

DER GROSSE WUNSCH, AUS DEM LEBEN EINE KUNST ZU MACHEN. EINE PASTORALTHEOLOGISCHE PHÄNOMENANALYSE¹

Matthias Sellmann

Zusammenfassung:

Der Text identifiziert die kulturelle Suchbewegung hin zu einer Lebenskunst als Kompensationsstrategie, über die Subjekte Erfahrungen generieren, die ihnen die funktional differenzierte ›Gesellschaft‹ programmatisch versagt: volle Inklusion. Über eine Lebenskunst kann die Wichtigkeit und Unaus-tauschbarkeit der eigenen Biografie-Erzählung errungen, versprachlicht und sozial präsentiert werden. So gesehen bietet der Lebenskunstdiskurs enorme Relevanzmöglichkeiten für religiöse Akteure. Allerdings ist für das Christsein zu beachten, dass es Glück nicht als direkt erzielbare Lebensdimension an-sieht, sondern eine ›Logik des Umwegs‹ propagiert. Diese wird zum Schluss des Textes näher konturiert.

In diesen Tagen, rechtzeitig vor dem Einkauf anspruchsvoller Urlaubslektüre, bewirbt ein Prospekt des Regensburger Pustet-Verlages ein interessantes Buch. Es heißt »Christliche Lebenskunst« und wird mit dem Versprechen beworben, wertvolles »Lebenswissen« christlich aufzubereiten. Die Über-schriften gehen in sechs Sektionen den Alltag in Zweierpaaren durch – z. B. »spüren & berühren« oder »krank sein & gesund werden«. Dazu bringt der Prospekt ein Zitat aus der biblischen Weisheitsliteratur des Kohelet: »Für alles gibt es eine Stunde, und Zeit gibt es für jedes Vorhaben.« Daneben steht die Bewerbung eines Buches über »Christliche Mystiker«, für deren

¹ Dieser Text ist die am Ende erweiterte Fassung eines Aufsatzes aus dem Heft 4 ›Christliche Lebenskunst‹ der Zeitschrift ›Theologisch-Praktische Quartalsschrift‹ 157 (2009). Ich danke der Redaktion und dem Regensburger Verlag Friedrich Pustet für die Ab-druckrechte.

Bekanntheit Faszination versprochen wird, Geheimnis und Bedeutsamkeit für den Glauben heute. Ganz nebenbei werden die großen Mystiker des Christseins also zu Kronzeugen heutigen Nachdenkens über Lebenskunst.²

Keine Frage: Der Diskurs über so etwas wie Lebenskunst hat die Pastoral erreicht. Die Regalmeter der Buchhandlungen zur »Sinnsuche und Lebenshilfe« werden ständig erweitert; die BILD-Zeitung bot dem Mönch Anselm Grün eine eigene Glücks-Kolumne; und bis heute ist der Philosoph Wilhelm Schmid als maßgeblicher Initiator der Lebenskunstphilosophie ein prominenter Gast vieler katholischer und evangelischer Akademien. Mit dem Wunsch nach Lebenskunst ist definitiv ein sensibler Nerv modernen Selbstverhältnisses getroffen. Was also steckt dahinter?

I DER PROBLEMHINTERGRUND: INKLUSION IN DIE MODERNE GESELLSCHAFT

Das folgende Thesenangebot lautet: Das Bedürfnis nach Lebenskunst ist eine Form der auf Dauer gestellten Selbstbeobachtung, die in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften notwendig wird, weil diese die Subjekte nur fragmentarisch und nie als die Ganzheit inkludieren, als die das Subjekt sich selbst erfährt. Das Signal, nicht nur ein funktionaler Leistungsträger, sondern eine Ganzheit zu sein, kommt dem modernen Subjekt nicht von außen durch Gesellschaftssignale zu, sondern muss von ihm selbst organisiert werden – zum Beispiel durch die Praxis einer Lebenskunst.

Diese These entsteht durch systemtheoretisches Nachdenken, und das ist erst einmal erstaunlich. Denn eigentlich untersucht die soziologische Systemtheorie vor allem Makrostrukturen. Menschen, die etwa an Lebenskunst interessiert sind, gelten im Theoriedesign der Systemtheorie nur als »psychische Systeme«, die für die »sozialen Systeme« nicht im Fokus, sondern in ihrer Umwelt auftauchen und daher für sie nicht konstitutiv sind. Diese Randstellung des »Menschen« in einer Theorie über Gesellschaft hat etwa Niklas Luhmann aus dem Raum der Theologie viel Unverständnis eingebracht. Trotzdem, so wird hier behauptet, kommt man dem Kulturtrend des Lebenskunst-Diskurses am präzisesten auf die Spur, wenn man ihn in genau dieses Theo-

² Vgl. Peter Bubmann / Bernhard Sill (Hrsg.), *Christliche Lebenskunst*, Regensburg 2008; Gerhard Wehr, *Christliche Mystiker*, Regensburg 2008.

riedesign einspannt.³ Nur so wird deutlich, dass der Diskurs über Lebenskunst seine kognitive wie ökonomische Vitalität direkt aus eben dieser postulierten Randstellung des ›Menschen‹ angesichts der systemischen Organisation der ganzen ›Gesellschaft‹ bezieht.

