

Gut leben lernen

Lebenskunst als Leitbegriff in Ethik und Praktischer Theologie

Von Peter Bubmann

Der Begriff der Lebenskunst ist vielerorts seit Ende der 1990er Jahre (wieder) in Mode gekommen – und das keineswegs nur auf dem Feld der boomenden populären Beratungsliteratur. Für diesen Lebenskunst-Hype der letzten Jahre gibt es gesellschaftlich-kulturelle Gründe (vgl. die Analyse bei Christiane Burbach 2006, 14–17; Sellmann 2009): Er hat in jedem Fall mit Erfahrungen in der Spätmoderne, den Risiken und Erlebnisimperativen der individualisierten und pluralisierten Konsumwelt zu tun, mit der Vervielfältigung von Lebensoptionen und mit veränderter Zeitwahrnehmung. Was auch immer die genauen Ursachen für die Attraktivität des Begriffs sind – »Lebenskunst« ist einer jener »Container-Begriffe«, die Diskurse auf unterschiedlichsten Ebenen anzuregen imstande sind, von der philosophischen Ethik über die Theorie kultureller Bildung bis hin zur Seelsorgetheorie.

1. Phänomene und Diskurse

Zum einen ist das Lebenskunst-Konzept in der Praktischen Philosophie (wieder) aufgetaucht, um die Philosophie aus ihren erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Engführungen herauszuholen. Hauptvertreter ist *Wilhelm Schmid* mit seiner »Philosophie der Lebenskunst« (1998), der zahlreiche weitere Studien folgten, und in der er an das Spätwerk von Michel Foucault anschließt.¹ Hier wie im »Lexikon der Lebenskunst« (Brenner/Zirfas 2002) dominiert der ethische Blick auf die Lebensführung.² Es geht um die Frage, wie das eigene Leben Gestalt erhalten und gelingen kann.

Zum anderen wird auf den Lebenskunstbegriff zurückgegriffen, um die ästhetische Dimension der Lebensführung oder Formen kultureller Bildung wieder stärker ins Bewusstsein zu rücken. In dieser zweiten Lesart rekurriert die Lebenskunsttheorie auf ein (post-)modernes Verständnis von »Kunst« im Sinne ästhetischer Rezeptivität und Produktivität. Die antiken (und teils auch die neueren praktisch-philosophischen) Lebenskunsttheorien setzen hingegen einen Begriff von Kunst als *téchnê* voraus, der ein regelgeleitetes geübtes Handeln und Können bezeichnet (von der Uhrmacherkunst über die Liebeskunst bis zur Erziehungskunst und Kunst der Staatenlenkung). Entsprechend gilt dort: »Die Lebens-Kunst (oder Lebens-Technik), nach der in dieser besonderen Hinsicht gefragt wird, ist aufzufassen als die Kompetenz, ein Repertoire von Handlungsmustern (Maßnahmen, Handgriffen) zu beherrschen.« (Thomä 2007, 239) 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 *téchnè* 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 dies überhaupt möglich ist) 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 Freiheit entspricht, um die Fragen der Lebenswahrnehmung, -gestaltung und -deutung in ihrer Differenziertheit angemessen in den Blick zu nehmen.³

Der Begriff der Lebenskunst hat m.E. gegenüber ähnlichen Begriffen wie »Lebensgestaltung«, »Lebensbewältigung« und »Lebensführung« gerade 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.

Auffällig ist, dass der Lebenskunstbegriff in den (allgemeinpädagogischen) Debatten um kulturelle Jugendbildung Ende der 1990er Jahre plötzlich auftaucht und zum Leitbegriff wird, der teilweise an die Stelle des Bildungsbegriffs tritt (vgl. Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung e.V. 1999, 2000, 2001; Fuchs 2008). Im Hintergrund steht hier das Bemühen, ästhetische und ethische Bildung im Blick auf das konkrete individuelle Leben zu verbinden und auch musisch-kulturelle Bildungsarbeit als Werteerziehung zu verstehen. Zugrunde gelegt ist dabei ein »optimistisches Bild von [sic!] Menschen, das ihm vielfältige Fähigkeiten im Grundsatz unterstellt« (Fuchs 1999, 39).

Während die evangelische Jugendarbeit sich von diesen Theorie- und Praxisentwicklungen nur wenig berührt zeigte, ist das Lebenskunstkonzept stärker im Bereich der Evangelischen Erwachsenenbildung rezipiert worden (vgl. Ausschuss für Theologische Bildung 2001; Krieg 2000 u. 2002; Schwindt 2002). 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 (vgl. Krieg 2000, 5–7).

Diese Rezeption des Lebenskunstbegriffs in der Erwachsenenbildung schließt einerseits direkt an Wilhelm Schmid's Philosophie der Lebenskunst (Schmid 1998) an, zum anderen werden Stimmen systematischer und praktischer Theologen rezipiert.

