Als kritische Theorie der Lebenskunstbildung und Lebenskunst-Seelsorge achtet sie vor allem auch auf die *Grenzen* dessen, was in der eigenen Macht steht und wo Bildungsanstrengungen an ihre Grenzen stoßen (müssen). Sie verfällt nicht dem Wahn, das Leben perfektionieren zu wollen. Deshalb gilt für sie weiterhin das Votum Hermann Timms: »Evangelischem Gottesglauben zufolge haben wir es mit einer Kunst aus zweiter Hand zu tun, die Können und Nichtkönnen auf eigene Weise in sich vereinigt. Du bist, was du nicht kannst. Werde es, ein Christenmensch – die Kunst aller Künste« (Timm 1996, 210).

Literatur

- Bubmann, Peter: Fundamentaethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen. Gütersloh 1995.
- Bubmann, Peter: Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst. In: Pastoraltheologie 93 (2004), 99–114.
- Bubmann, Peter: Lebenskunstbildung – ein Prospekt. In: Lars Bednorz/Lore Koerber-Becker (Hg.): Religion braucht Bildung – Bildung braucht Religion. Horst F. Rupp zum 60. Geburtstag. Würzburg 2009, 67–77.
- Bubmann, Peter: Kontingenz und Tragik aus theologischer Perspektive. In: Eckart Liebau/Jörg Zirfas (Hg.): Dramen der Moderne. Kontingenz und Tragik im Zeitalter der Freiheit (Ästhetik und Bildung 4). Bielefeld 2010, 49–62.
- Bubmann, Peter: Gut leben lernen. Lebenskunst als Leitbegriff in Ethik und Praktischer Theologie. In: ZEE 59 (2015a), 250–261.
- Bubmann, Peter: Lebenskunstbildung – gelingendes Leben als Bildungsziel? In: Gymnasialpädagogische Materialstelle der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (Hg.): Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien (Gelbe Folge) 2015b, 5–26.
- Bubmann, Peter/Sill, Bernhard (Hg.): Christliche Lebenskunst. Regensburg 2008.
- Claussen, Johann Hinrich: Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff. Tübingen 2005.
- Engemann, Wilfried: 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 Ziemer). Leipzig 2002, 95–125.
- Engemann, Wilfried: Die praktisch-philosophische Dimension der Seelsorge. In: Ders. (Hg.): Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile. Leipzig 2007a, 308–322.
- Engemann, Wilfried: Das Lebenswissen des Evangeliums in seinem Bezug zur Seelsorge. In: Ders. (Hg.): Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile. Leipzig 2007b, 467–473.
- Englert, Rudolf (Hg.): Glück und Lebenskunst. Neukirchen-Vluyn 2013.
- Erne, Paul Thomas: Lebenskunst. Aneignung ästhetischer Erfahrung. Kampen 1994.
- Erne, Thomas: Die Kunst der Aneignung in der Aneignung der Kunst. In: Dietrich Neuhaus/Andreas Martin (Hg.): Wie in einem Spiegel ... Begegnungen von Kunst, Religion, Theologie und Ästhetik. Frankfurt a. M. 1999, 231–247.
- Glock, Charles Y.: Über die Dimensionen der Religiosität. In: Joachim Matthes: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II. Reinbek bei Hamburg 1969, 150–168 (engl. 1962).
- Höhn, Hans-Joachim: Moderne Lebenswelt und christlicher Lebensstil. Kultursoziologische Reflexionen. In: Rudolf Englert/Ursula Frost/Bernd Lutz (Hg.): Christlicher Glaube als Lebensstil (Praktische Theologie heute 24). Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 15–34.
- Höhn, Hans-Joachim: Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik. Freiburg i. Br. 2014.
- Horstmann, Kai: Was taugt die Lebenskunst? Eine kritische Sichtung pastoraltheologischer Konzeptionen. In: PThI 32 (2013), 257–277.
- Huber, Wolfgang: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh 1998.
- Huizinga, Klaas: Der urbildliche Lebenskünstler oder: Die Aufweichung der systematischen Theologie zur Lebenskunstschulung. In: Dietrich Neuhaus/Andreas Martin (Hg.): Wie in einem Spiegel ... Begegnungen von Kunst, Religion, Theologie und Ästhetik. Frankfurt a. M. 1999, 285–286.
- Kaufmann, Franz-Xaver: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.
- Kersting, Wolfgang: Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst. In: Ders./Claus Langbehn (Hg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt a. M. 2007, 10–88.
- Krieg, Matthias (Hg. i. Zusammenarbeit mit anderen): Lebenskunst – Stücke für jeden Tag. Zürich 2000.
- Kumlehn, Martina: Blickwechsel, Gestaltfindung, Experiment und Übung. Lebenskunstkonzepte als Herausforderung einer Religionspädagogik im Spannungsfeld von Ästhetik und Ethik. In: ZPT 61 (2009), 262–276.
- Kunstmann, Joachim: Christliche Lebenskunst. Eine Anforderung. In: Jahrbuch der Religionspädagogik 29 (2013), 123–130.
- Lauster, Jörg: Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum. Gütersloh 2004.
- Meyer-Blanck, Michael: Lebenskunst und christliche Tradition. In: Jahrbuch der Religionspädagogik 29 (2013), 131–139.
- Moltmann, Jürgen: Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde. München 1977.
- Rolf, Thomas: Normale Selbstverwirklichung. Über Lebenskunst und Existenzästhetik. In: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt a. M. 2007, 315–341.
- Roth, Michael: Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben. Gütersloh 2011.

- Schuhmacher, Wolfgang: Theologische Ethik als Verantwortungsethik. Leben und Werk Heinz Eduard Tödt in ökumenischer Perspektive (Öffentliche Theologie 20). Gütersloh 2006.
- Schwindt, Christian: Glaube und lebe. Lebenskunst als Thema christlicher Bildungsarbeit. In: PTh 91 (2002), 168–182.
- Sill, Bernhard: Lebenskunst und Lebensmitte: Themen, Fakten, Thesen. In: Renovatio: Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch 46 (1990), 142–161.
- Thomä, Dieter: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik. Kritische Anmerkungen. In: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt a. M. 2007, 237–260.
- Timm, Hermann: C'est la vie. Das Evangelium als ABC religiöser Lebenskunst. In: PTh 85 (1996), 204–210.
- Wegner, Gerhard: Was kann christliche Spiritualität zur Lebenskunst beitragen? In: Wolfgang Vögele (Hg.): Dem Leben Gestalt geben. Christliche Spiritualität zwischen Philosophie der Lebenskunst und Eventkultur der Erlebnisgesellschaft. Rehburg-Loccum 2001, 43–50.

Peter Bubmann