1.1 LEBENSKUNST ALS PRODUKT UND ALS KOMPENSATION FUNKTIONALER DIFFERENZIERUNG

Es kann als das Grundaxiom der Lebenskunst-Idee angesehen werden, dass dem Menschen ein Möglichkeitsraum seiner Selbstgestaltung zugänglich ist, dass er also sowohl Freiheit als auch Gelegenheit zur Ausübung seiner Freiheit hat.⁴ Das durch die Aufklärung und die verschiedenen Emanzipationsprozesse gewonnene moderne Subjektbewusstsein ist eines der Autonomie. Die ganze Moderne kann gelesen werden als das Echo jenes Freiheits-, Gleichheits- und Fortschrittsversprechens, mit dem die religiöse Weltdeutung der Vormoderne zugunsten der säkularen Weltdeutung der Moderne verabschiedet wurde. Das Schleifen der Privilegien, vor allem der Geburtsrechte, musste darum auch einen ganz neuen Typus von Inklusion hervorbringen, mit dem die Gesellschaftsmitglieder in das Ganze der Gesellschaft einbezogen werden.

Dieser Typus wird als »Rollen-Inklusion« gefasst. Die Teilsysteme wie Wirtschaft, Recht oder Politik definieren Leistungs- und Publikumsrollen, in die die Subjekte zeitweise hineinschlüpfen und so die Effizienz des Systems aufrechterhalten. Beispiele sind die Leistungsrolle des Arztes und die Publikumsrolle des Patienten im Gesundheitssystem oder die Dyaden Produzent – Konsument (Wirtschaftssystem), Gesetzgeber – Wähler (Politiksystem) oder Richter – Kläger (Rechtssystem). Das moderne Subjekt formuliert Ansprüche an die Systeme und bekommt von diesen rollenspezifische Partizi-

³ Vgl. zum Folgenden Rudolf Stichweh, Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft, in: Renate Mayntz u. a. (Hrsg.), Differenzierung und Verselbständigung, Frankfurt a. M. / New York 1997, 261–293; Uwe Schimank, Funktionale Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Gesellschaftstheorien und ihre konflikttheoretische Verknüpfung, in: Hans-Joachim Giegel (Hrsg.), Konflikt in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1998, 61–88. Zu Luhmanns Theorie von Inklusion/Exklusion vgl. ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, 595–634.

⁴ Vgl. Wilhelm Schmid, Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2000, 178: »Vor diesem Hintergrund kann der grundlegende Imperativ der Lebenskunst formuliert werden, [...] ein *existentieller Imperativ*: Gestalte Dein Leben so, dass es bejahenswert ist.« (Hervorhebung im Text)

pationsrechte, deren Vollzug die Anspruchserfüllung für alle sicherstellt. Dieses Arrangement organisiert also durchaus Identität und Integration – man unterschätze nicht den Lokalisierungsgewinn einer Inklusion durch Rollen.⁵ Dabei greifen die Systeme nie auf die gesamte Biografie eines Subjektes zu, sondern inkludieren es immer nur im Fragment. Dies geschieht über sogenannte »symbolische Kommunikationsmedien«: Geld, Quoten, Wählerstimmen, Anträge usw. Auch der Zugang zu diesen Medien wird, mindestens im Prinzip, ohne Ansehen der Person gewährt. Im Supermarkt etwa wird ja nicht der systemisch beachtet, der ein guter Mensch ist, sondern der, der zahlt. Auf dem Amt zählt auch nicht, ob gerade jemand glücklich oder verzweifelt ist, sondern ob er oder sie ein Antragsformular ausgefüllt hat. In der Wissenschaft zählen Publikationen, im Mediensystem zählen Quoten. Soziale Systeme arbeiten a-personal. Sie sind gänzlich uninteressiert an den personalen oder biografischen Voraussetzungen der Rollen-Erfüllung.

Genau dies ist Freiheit und genau diese ist Voraussetzung für Lebenskunst-Diskurse. Denn durch den Typus der Rollen-Inklusion werden zwei für den Lebenskunst-Diskurs unverzichtbare Voraussetzungen geschaffen: Erstens sorgt die Organisationslogik der funktionalen Differenzierung für die Ausbildung eines bisher so nicht gekannten materiellen wie geistigen Möglichkeitsraumes individueller wie sozialer Entwicklungen. Und zweitens wird gerade durch die Tatsache, dass die Systeme niemals das Ganze der Person inkludieren – wie das vormoderne Gesellschaften getan haben – ein Freiraum eröffnet, den wir als In-Dividualität bezeichnen und zelebrieren.