»Philosophie der Lebenskunst meint das Innehalten und Nachdenken über die Grundlagen und möglichen Formen eines bewusst geführten Lebens, und dieses ›bewusst geführte Leben‹, das ist Lebenskunst.« (Schmid 2006, 5) Lebenskunst dient so als Leitbegriff einer Praxis-Theorie: »Unter Lebenskunst wird grundsätzlich die Möglichkeit und die Anstrengung verstanden, das Leben auf reflektierte Weise zu führen und es nicht unbewusst einfach nur dahingehen zu lassen. Die Philosophie leitet zu dieser Reflektiertheit an – nicht etwa präskriptiv, mit einer Anweisung zum guten Leben, sondern mit einer Auseinanderlegung all dessen, was für eine Lebensführung überhaupt von Bedeutung ist, *optativ*, Möglichkeiten eröffnend. In diesem Sinne leistet sie in der Tat das, was manche erhoffen, andere befürchten: Lebenshilfe. Sie bemüht sich darum, die Lebenskunst zum Begriff zu machen, das Material

zu erarbeiten und die Methoden zu erschließen, die es dem Einzelnen in den verschiedensten Situationen ermöglichen, sein Leben zu verstehen und seine eigene Wahl zu treffen.« (Schmid 1998, 10) Ziel solcher Lebenskunst und der inzwischen in zahlreichen Städten eingerichteten philosophischen Lebenskunstpraxen ist das schöne als das bejahenswerte Leben. Der Begriff des Schönen wird dazu im Sinne des griechischen *kalokagathia* rehabilitiert und vereint ethische und ästhetische Dimensionen in sich. Dazu gehöre aber auch die Integration des Unangenehmen und Schmerzlichen. Grundlegende Aspekte der philosophischen Lebenskunst ergeben sich aus den Existentialien des Menschseins: Unter dem Bewusstsein des eigenen Todes wird die Gestaltung des eigenen Lebens dringlich. Zum anderen zwingt der Machtcharakter sozialer Beziehungen zur kunstvollen Gestaltung der sozialen Wirklichkeit. Ausgangspunkt ist dabei die Nötigung für das Individuum, in seinem Handeln Wahlen und Entscheidungen vorzunehmen. Dabei spielen natürlich die eigenen Interessen eine hervorgehobene Rolle. Das Eigeninteresse soll allerdings in ein sozialverträgliches aufgeklärtes Eigeninteresse verwandelt werden – so verlange es die Klugheit. In seinen persönlichen Wahlen entscheidet das Subjekt über seine Existenz und entwickelt so Lebensform und Lebensstil.

Auch der Philosoph Hans Krämer rechnet die Lebenskunst zur Ethik (vgl. Krämer 1988). Allerdings sei ihr Gegenstand nicht die Ethik des Gerechten, sondern lediglich die Ethik des Guten, also die Suche nach dem je für mich erfüllenden Leben. »Im einzelnen gehören zur Lebenskunst etwa ein Vorrat an Maximen und Lebensregeln, Vorzugsordnungen mit ihren Kriterien, Plan- und Handlungsstrukturen, eine Topik von Modellfällen, der Informationsgehalt früherer praktischer Erfahrungen und nicht zuletzt eine Reihe eingübter Grundhaltungen, darunter eine gut geschulte Improvisationsgabe.« (Ebd., 10) Auch die *vita contemplativa* sei hier einzuordnen. Krämer begründet sein Lebenskunstkonzept freiheitstheoretisch: Er versteht alle Formen der Freiheit als Weisen des Lebenskönnens und plädiert daher dafür, »den Prozess der Emanzipation des Einzelnen experimentierend so weit wie möglich voranzutreiben. Die Freiheit und Autonomie des Einzelnen ist unter allen Gütern des gelingenden Lebens das *Primärgut* und daher auch das bevorzugte Ziel der Lebenskunst.« (Ebd., 15)

Ob dieser spätmodern-liberale Ansatz philosophie-, kirchen- und theologietauglich ist, ist durchaus umstritten (vgl. Kersting 2007; Haag 2002, 39f.). Zu Recht hinterfragen verschiedene Philosophen und Theologen den 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 (vgl. Wegner 2001, 46–49). Bereits im internen philosophischen Disput wird den Vertretern der Lebenskunst-Philosophie 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 (vgl. Rolf 2007, 337 u. 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 (vgl. Kersting 2007, 35–38 u. 87f.).

Diese Einwände hat eine theologische Rezeption 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 (vgl. Huber 1998, 163–210). Christliche Lebenskunst muss gerade auch die Endlichkeit und Gefährdung menschlicher Freiheit thematisieren (vgl. Schwindt 2002, 173). Sie darf das Ausgeliefertsein an Schicksal und Kontingenz nicht ausklammern. Und sie muss gegen alle Perfektibilitätsträume die göttliche Rechtfertigung des fragmentierten Menschen ins Spiel bringen.

Es waren zunächst systematische Theologen (übrigens auch in der kath. Theologie, z.B. Hans Joachim Höhn, vgl. Höhn 1996, 32–34), die den Lebenskunst-Begriff (noch vor bzw. parallel zu Wilhelm Schmid) in den Diskurs wieder einführen:

Hermann Timm schrieb 1996 in der Zeitschrift »Pastoraltheologie« über das »Evangelium als ABC der Lebenskunst« (Timm 1996) – ein oft zitierter Beitrag, wiewohl eher essayistisch angelegt. Für ihn ist der Mensch, auch der Christenmensch, »von Natur dazu bestimmt, ein Lebenskünstler zu werden. Praktiziert wird diese Kunst durch Bewußtmachung von Sinnbildern, Gestalten oder Konfigurationen wahren Lebens.« (Timm 1996, 207) Bewusstmachen wird hier verstanden im Sinne des Machens als Artefakt und des bewussten Wahrnehmens des Vorgefundenen. Rezeptivität und Spontaneität kommen so zusammen. »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)

Timm unterscheidet dabei die allgemeine religiöse Lebenskunst von der christlichen Geistreligion. Dazu führt er das Evangelium als »Urbildung von Leben« (Timm 1996, 208) ein. Das Evangelium verdichte das »Sinn ganze 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.« (Timm 1996, 209) Ein Christenmensch sei daher christomorph, »nachgebildet dem Schrifttum des Urchristentums, also Repräsentant einer historisch gewordenen Anthropologie. Sola scriptura, erlebt weil erlesen, erlesen weil erlebt – das ABC des ›vere homo – vere Deus‹.« (Timm 1996, 209)

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« (Huizing 1999, 286).