1.2 BIOGRAFISIERUNG ALS MEGAMYTHOS

Allerdings: Diese Freiheit ist kalt. Die Bettdecke der ausdifferenzierten Gesellschaft ist, was komplette Identitätsbergung angeht, immer zu kurz. Wer wissen will, wer er ist und was der Sinn ist, und wer von der Gesellschaft auf diese Fragen mehr erwartet als funktionale Anspruchserfüllung – Krankenversicherung als Antwort auf Kontingenzprobleme; Rechtsprechung als Antwort auf Integrationsprobleme usw. –, der bleibt ohne Echo.

Auf diesen Befund reagiert die moderne Kultur mit Kompensationsformeln. Parallel zur strukturellen Differenzierung entstehen semantische Ope-

⁵ So wird aus therapeutischen Kontexten berichtet, dass eine Teilnahme am Wirtschaftsleben durch Konsum – etwa durch sogenanntes »Frust-Shopping« – durchaus identitätsstabilisierende Funktionen übernehmen kann. »I shop so I am« – das mag keine religiös oder moralisch befriedigende Identitätsformel sein. Wichtig ist aber hier: Es ist eine.

rationen der Homogenisierung. Pointiert gesagt: Je globaler die internationalen Wirtschaftsbeziehungen, desto attraktiver wird der Wochenmarkt vor der Haustür; je virtueller die alltägliche Kommunikation, desto identitätsverbürgender wird Sex; je komplizierter Kirchenpolitik und wissenschaftliche Theologie, desto dringender benötigt werden magische Rituale. Ein großer Stromarm der Kultur der späten Moderne, ihre Literatur oder ihre Musik kann gelesen werden als großes Behauptungsmanöver menschlicher Artikulationsfähigkeit angesichts einer amoralischen⁶ systemischen Perfektion, in der das ›Menschliche‹ gerade nicht benötigt wird.⁷

Der Diskurs um Lebenskunst hat hier seinen Platz. Er sattelt dabei auf einem größeren Begriff auf und präzisiert ihn auf eine bestimmte Art: dem Begriff der Biografisierung. Die Mehrheit der Menschen in ausdifferenzierten Gesellschaften codiert den Freiraum der Individualität über das Ziel, vor sich selbst und vor den relevanten Anderen eine konsistente, geschlossene und relevante Form der Lebensführung zu präsentieren und dies als ›eigene Biografie‹ zu bezeichnen. Es handelt sich um einen durchaus neuartigen kulturellen ›Bewährungsmythos‹, wie Ulrich Oevermann in der Tradition der Weberschen Soziologie das nennt; ein Mythos, der nötig wird, wo Identität nicht mehr über religiöse, ideologische oder gesamtgesellschaftliche Fremdbezüge gewonnen und missverständnisfrei signalisiert werden kann. Diesen Mythos nennt er die »Klarheit und Kohärenz der biografischen Rekonstruktion eines Lebens«.⁸ Er ist ein Mythos, weil er sich zugleich normativ wie narrativ in Erscheinung bringt. Das moderne Subjekt auf der Suche nach einem Ort seiner Gesamtintegration wechselt in die Zeitdimension und versucht, die je fragmentierten Anteile seiner selbst im Rollenhandeln wie Module einer in sich konsistenten Geschichte zu erzählen: Es entwirft sich biografisch. Diese Narration ist notwendig sozial und ästhetisch ausgerichtet, sie muss so erzählt werden, dass andere sie verstehen. Charles Taylor nennt dies »expressive Individualisierung«⁹: Das Subjekt erzählt von sich selbst wie vor Publi-

⁶ Nicht: un-moralischen!

⁷ Vgl. eindrücklich etwa Jochen Höring's Interpretationen zu Georg Trakl in: Brot und Wein. Frankfurt a. M. 1992, 228–246; oder Cornelia Klinger, Flucht – Trost – Revolte, München/Wien 1995.

⁸ Ulrich Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.), Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M. / New York 1995, 27–102, 95.