Ähnlich empfiehlt der damalige Leiter der Frankfurter Erwachsenenbildungsakademie Christian Schwindt 2002 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‹« (Schwindt 2002, 173).⁴

Den Begriff der Lebenskunst für eine trans-moralische christliche Ethik in Anspruch zu nehmen, hat übrigens bereits 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 dorthier bekommt auch das Sollen seinen Ort und seinen Sinn« (zit. nach Schuhmacher 2006, 266).⁵

In der Praktischen Theologie ist der Begriff der Lebenskunst (bei Erne 1994 u. 1999) zunächst stärker unter ästhetischen Vorzeichen rezipiert worden: im Interesse daran, den Künsten und der ästhetischen Erfahrung einen höheren Stellenwert in Religion und Kirche zuzuweisen.

Ich selbst habe versucht, den Lebenskunst-Ansatz religionspädagogisch aufzugreifen, und spreche von Lebenskunstbildung (Bubmann 2004 u. 2009; vgl. zur religionspädagogischen Herausforderung durch Lebenskunst zusammenfassend Ziller 2005; weiterführend: Kumlehn 2009). Dabei geht es überhaupt nicht darum, dass fertige Mustermuster oder universale Regeln für die Lebensführung normativ vermittelt würden. Angesichts der notwendig individuellen Brechung von Glück

und einem als »gut« erfahrenen Leben ist vielmehr beherzt 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 zu vergewissern. Lebenskunstbildung will also die Begegnung mit religiösen Kommunikationsformen und deren kritische Reflexion befördern. In dieser Sprachschule symbolischer Kommunikation und damit der Sprachschule christlicher Freiheit sind alle Wahrnehmungssinne angesprochen (vgl. Bubmann/Sill 2008, 23–63). Den Lernenden wird Raum gegeben, auch für das eigene religiöse Leben Ausdrucks- und Deutungsmöglichkeiten zu finden und die Herausforderungen der Wechselfälle des Lebens zu bedenken. Dazu ist es unabdingbar, sich der eigenen Lebensziele zu vergewissern. Eine Nähe zu ethischer Bildung ist unverkennbar, aber Lebenskunstbildung geht eben gerade nicht in problemorientierter ethischer Bildung auf, sondern will alle Dimensionen christlichen Lebens als Möglichkeitsraum des eigenen Lebens erschließen.

2013 ist diese Linie durch das Jahrbuch für Religionspädagogik mit dem Jahresthemenband »Glück und Lebenskunst« (Englert 2013) im Mainstream der Religionspädagogik angekommen. Zugleich wird hieran auch deutlich, dass sich mit dem Thema Lebenskunst und Beratung eng die Fragen einer eudaimonistischen Ethik und des Glücks verbinden.

Deutlich präsent ist der Lebenskunstbegriff auch in der Seelsorgetheorie. Dort geht seine Rezeption einher mit einer neuen Aufmerksamkeit der Seelsorge für den Alltag und für die Gestaltungsfragen des christlichen Lebens. Michael Schibilsky hatte in einem Artikel der *Ev. Kommentare/Zeitzeichen* (2003), der 2004 in einem von Wolfgang Huber edierten Sammelband erschien, eher essayistisch den Lebenskunstbegriff programmatisch aufgegriffen und wollte die Theologie insgesamt als »*ars vivendi*« (Schibilsky 2004, 116) verstehen und zwar als »Wissenschaft vom Leben und Deutekunst« (Schibilsky 2004, 118) zugleich, der es um »gelingende Lebensbegleitung und -beratung« (ebd.) gehe. Bei Schibilsky verschwimmen allerdings die Ebenen: die Funktion der Theorie wird nicht exakt beschrieben, eigentlich müsste er ja von Theologie als *Lebenskunstwissenschaft* reden, also von Lebenskunsttheologie als *Theorie* der praktizierten oder zu praktizierenden Lebenskunst.

Anschließend an Schibilsky zielt Renate Zitt auf eine »Lebensgeschichtlich orientierte Seelsorge als Eröffnung von Erzähl- und Erinnerungsräumen« (Zitt 2006, 368) und qualifiziert diese Räume dann als geschenkte Segensräume (vgl. Zitt 2006, 371f.).

Am stärksten hat bislang Wilfried Engemann den Lebenskunstbegriff für die Seelsorge rezipiert, um die Seelsorge auch als ethische Beratung zu qualifizieren. 2002 empfiehlt er »Lebenskunst als Beratungsziel« (Engemann 2002). Der Seelsorger solle nicht nur als pastoralpsychologisch oder als systemisch bewandeter Gesprächspartner agieren, sondern auch als »ein (christlich-)philosophisch, mithin auch in Fragen der Ethik beschlagener Berater« (Engemann 2002, 99).

Die Nähe zur Ethik ist bei Engemann schon darin zu spüren, dass er (mit der Praktischen Philosophie Wilhelm Schmids) als Ziel der Seelsorge angibt, 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 geht um die »Kompetenz, in Freiheit zu leben« (Engemann 2007a, 308).