⁹ Vgl. Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002, 71–96.

kum; es wird zum ersten Hörer seiner eigenen Ich-Erzählung, zum ersten Beobachter seiner selbst. »Biographische Perspektiven werden mehr und mehr zum funktionalen Äquivalent gesellschaftlicher Inklusion: sie sind der Ort, an dem *exkludierte* ganze Personen ihre Individualität mit den und gegen die Ansprüche gesellschaftlicher Funktionszentren in Form institutionalisierter Lebensläufe oder präskriptiver Rollen ausbilden. Biographische Perspektiven sind der Ort, an dem die Differenz von gesellschaftlich erforderter *Dividualität* und psychisch erlebter operativer *Individualität* individuell erfahren, erlitten und notgedrungen überwunden wird.«¹⁰

Hier, im Wechsel der modernen Identitätsbestimmung von der Sozial- in die individuelle Zeitdimension, liegt zum einen der Grund, warum der Lebenskunst-Diskurs so auffällig oft Einsichten für das eigene Zeit-Management bereithält – denn hier liegt die prekärste Konzeptstelle.¹¹ Zum zweiten wird deutlich, dass die Suche nach Lebenskunst ästhetisch und körperbezogen zu füllen ist: Sie findet ein deutliches Zentralmotiv in der Chiffre des »schönen Lebens« und versucht, diese Schönheit vor allem über Modi der Körperstimulation zu erweisen.¹²

1.3 ERSTES ERGEBNIS

Der gesellschaftstheoretische Durchgang ergibt ein Doppeltes: Zum einen entsteht der Bedarf an Lebenskunst dadurch, dass dem modernen Menschen etwas fehlen kann, wo er, systemisch gesehen, alles hat. Lebenskunst wird er-

¹⁰ Armin Nassehi, Religion und Biographie, in: Karl Gabriel (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh 1996, 41–56, 50 (Hervorhebung im Text).

¹¹ Beachte das Zitat aus Kohelet des in der Einführung genannten Verlagsflyers; vgl. auch bei Schmid, Schönes Leben, der Lebenskunst überhaupt erst im Bewusstsein der knappen Lebenszeit für konstruierbar hält (das so genannte finale Argument, a. a. O., 25–31.62–70) und der den Gebrauch von Zeit als »grundlegende Technik« der Lebenskunst ansieht (a. a. O., 71–78). Vgl. aber auch Andreas Brenner / Jörg Zirfas, die ihr »Lexikon der Lebenskunst« (Leipzig 2002) im Vorwort als »Entschleunigungsunternehmen« charakterisieren (a. a. O., 9); oder Anselm Grün, der sein »Buch der Lebenskunst« (Freiburg i. B. / Basel / Wien 2002) mit der Mahnung enden lässt: »Das Heute gut zu bewältigen, das ist genug Herausforderung für das Leben. Beim Buch der Lebenskunst ist jeder selbst der Autor.« – Eben: Jeder ist sein eigener Autobiograf!

¹² Vgl. nur den Titel von Schmid, Schönes Leben, sowie die ausgewogenen Überlegungen a. a. O., 173–181; vgl. auch Brenner / Zirfas, Lexikon, 301–308; auch Bubmann / Sill, Lebenskunst, beginnen ihr Buch mit einem Zitat von Mutter Teresa zur Schönheit (a. a. O., 9). In allen drei genannten Werken dominieren die Ratschläge hin zu einem neuen, eben lebenskünstlerischen Körperbewusstsein.

kennbar als ein biografisches Projekt, dessen Notwendigkeit durch die Tatsache mangelnder Voll-Inklusion durch die gesellschaftlichen Teilsysteme entsteht. Insofern ist die Suche nach Lebenskunst auch charakteristisch geprägt durch eine bestimmte Melancholie,¹³ eine »Ästhetik des Vermissens«, wie Hans-Joachim Höhn das nennt.¹⁴ Das Nachdenken über Lebenskunst profitiert vom Mechanismus funktionaler Differenzierung. Zweitens aber fungiert der Diskurs als groß angelegter Kompensationsversuch, der seine eigenen Bestandsvoraussetzungen kulturpessimistisch kritisiert. In den anspruchsvollen Varianten gehen die Vorschläge zur Lebenskunst gerade nicht dahin, die systemisch geprägte Strukturrealität der Gegenwart zu akzeptieren und sich gewissermaßen als Training zu verstehen, wie man in den Nischen der Systeme privat gut zu leben weiß. Vielmehr wird die Moderne mit Vorwürfen überzogen.¹⁵ In einem bestimmten Sinn beißt die Lebenskunst die Hand, die sie nährt.

2 DIE RELIGIONSPRODUKTIVITÄT DER FRAGE NACH BIOGRAFIE UND LEBENSKUNST

Dort, wo Subjekte einen Ort ihrer moralischen Gesamtintegration suchen, dort wechselt ihr Thema schnell in den Modus religiöser Kommunikation. Nicht ohne Grund kommen Autoren von Lebenskunst-Büchern schnell in den Ruf von Weisheitslehrern¹⁶ oder sie reformulieren – wie etwa Anselm Grün oder Bubmann/Sill – ihre eigene religiöse Tradition in lebenskünstlerischer Manier. Religionen sind exzellente Vehikel und inhaltsreiche The-

¹³ Vgl. die vorsichtige Sympathie für eine bestimmte Form der Melancholie bei Schmid, *Schönes Leben*, 111–119.

¹⁴ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Zerstreuungen*, Düsseldorf 1998, 140–157.

¹⁵ Vgl. nur folgende Formulierungen (alle aus Schmid, *Schönes Leben*, 7–31): Einsamkeit sei die zentrale Erfahrung der modernen Gesellschaft; die Individuen irrten orientierungslos durch den Raum (beide 16); die Gegenwart huldige dem Gott der universellen Kommunikation und Kopulation; den Menschen der Moderne werde nachgesagt, kalt zu sein, ohne Seele (21); das Signum der Moderne sei die fehlende Lebenskunst (23); es herrsche grassierendes Positivenken (30). Dieser Kulturpessimismus erinnert auffällig an die Vielzahl pastoraltheologisch inspirierter Zeitdiagnosen, die erst aus einem Paradigma des externen Verfalls die Legitimation der eigenen Vorschläge zu beziehen scheinen.

¹⁶ Wobei etwa bei Schmid hervorsteht, dass er nicht normativ, sondern optativ argumentiert. Er will eben keine neue materiale Lehre des Lebens vorlegen, sondern motiviert zur je eigenen Aneignung des biografischen Möglichkeitsraums.

menspeicher für biografische Selbstbeschreibungen, weil sie Selbstbeobachtung über – göttliche oder wie auch immer transzendent behauptete – Fremdbeobachtung ermöglichen. Alois Hahn hat etwa für die Individualbeichte nachweisen können, dass sie ein einflussreicher Biografie-Generator der Massen war und ist und wie identitätsproduktiv die Vorstellung werden kann, ein ›eigenes Leben‹ vor ›seinem‹ Gott zu führen, der immer auch der Gott der ›Anderen‹ ist.¹⁷

Bis zu Emile Durkheim reicht zudem die Einsicht zurück, dass das letzte integrierende Kollektivsymbol der ausdifferenzierten Moderne das Individuum ist, dem religionsförmiger Status zuzusprechen ist. Gegenwärtig ist es Hans Joas, der mit der ›Sakralisierung der Person‹ diesen Theoriestrom aufnimmt und hierin gerade biblisch inspiriertem Denken eine neue und faszinierende Relevanz für moderne Vergesellschaftung zuweist.¹⁸

Ein dritter Grund, warum der Druck der individuell vorzunehmenden Identitätsdefinition gerade religiös ausagiert werden kann, liegt in der Feststellung, dass das Unternehmen der positiven Selbstbestimmung insofern kompliziert ist, als man das empirische Material hierfür vor allem negativ bezieht: Man muss sich selber sagen, dass man in den rollenspezifischen Leistungserfüllungen nicht restlos aufgeht, also mehr sein will als ›Wähler‹, ›Konsument‹ oder ›Antragsteller‹. Man behauptet ein Surplus, kann dieses aber nur mit dem privaten Selbsterleben begründen, welches wiederum schlecht mit anderen kommunizierbar ist.¹⁹ Insofern wird Identität unbestimmbar. Genau auf die Bestimmung von Unbestimmbarkeit aber ist Religion spezialisiert, die hierfür kommunikative Formeln anbietet. Beispiele sind identitätssignalisierende Begriffe wie ›Erwählung‹ oder ›Seele‹. Religion fin-

¹⁷ Vgl., im Schrifttum nach wie vor vielbeachtet, den Aufsatz von Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), 408–434.

¹⁸ Zu Durkheim und Joas vgl. Matthias Sellmann, Religion und soziale Ordnung, Frankfurt a. M. / New York 2007, 307–323. Hans Joas hat eine baldige Publikation zu diesem Thema angekündigt; erste Analysen liegen vor mit Hans Joas, Braucht der Mensch Religion?, Freiburg i. B. / Basel/ Wien 2004, 130–142.

¹⁹ Hier fehlt aus Platzgründen ein analytischer Zwischenschritt, der aber am Gesamtbefund nicht prinzipiell etwas ändert und der das System der Intimbeziehungen betrifft, in denen natürlich ganz prominent Identitätsentwürfe entstehen und zugeschrieben werden. Auch hier aber erlebt man, dass man Leistungs- und Publikumsrollen (etwa als ›Geliebter‹ oder als ›Mutter‹) zu übernehmen hat, die einen auch nicht vollständig beschreiben. Zum Ganzen vgl. Nassehi, Religion und Biographie, 50–52 sowie Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. / New York 1992, 48–52. 197–209.

det damit ein neues Bezugsproblem innerhalb der modernen Gesellschaft: Sie wird zum semantischen Pool für Identitätsangebote, für die Suggestion von Voll-Inklusion.