Lebenskunst definiert er dabei folgendermaßen: »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.« (Engemann 2007a, 311; auch Engemann 2006, 32, dort kursiv)

Dieses Verständnis von Lebenskunst korreliert Engemann nun mit den Aufgaben der Seelsorge, diskutiert zunächst Einwände bezüglich der Willensfreiheit (und verweist die Rede vom unfreien Willen strikt in den Zusammenhang der Rechtfertigungstheologie, weshalb seelsorglich sehr wohl vom eigenen Willen und der Einübung in das Führen des eigenen Lebens zu reden sei) (vgl. auch Engemann 2004, Sp. 883f.). Die Klärung des eigenen Willens (seine »Aneignung«) sieht er als wichtigen Teil der Seelsorgearbeit. Das meine gerade nicht, der Grenzenlosigkeit eigener Wünsche nachzugeben. Freiheit dürfe dabei nicht allein als Befreiung und Freiheit »von« buchstabiert werden. Das Evangelium ziele als »Lebenskunde« »auch auf eine *Leben eröffnende Freiheit*« (Engemann 2007b, 467). Auch für das von Gott geschenkte Leben gilt: »Leben will gelehrt sein.« (Engemann 2004, Sp. 876) Den therapeutischen und verkündigungsorientierten Akzentsetzungen der Seelsorge sei daher nun erneut auch eine didaktische Lehrdimension der Seelsorge hinzuzufügen (vgl. Engemann 2007b, 468f.) – wobei er die Engführung auf Belehrung gerade vermeiden will (vgl. Engemann 2007b, 472 Anm. 4).

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).

Engemann zielt also darauf, die je lebensdienlichen Gestaltungsregeln des möglichen Lebens aus dem Evangelium zu erheben. »In diesem Sinne hat Seelsorge eine zutiefst beratende Funktion.« (Engemann 2002, 113) Ziel ist dabei keineswegs die »Vervollkommnung« oder »Vollendung eines tollen, bestaunenswerten Lebens zu schaffen« (Engemann 2002, 114). Vielmehr gehe es um Beiträge zu einer »Kultivierung von Möglichkeiten des Andersseins« (Engemann 2002, 114).

Starke Anfragen an eine zu stark vom Subjekt und seiner Selbstsorge her gedachten Seelsorge hat Johannes Fischer formuliert (Fischer 2006). Ihm ist wichtig, dass die Empfänglichkeit gegenüber Gott der Anfang aller Seelsorge sein müsse und dass es nicht um eine ständige Selbstthematisierung der Seelsorge-Suchenden gehen könne, es vielmehr gerade um die Selbstunterbrechung des *homo incurvatus in se ipsum* gehe (vgl. Fischer 2006, 218f.). Die »geistliche [...] Ausrichtung des Lebensvollzugs« (Fischer 2006, 221), wie sie Fischer fordert, könnte m.E. jedoch gerade in einer theologisch verantworteten Lebenskunstkonzeption ihren Ort finden und so vermeiden helfen, dass die Verbindung von Seelsorge und Ethik zu einer Moralisierung der Ethik wie Seelsorge führen und theologische Ethik einseitig als Theorie des gelingenden Lebens bzw. autonomer Lebensführung und Anleitung zum Glück verstehen könnte (vgl. die entsprechenden Einwände bei Körtner 2006, 229). Wird nur der Kunstbegriff eher im Sinne moderner ästhetischer Theorien als Kunst verstanden, dann geht es ja bei Lebenskunst gerade nicht um den perfektibilitätsversessenen schönen Schein der Harmonie, sondern um den Umgang mit Fragmentarität und der Gebrochenheit des Lebens. Und zumindest ein solches Verständnis von Lebenskunst (wie es W. Engemann und ich selbst vertreten) ist durchaus mit einem Verständnis von Ethik kompatibel, das einerseits die Anleitung zur eigenen ethischen Urteilsbildung ins Zentrum stellt, andererseits vorrangig auch auf die transmoralischen Grundlagen des Handelns, nämlich die Liebe und Rechtfertigung abhebt (vgl. Körtner 2006, 240 u. 243).

2. Ziele, Akteure und Inhalte seelsorgerlicher Lebenskunstberatung

Nach Engemann geht es in der Lebenskunst-Seelsorge auch darum, die sittliche Kompetenz, also die ethische Urteils- und Entscheidungsfähigkeit zu fördern (Engemann 2002, 117, mit Stollberg). Es gehe »um die Entwicklung selbständigen Denkens und Urteils. Dazu gehört es, sich mit Maßstäben und Wertehierarchien zu beschäftigen, und sich mit der Vernetzung des eigenen Lebens mit dem Leben anderer auseinander zu setzen.« (Engemann 2002, 121)

Doch liegt der Frage, »was soll ich tun?« zunächst die Frage »Wer bin ich?« voraus. Mit Jürgen Ziemer unterstreicht Engemann, dass erst wenn diese Frage nach dem eigenen Sein im Lichte des Evangeliums beantwortet werde, die Stufe ethischer Verantwortung erreicht sei (vgl. Engemann 2002, 119). Deshalb gehören als Ziele der Lebenskunstberatung zusammen: die Selbstvergewisserung über die eigene Identität (als gerechtfertigter Sünder), die Willens- und Gewissensbildung; i.S. der Werteklä rung und ethischer Urteilsbildung; die Gestaltfindung des eigenen christl. Lebens (»Frömmigkeit«) und die Wahrnehmungsschärfung (*Aisthesis*) für Realitäten und Möglichkeiten christlichen Lebens.

Wer in diesem Sinne von Lebenskunst als Ziel von Seelsorge redet, kann nicht allein die professionellen Seelsorgenden in den Blick nehmen, sondern nimmt die Alltagsseelsorge primär als Aufgabe und Dienst aller Kirchenmitglieder aneinander wahr. So wird auch – gut evangelisch – die Gemeinde als Ort der Lebenskunstseelsorge zum Thema. »In der christlichen Gemeinde wird nicht nur über das Leben geredet; sie ist ein höchst privilegierter Lernort für die Kunst zu leben. Mit ihrer Reflexions- und Gesprächskultur, mit ihrer Kultur gemeinsamen Lebens und ihren spezifischen Vorstellungen von einer *ars vivendi et moriendi* hat die Gemeinde keine schlechteren Voraussetzungen als die antiken Philosophenschulen, Ort der Einübung in die Lebenskunst zu sein.« (Engemann 2004, Sp. 887) Dass die Gemeinden (aber auch andere Sozialformen des Christentums wie diakonische Gemeinschaften oder kulturelle Formationen) Akteure und Träger von ethischer Seelsorge wie Alltagsethik sind, hätten m.E. die Seelsorgetheorie wie Ethik gleichermaßen erst noch genauer wahrzunehmen.