3 BIOGRAFIEGEWINN ALS HAUPTMUSTER FÜR KIRCHENNUTZUNG

All dies ist pastoralen Insidern bekannt. Längst weiß man, dass besonders jene pastoralen »Angebote« auf große Resonanz stoßen, die das Material für identitätsstiftende Selbstthematisierung abgeben.²⁰ Die Kasualien sind hier zu nennen,²¹ aber auch jener große und überaus öffentlich anerkannte Sektor, in dem das Christsein unter den Funktionen der Beratung oder der Therapie firmiert. Religiöse Bewegungen in Form von geistlichen Gemeinschaften haben Zulauf, wenn sie soziale Räume spiritueller Selbsterfahrung vermitteln können. Pastorale Events wie Wallfahrten oder Katholikentage beziehen ihre Attraktivität über die unverzichtbar körperlich erzeugte Erregungsdynamik von emotionalisierten Versammlungen. Jugendstudien arbeiten deutlich heraus, dass das Engagement in jugendpastoralen Settings biografische Verwertbarkeit – etwa in Form von identitären Aufwertungen oder Zugang zu förderlichen Netzwerken – bringen soll. Mit den sogenannten »Pilgern« taucht ein neuer Religionstyp auf, der sich vom Christsein gerade biografische Inspiration verspricht. Kurz: Dort, wo Christsein als Lebenskunst und Biografiegewinn erkennbar wird, dort kann man mit guten Gründen Resonanz erhoffen.

²⁰ Es wäre eigens zu überlegen, warum genau dies beim Bußsakrament – dem Paradebeispiel für Biografieproduktion – so gar nicht klappen will; vielleicht, weil dieses Sakrament ein so stark moralisches und nach wie vor ein so schwach biografisch-therapeutisches Image hat?

²¹ Vgl. die wichtige empirische Studie von Johannes Först / Joachim Kügler (Hrsg.) zu den sogenannten »Kasualienfrommen«: Die unbekannt Mehrheit, Berlin 2006, in der sich zeigt, dass der Zugang zu den Kasualien bei der großen Mehrheit der Katholiken über biografische und eben gar nicht über gemeindliche Motive verläuft – allen voran jene Familienreligiosität, die sich auch bei Weihnachtsliturgien, Einschulungsgottesdiensten oder Martinszügen ihren Ausdruck verschafft.

4 CHRISTSEIN ALS LEBENSKUNST DES UMWEGS

Und trotzdem gibt es einen Haken, und hier wird der Grat schmal, auf dem zu argumentieren ist. Denn eine christlich inspirierte Lebenskunst ist eine ›Lebenskunst des Umweges‹. Hierin unterscheidet sie sich von allen Entwürfen einer *ars vivendi*, die das Lebensglück als direkt anstrebbares Ziel avisierten. Und das sind die meisten. Natürlich ist auch für das Christsein die Lebensfülle ein prominentes Ziel (vgl. nur Joh 10,10), und es wäre töricht, alle guten Gedanken der Lebenskunstliteratur nicht auch für ein attraktives Christsein zu nutzen. Aber viele biblischen Zeugnisse des Lebensgewinns unterstehen doch einer seltsamen ›Logik des Umweges‹, wie ich es nennen möchte.²² Die Bergpredigt etwa bringt das Diktum: »Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen, dann wird euch alles andere dazugegeben.« (Mt 6,33) Gerade dem, der nicht hat, wird gegeben; und die Letzten werden die Ersten sein. Die Spitzenaussagen dieser Logik des Umweges finden sich bei Paulus, stark intoniert etwa im Galaterbrief: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.« (Gal 2,20) In den Kapiteln fünf bis acht des Römerbriefes wendet Paulus die Glaubenswahrheit hin und her, dass der ›neue Mensch‹ der ist, der gerade und ausschließlich in Christi Kreuzestod zu neuem Leben kam – und eben nicht aus sich selbst. »Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben werden. [...] So sollt auch Ihr euch als Menschen begreifen, die [...] für Gott leben in Christus Jesus.« (Röm 6,8.11) Bei denen, die Gott lieben, wird alles zum Guten geführt (Röm 8,28) – also die finden ihr Heil, die es über einen Umweg, hier: den Umweg über die Gottesliebe, erstreben.