Keimzellen der christlichen Gemeinde sind u.a. familiale und freundschaftliche bzw. nachbarschaftliche Beziehungsstrukturen. Deshalb sind etwa freundschaftliche Gespräche und innerfamiliäre Gesprächskultur als privilegierter Orte der Lebenskunstberatung und -bildung zu verstehen (das wird durch die neueste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung bestätigt, wo nachgewiesen wird, dass über den Sinn des Lebens primär innerfamiliär und mit Freunden gesprochen wird, vgl. EKD 2014, 27–29). An diese Orte gelangen kirchliche Seelsorgeangebote in der Regel nur indirekt und gelegentlich, etwa im Rahmen liturgischer und kultureller Angebote oder bei Hausbesuchen. Die Kasualien sind die wichtigsten Knoten- und Brückenpunkte, wo individuelle Biographien, familiäre Systeme oder Freundschaftsnetze mit einer Lebenskunst-Seelsorge und Lebenskunst-Verkündigung in Kontakt geraten können. Daneben sind es vor allem Print-Medien, Beratungsliteratur, TV-Sendungen und Internet-Angebote, die Anregungen zu einer christlichen Lebenskunst geben können. Der traditionelle Gemeindebrief (und inzwischen auch Blogs auf Homepages von Kirchengemeinden) etwa ist ein sowohl in Praktischer Theologie wie Ethik weit unterschätztes Medium von ethischer Beratung und Lebenskunstbildung.

Viel zu wenig ist bislang auch beachtet, dass in der Begegnung mit Kunst (Literatur, Theater, Tanz, Bildende Kunst, Musik) sich Fragen des Selbstverständnisses und tragender Werte klären,

dass Kunstwerke als Dialogpartner von Lebenskunstdiskursen fungieren können. Für das Medium des Films haben das Inge Kirsner und Frank Hiddemann aufgezeigt (Kirsner/Hiddemann 2006). Über die dort in den Blick genommenen künstlerischen Filme hinaus sind jedoch auch die alltäglichen Formen der Auseinandersetzungen mit Lebensfragen in den Daily Soaps und Krimis für bestimmte Milieus von herausragender Bedeutung.

All diese Orte informeller Lebenskunstbildung machen die Rolle der professionellen Seelsorgenden nicht überflüssig. Deren Aufgabe bleibt es bei alledem, die »Ratsuchenden zur *Subjekt-kunst*« anzuleiten (Engemann 2002, 117) und Kommunikationsräume für die Thematisierung von Lebenskunstthemen zu öffnen.

Was sind mögliche Themen und Inhalte der Lebenskunst-Seelsorge und Lebenskunstberatung (vgl. Bubmann/Sill 2008, 17–19)?

- In vielerlei Formen der Lebenskunstberatung 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 *aesthetische Bildung* als Wahrnehmungsschulung.
- Lebenskunstberatung 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 Selbsta Ausdruck mit der Möglichkeit gemeinschaftlicher Ritualität eine enge Verbindung eingehen kann.
- Lebenskunstberatung 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 Kommunikation über solche Wechselfälle des Lebens gehört zur weisheitlichen Lebenskunstbildung und dient der Kultivierung des Umgangs mit der eigenen Kontingenz. Die *ars moriendi* als Fähigkeit, mitten im Leben mit der eigenen Endlichkeit umgehen zu lernen, ist ein wesentlicher Inhalt christlicher Lebenskunst. Biographiearbeit als Arbeit an der eigenen Erinnerung, um der Gegenwart und Zukunft willen, gehört dazu, genauso die Beschäftigung mit Gesundheit(svorsorge) und der Umgang mit Krankheit.
- Lebenskunstseelsorge will dazu helfen, dass Menschen *dem Leben Ziel und Richtung geben*. Dies geschieht insbesondere (aber keinesfalls ausschließlich) dort, wo sie sich mit biblischen und anderen Texten und kulturellen Ausdrucksformen (etwa Liedern) verbindet, die grundlegenden Lebensperspektiven thematisieren und prägend für die eigene Religiosität und das Leben geworden sind. Diese Orientierungsleistung ist nicht mit Selbstkonstitution oder naiver Selbstaffirmation zu verwechseln. »Während das Gros einschlägiger esoterischer Lebenshilfeliteratur predigt: »Nimm dich, wie du bist«, und während die philosophische Beratung zu recht ergänzt: »Du bist aber womöglich nicht der, für den du dich hältst«, ist vonseiten christlicher Seelsorge zu ergänzen: »Du bist angenommen und gewollt gerade als der, der du vorgibst nicht zu sein« (Engemann, 2002, 121).

- Zugleich hat Lebenskunstseelsorge die Frage nach dem eigenen Glück konstruktiv aufzunehmen. »Wenn man das von Ratsuchenden mehr oder minder deutlich vorgetragene Interesse an einem ›glücklichen Leben‹ als eudämonistisch beiseite schiebt, überlässt man sie esoterischen Illusionisten. Von daher ist es unausweichlich, in der Seelsorge mit einem angemessenen Glücksbegriff zu arbeiten.« (Engemann 2002, 122) Engemann verweist dazu auf den Zusammenhang von Nachfolge und Freiheit, wie er sich in den Seligpreisungen zeige. Auch Christiane Burbach sieht eine Chance der Rezeption der Lebenskunstkonzeption darin, die Seelsorge aus der Fokussierung auf Krisen und Konflikte zu lösen und die Wahrnehmung gelingenden Lebens zu stärken (vgl. Burbach 2006, 23).
- 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, 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 »Zumutung, angesichts der Güte Gottes umzudenken, neu zu verstehen, sich als anderer wahrzunehmen als der, für den man sich gehalten hat« (Engemann 2002, 124). Die Bedeutung der Buße für die Seelsorge wie für die Alltagsethik ist daher jenseits reaktionärer Traditionalismen erneut zu diskutieren (vgl. Engemann 2004, Sp. 888).

3. Herausforderungen für die Ethik

Die akademische theologische Ethik ist durch den Boom der Lebenskunsttheorien und populären Lebenskunst-Beratungsliteratur herausgefordert, sich der *Alltagsethik* zuzuwenden und sie als Forschungsgebiet ernst zu nehmen. Wolfgang Vögeles Impulse in diese Richtung haben leider zu wenig Beachtung gefunden (vgl. Vögele 2001, 2006, 2007a, 2007b, 2008). »Alltagsethik läßt sich definieren als die Reflexion auf das Handeln und Verhalten des Menschen in seiner unmittelbaren Lebenswelt. Damit unterscheidet sich Alltagsethik in der Perspektive von Bereichsethiken wie der Medizinethik oder der Rechtsethik, aber auch von Professionsethiken [...] Die Koordinaten der Alltagsethik sind Lebenswelt und Lebensgeschichte, also Biographie. [...] Ethik und Wahrnehmung, als Ästhetik sind eng aufeinander bezogen.« (Vögele 2006, 418) Vögele hat auch den interdisziplinären Charakter der Alltagsethik klar benannt: »Alltagsethik ist eine Schnittstelle zwischen Bildungstheorie, Religionspädagogik, Sozialethik und systematischer Theologie.« (Vögele 2006, 425) Dem wären lediglich die Bezüge zur Seelsorge(theorie), sowie zu den Kultur- und Kunstwissenschaften ausdrücklich hinzuzufügen.

Eine solche Alltagsethik ist anderes als eine präskriptiv-normative Variante früherer Kasuistik. »Wenn Freiheit der bestimmende Begriff einer christlichen Alltagsethik ist, dann kann eine solche Ethik weder im Aufstellen bestimmter, allgemein zu befolgender Regeln noch in der Empfehlung bestimmter Gewohnheiten bestehen. Alltagsethik muss dann als Reflexion darüber gestaltet werden, wie ein Individuum von seiner Freiheit Gebrauch machen kann. Es kann nicht um Rezepte, Regeln, Maximen, Gesetze für den christlichen Alltag gehen, sondern um einen

Weg der Deutung und Reflexion von Erfahrung, der den eigenen Alltag selbst verantwortet, verarbeitet, durchdenkt.« (Vögele 2008, 7)

Eine solche evangelische Alltagsethik steht daher von vornherein in sachlicher Nähe zu den neueren philosophischen Theorien der Lebenskunst und zur Erneuerung von Tugend- wie Glücksethik. Sie hätte theoretisch zu begründen und zu analysieren, was man ganz altmodisch ein Ethos der Frömmigkeit nennen könnte. Es geht um eine Theorie des Lebensstils in der Kraft des Evangeliums. Ganz unverkrampft ergeben sich in einer solchen Alltagsethik Verbindungen zu den Formen spirituellen Lebens, vor allem zu den Sakramenten (was für die römisch-katholische Moralthologie ja selbstverständlich ist). Eine Testfrage an die evangelische theologische Ethik lautet daher, ob sie die Rede vom neuen Leben aus der Taufe, von der Neukonstitution der Gemeinschaft im Abendmahl und der Umkehr in der Buße und vom Leben im Segen Gottes als ethische Herausforderung anzunehmen bereit ist, ob sie sich also ernsthaft auch auf diese Fragestellungen einer Lebenskunstethik als evangelischer Alltagsethik einlassen kann: als Frage nach dem Leben im Kraftfeld des Heiligen Geistes, wie es in den Sakramenten symbolisch verdichtet erfahrbar ist.

Der Lebenskunst-Reader »Christliche Lebenskunst« (Bubmann/Sill 2008) beginnt mit Anmerkungen zur Intensivierung des Hörens und Zuhörens und endet mit einem Artikel von Dorothea Sattler über »Brot brechen & Wein trinken«. Und dazwischen geht es auch um (politisches) Widerstehen und Gehorchen, um Verzeihen und Versöhnen. Die Sphären alltäglicher ästhetischer Sinnesbildung gehören zur Lebenskunst genauso wie die Fragen des alltäglichen politischen Verhaltens und der zentralen spirituellen Rituale des Glaubens. In einer praktisch-theologisch-ethischen Lebenskunsttheorie wächst auch disziplinär zusammen, was im gelebten Leben immer schon zusammengehört. Es bleibt zu wünschen, dass Praktische Theologen wie Ethiker den Fokus ihrer Arbeitsfelder weit genug halten, um den Alltag des christlichen Lebens nicht aus dem Blick verlieren.