Natürlich müsste dies alles exegetisch und systematisch sorgfältiger untersucht werden. Trotzdem wird ein Motivkomplex sichtbar, der eine einfache Übernahme christlich inspirierten Lebenswissens in die Fremdlogik des säkularen Diskurses verbietet. Dies ist nicht gleichbedeutend mit einer Abwertung. Man muss etwa Wilhelm Schmid nicht sofort eine Neigung zur Selbsterlösung vorwerfen, um die Andersartigkeit des eigenen Denkens zu profilieren. Wichtig ist aber, dass die biblischen Texte gerade keine Religiosität vorsehen, die in einer Kompensationsfunktion aufgeht. Vielmehr ist es christliche Lebenskunst, einen Ort der realsymbolischen Repräsentation zu

²² Der Begriff ist abgelesen an Georg Simmels Kulturtheorie, in der er – ohne jede christliche Aussageabsicht – den Menschen treffend als »indirektes Wesen« bezeichnet hat; vgl. Sellmann, *Religion und soziale Ordnung*, 370–374.

schaffen und dies nicht trotz des Faktums von Tod und Vergehen, sondern offenbar in voller Akzeptanz, ja paulinisch sogar in nachgehender Wertschätzung des Ich-Todes: Das Leben der Christinnen und Christen will ein Ort sein, an dem das Versprechen Gottes ablesbar und erfahrbar wird, dass er die Menschen niemals einfach sich selbst überlassen wird. Christinnen und Christen leben für ihren Gott – was immer das genau heißt – und ihr erster Bewährungsmythos ist nicht das Gelingen ihrer Biografie, sondern das Repräsentieren des großen Gottes-Versprechens. Genau diese Stellvertretung, diese Platzhalterschaft, dieses Opfer aus Freiheit, diese Indirektheit eben, bewirkt für viele Christinnen und Christen echtes Glück. Ihr Glück ist wie ein Seiteneinsteiger ihrer Biografie²³ eher ein Widerfahrnis als eine Erfahrung, eher eine Frucht von Selbstvergessenheit als von Selbstbeobachtung, eher eine Begegnung mit einem Anderen als mit sich selbst.

Dieser Gedanke klingt kompliziert, ist es auch, bedeutet aber einen wirklich substantiellen Beitrag zur Frage der Lebenskunst. Christinnen und Christen sollten ihn in die gegenwärtigen kulturellen Suchbewegungen einbringen. Sie haben hier viel zu lernen, gemäß ihrer biblischen und weisheitlichen Tradition aber auch einiges zu geben. Der Vorschlag heißt: Das eigene Lebensglück nicht direkt ansteuern und sich die Ressourcen dieser Welt zu diesem Ziel zurüsten, sondern das eigene Lebensglück geschenkt bekommen, indem man es für die Lebenschancen anderer vorher riskiert hat. Leben wird gemäß christlicher Inspiration darum intensiv, weil man es gibt, riskiert und erst nach dem Durchgang durch die Risikopassage zurück erhält. Das ist anspruchsvoll und genau darin liegt der Wert des Vorschlages. Immerhin geht es um Leben und nicht um Nebensächlichkeiten.

In negativer Formulierung komprimiert man mit der Logik des Umwegs das Christsein auf den Kurzbegriff, der seine kulturelle Innovationskraft vielleicht am präzisesten beschreibt: Gewaltlosigkeit. Christlich inspirierte Existenz will gewaltlos sein, und dies auf allen Ebenen und in allen Ausdrucksweisen. Gemeint ist damit zum Beispiel die Abwehr des vor allem in jüngster Zeit – nach ›Nine Eleven‹ – so überdeutlich gewordenen Zusammenhangs von Religion und Gewalt. Denn Religion ist eine Form der Machtausübung, die ohne Korrektur sehr leicht und dann oft sehr brutal zu gewaltförmigem Ausdruck neigt.²⁴ Das jesuanische Lebensmodell bringt diese

²³ Nach Höhn, *Zerstreuungen*, 168; vgl. a. a. O., 164–173.

²⁴ Zu den hier theologisch virulenten Fragen vgl. Klaus Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006.

Selbstkorrektur, und es propagiert einen Lebensstil, der die Macht des Stärkeren an der eigenen Ohnmacht austrägt, um sie nicht eskalieren zu lassen. Viele große Figuren der christlichen Mystik erzählen solche Geschichten der Wehrlosigkeit, die paradoxerweise nicht in Kraftlosigkeit endet, sondern selber zum Machterweis wird.²⁵

Aber man täusche sich nicht: Die jesuanische Forderung nach Gewaltverzicht ist zwar keine Aufforderung zur willenlosen Opferposition um ihrer selbst willen. Sie ist auch kreativ verbindbar mit Kampagnen zivilen Ungehorsams und symbolpolitischer Intelligenz. Aber sie ist alles andere als gemütlich zu leben. Sie ist eine ›Logik des Umwegs‹. Denn sie widersteht dem Drang, das eigene Lebensglück als Priorität der Lebensorganisation zu betrachten und damit potenziell andere und anderes zum Erfüllungsgehilfen des eigenen Glücks zu beanspruchen. Eine derartige Lebenskunst der Gewaltlosigkeit hat durchaus etwas von Entsagung, und sie kann sehr radikal sein. Sie verzichtet etwa auf noch so feine Manipulation von Personen oder Konstellationen zugunsten seiner selbst; sie verzichtet darauf, das letzte Wort zu haben; sie verzichtet auf das Urteil über andere; sie ist, gut paulinisch, langmütig, unreizbar, zäh, optimistisch wider alle Bedenken (vgl. 1 Kor 13). All das klingt, gerade in pastoralem Kontext, etwas ›soft‹ – wer aber auch nur einen Tag entschlossen gewaltlos zu leben versucht und diese Logik des Umwegs aktualisiert, merkt schnell, wie wenig diese Haltung mit onkelhaftem Nettsein und wie viel mit Leidenschaft zu tun hat.