Prof. Dr. Peter Bubmann
Institut für Praktische Theologie
Kochstr. 6
D-91054 Erlangen
peter.bubmann@fau.de

Literatur

- Ausschuss für Theologische Bildung der Deutschen Evang. Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung e.V. (Hg.). 2001: Die Kunst zu leben – schön, sinnvoll und gut. Eine Arbeitshilfe, Darmstadt.*
- Brenner, Andreas/Zirfas, Jörg. 2003: Lexikon der Lebenskunst, Leipzig.*
- Bubmann, Peter. 2004: Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst, in: Pastoraltheologie 93, 99–114.*
- Bubmann, Peter. 2009: Lebenskunstbildung – ein Prospekt, in: Lars Bednorz/Lore Koerber-Becker (Hg.): Religion braucht Bildung - Bildung braucht Religion. Horst F. Rupp zum 60. Geburtstag, Würzburg, 67–77.*
- Bubmann, Peter/Sill, Bernhard (Hg.). 2008: Christliche Lebenskunst, Regensburg.*
- Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung e.V. (Hg.). 2001: Kulturelle Bildung und Lebenskunst – Ergebnisse und Konsequenzen aus dem Modellprojekt »Lernziel Lebenskunst«, Remscheid.*
- Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung e.V. (Hg.). 1999: Lernziel Lebenskunst. Konzepte und Perspektiven, Remscheid.*

- Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung e.V. (Hg.)*. 2000: Partizipation und Lebenskunst. Beteiligungsmodelle in der kulturellen Jugendbildung, Remscheid.
- Burbach, Christiane*. 2006: Weisheit und Lebenskunst: Horizonte zur Konzeptualisierung von Seelsorge, in: *Wege zum Menschen* 58, 13–27.
- EKD (Hg.)*. 2014: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover.
- Engemann, Wilfried*. 2002: Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart, in: Michael Böhne u.a. (Hg.): *Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge* (FS Ziemer), Leipzig, 95–125.
- Engemann, Wilfried*. 2004: Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in: *Theologische Literaturzeitung* 129, Sp. 0875–0896.
- Engemann, Wilfried*. 2006: Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensfreiheit in der Seelsorge, in: *Wege zum Menschen* 58, 28–48.
- Engemann, Wilfried*. 2007a: Die praktisch-philosophische Dimension der Seelsorge, in: Engemann, Wilfried (Hg.): *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig, 308–322.
- Engemann, Wilfried*. 2007b: Das Lebenswissen des Evangeliums in seinem Bezug zur Seelsorge, in: Engemann, Wilfried (Hg.): *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig, 467–473.
- Engemann, Wilfried*. (2008): Ein Beitrag zur Lebenskunst. Zur Situation der Seelsorge heute, in: *nachrichten der ELKB*, 133–135.
- Englert, Rudolf (Hg.)*. 2013: *Glück und Lebenskunst*, Neukirchen-Vluyn.
- Erne, Paul Thomas*. 1994: *Lebenskunst. Aneignung ästhetischer Erfahrung*, Kampen.
- Erne, Paul Thomas*. 1999: Die Kunst der Aneignung in der Aneignung der Kunst, in: Neuhaus, Dietrich/Mertin, Andreas (Hg.): *Wie in einem Spiegel ... Begegnungen von Kunst, Religion, Theologie und Ästhetik*, Frankfurt a.M., 231–247.
- Fischer, Johannes*. 2006: Ethische Dimensionen der Spitalseelsorge, in: *Wege zum Menschen* 58, 207–224.
- Fuchs, Max*. 1999: Kulturelle Bildung und Lebenskunst, in: *Bundesvereinigung Kulturelle Kinder- und Jugendbildung (Hg.): Lernziel Lebenskunst. Konzepte und Perspektiven*, Remscheid, 29–40.
- Fuchs, Max*. 2008: Leitformel Leben. Eine Grundkategorie für die Theorie kultureller Bildung?, in: Eckart Liebau/Jörg Zirfas (Hg.): *Die Sinne und die Künste. Perspektiven ästhetischer Bildung*, Bielefeld, 171–187.
- Haag, Karl Friedrich*. 2002: Christliche Ethik im Religionsunterricht. Einige Anmerkungen zur Frage, ob man christliche Ethik lehren kann, in: Wolfgang und Ingrid Schoberth (Hg.): *Kirche – Ethik – Öffentlichkeit. Christliche Ethik in der Herausforderung*, Münster, 32–48.
- Höhn, Hans-Joachim*. 1996: Moderne Lebenswelt und christlicher Lebensstil. Kultursoziologische Reflexionen, in: Rudolf Englert/Ursula Frost/Bernd Lutz (Hg.): *Christlicher Glaube als Lebensstil*, Stuttgart/Berlin/Köln, 15–34.
- Huber, Wolfgang*. 1998: *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh.
- Huizing, Klaas*. 1999: Der urbildliche Lebenskünstler oder: Die Aufweichung der systematischen Theologie zur Lebenskunstschulung, in: Neuhaus, Dietrich/Mertin, Andreas (Hg.): *Wie in einem Spiegel ... Begegnungen von Kunst, Religion, Theologie und Ästhetik*, Frankfurt a.M., 285–286.
- Kersting, Wolfgang*. 2007: Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst, in: ders./Claus Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt a.M., 10–88.
- Kirsner, Inge/Hiddemann, Frank*. 2006: *Lebenskunst im Film*, in: *Wege zum Menschen* 58, 49–63.
- Körtner, Ulrich H.J.* 2006: Ist die Moral das Ende der Seelsorge, oder ist die Seelsorge am Ende Moral?, in: *Wege zum Menschen* 58, 225–245.
- Krämer, Hans*. 1988: Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst, in: *Information Philosophie* 16, H. 3, 5–17.
- Krieg, Matthias* (Hg. in Zusammenarbeit mit anderen). 2000: *Lebenskunst – Stücke für jeden Tag*, 2. Aufl. Zürich.
- Krieg, Matthias*. 2002: *Lebenskunst statt Krisenmoral. Das Lesebuch für Solisten und Lerngruppen*, forum EB.
- Kumlehn, Martina*. 2009: Blickwechsel, Gestaltfindung, Experiment und Übung. Lebenskunstkonzepte als Herausforderung einer Religionspädagogik im Spannungsfeld von Ästhetik und Ethik, in: *Zeitschrift für Pädagogik Theologie* 61, 262–276.
- Rolf, Thomas*. 2007: Normale Selbstverwirklichung. Über Lebenskunst und Existenzästhetik, in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hg.): *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt a.M., 315–341.
- Schibilsky, Michael*. 2004: Theologie als ars vivendi, in: Wolfgang Huber (Hg.): *Was ist gute Theologie?*, Stuttgart, 113–127.
- Schmid, Wilhelm*. 1995: Über den Versuch zur Neubegründung einer Philosophie der Lebenskunst nach Foucault, in: *Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung e.V. (Hg.): Lernziel Lebenskunst. Konzepte und Perspektiven*, mit Beiträgen von Bettina Alavi u.v.a, Remscheid, 15–28.
- Schmid, Wilhelm*. 1998: *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt a.M.
- Schmid, Wilhelm*. 2005: *Schönes Leben?*, Frankfurt a.M.
- Schuhmacher, Wolfgang*. 2006: Theologische Ethik als Verantwortungsethik. Leben und Werk Heinz Eduard Tödtis in ökumenischer Perspektive, Gütersloh.
- Schwindt, Christian*. 2002: Glaube und lebe. Lebenskunst als Thema christlicher Bildungsarbeit, in: *Pastoraltheologie* 91, 168–182.

- Sellmann, Matthias.* 2009: Christsein als Lebenskunst. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 157, 351–358.
- Thomä, Dieter.* 2007: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik. Kritische Anmerkungen, in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hg.): Kritik der Lebenskunst, Frankfurt a.M., 237–260.
- Timm, Hermann.* 1996: C' est la vie. Das Evangelium als ABC religiöser Lebenskunst, in: Pastoraltheologie 85, 204–210.
- Vögele, Wolfgang.* 2001: Lebenskunst, Frömmigkeit und Freiheit, in: Vögele, Wolfgang (Hg.): Dem Leben Gestalt geben. Christliche Spiritualität zwischen Philosophie der Lebenskunst und Eventkultur der Erlebnisgesellschaft, Rehrburg-Loccum, 113–124.
- Vögele, Wolfgang.* 2006: Alltagsethik – Lebenskunst – Spiritualität, in: Deutsches Pfarrerblatt 106, 418.423–425.
- Vögele, Wolfgang.* 2007a: Freiheit – Entscheidung – Gewohnheit – Frömmigkeit. Anmerkungen zum Projekt einer theologischen Alltagsethik, in: Berliner theologische Zeitschrift 24, 215–226.
- Vögele, Wolfgang.* 2007b: Weltgestaltung und Gewissheit. Berlin.
- Vögele, Wolfgang.* 2008: Hintergrundinformation Glück – Lebenskunst, in: Sozialethik online (Sozialwiss. Institut der EKD), <http://www.ekd.de/sozialethik/download/GlueckLebenskunstVoegel.pdf> (Abruf 23.5.2015)
- Wegner, Gerhard.* 2001: 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, Rehrburg-Loccum, 43–50.
- Ziller, Klaus-Joachim.* 2005: Lebe lernen – Lebenskunst als religionspädagogische Herausforderung, in: Susanne Dungs/Heiner Ludwig (Hg.): Profan – sinnlich – religiös. Theologische Lektüren der Postmoderne, Frankfurt a.M., 349–359.
- Zit, Renate.* 2006: Abschied, Trauer und Neuanfang. Menschsein als Lebenskunst in den existentiellen Lebensumbrüchen, in: Wege zum Menschen 58, 358–372.

Abstract

The term »Lebenskunst« (ars vivendi, or »Art of Living«), especially as used by Wilhelm Schmid since the late 1990's, has become increasingly important as a philosophical concept in the area of ethical and aesthetic life-conduct. According to the educational debate, these aspects of the »Lebenskunst« should include artistic and cultural components and have a positive influence on the individual's life. The theological discourse, which includes pastoral care, emphasizes the fragmentary nature of human life. Goals of »Lebenskunst«-coaching should be: to establish one's own identity; to form a self-will and (moral) conscience; to reflect upon and strengthen one's own Christian life; and to sharpen one's awareness of the realities and possibilities of the Christian life. The Protestant theological ethic as »Lebenskunst«-Ethic concerning everyday life should be able to clarify how one can experience a fulfilling life in the power of the Holy Spirit.

Anmerkungen

1. Zu Michel Foucaults Konzept einer »Ästhetik der Existenz« vgl. Rolf 2007, hier 327–335.
2. Vgl. Wilhelm Schmid's Selbsteinordnung: »Die Philosophie der Lebenskunst ordnet sich ein in das Projekt einer neuen Moralistik, für die an der Schwelle zum 21. Jahrhundert die Zeit reif zu sein scheint. Der Bedeutung einer individuellen Ethik, einer als Lebenskunst verstandenen Ethik Rechnung zu tragen, könnte das Anliegen einer solchen erneuerten Moralistik sein.« (Schmid 1999, 18)
3. Dass (christliche verstandene) Freiheit ebenfalls die verschiedenen Aspekte der Rezeptivität, der Selbstbindung an Regeln wie der kreativen Potenz umfasst, habe ich versucht zu zeigen in: *Peter Bubmann*, Fundamentelethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen, Gütersloh 1995, 339–358.
4. Schwindt zitiert dabei Erne 1999, 247.
5. Zitiert wird bei Schuhmacher die unveröffentlichte Ethik I, Vorlesung WS 1974/75. Thesen zu 0.2, o.S.