Das semantische Problem der jesuanischen Forderung nach Gewaltlosigkeit liegt in seiner Negation. Man verzichtet – aber was soll man aktiv tun? Hierauf gibt ein Denker des 12. Jahrhunderts eine Antwort, die überrascht und die ebenfalls allen Wert hat, für den säkularen Diskurs um Lebenskunst entdeckt zu werden. Der Ordensmann Richard von St. Victor, »wohl der originellste Denker des 12. Jahrhunderts«,²⁶ denkt in einem Traktat über die Frage nach, wie man darauf kommen kann, Gott als drei Personen zu behaupten. Und er erklärt dies über das Wesen und die Lust (!) der Liebe. Dieses Stück Theologie ist ein Musterbeispiel für das, was hier ›Logik des Umwegs‹ genannt wird. Richard liest an menschlicher Liebe phänomenologisch zwei für unseren Zusammenhang wichtige Entdeckungen ab:²⁷

²⁵ Vgl. systematisch Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg i. B. u. a. 1999.

²⁶ K. Ruh (1953), zitiert bei Gisbert Greshake, *statt: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. B. / Basel / Wien 1997, 104.

²⁷ vgl. Richard von St. Victor, *Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln 1980, v. a. 83-110; die fol-

Erstens, dass der Kern der Liebe darin liegt, höchste Lust gerade dann zu empfinden, wenn man sich verschenkt. Gerade die sexuelle Liebe ist ganz geprägt von dieser Einsicht. Denn »das Herrlichste, Großartigste [...] ist: nichts haben zu wollen, was man nicht mitteilt.« (90). Genau diese Lust aber soll auch jener erfahren, den man liebt. Daher liegt es in der Konsequenz der Liebe, »daß man von dem, den man sehr liebt, auch sehr geliebt werden will.« (87). Denn: »Es gehört [...] zum Wesen der Liebe selbst, daß der im Vollmaß Liebende nicht befriedigt ist, wenn der im Vollmaß Geliebte die Liebe nicht erwidert.« Liebe drängt also zu zwei einander entsprechenden Bewegungen: den anderen als Erster zu lieben, sich ihm ganz zu schenken; und ihn als Liebenden zu wecken, so dass auch er sich ganz mitteilt und schenkt.²⁸

Hier liegt das verborgen, was eben als Risiko bezeichnet wurde. Am Anfang des Liebesaktes – als einem positiven Vollzug der jesuanischen Idee der Gewaltlosigkeit – steht das entschlossene Investment in den anderen. Ob er/sie mich zurücklieben wird, ist unbekannt. Von daher führen strategische Überlegungen hier nicht zum Ziel. Da Liebe eine Funktion von Freiheit ist, kann jedes Subjekt nur über die eigene Liebesbereitschaft verfügen. Und mehr als diese einzukalkulieren, wäre naiv. Gleichwohl kann man *in the long run* davon ausgehen, darin ist Richard rechtzugeben, dass ein frei Geliebter irgendwann in sich die Gegenliebe aktivieren wird. Liebe funktioniert so. Paulus formuliert: Die zähe (Feindes-)Liebe eines anderen sammelt »Kohlen auf seinem Haupt« (Röm 12,20) – irgendwann wird das Böse durch das Gute besiegt.

Zweitens gehört es zum Zeichen höchster Liebesvollkommenheit, einen Mitgenossen der Liebe zuzulassen. Denn das Glück, sich zu verschenken und vom Beschenkten zurückgeliebt zu werden und so selber zum Beschenkten zu werden, möchte sich nach außen potenzieren und mitteilen. Richard argumentiert hier in der Kommunikationsdimension. Wenn zwei sich sehr und wechselseitig lieben, möchten sie, dass der jeweils Geliebte das Glück des Geliebtwerdens auch anderen Personen mitteilen und sich somit wiederum auch an sie verschenken kann. Außerdem möchten sie, dass der jeweils Geliebte das Glück erfahren kann, wiederum durch die Liebe des Dritten geliebt zu werden. Es geht also um die Freude an der Weitergabe der er-

genden Zahlen in Klammern verweisen auf dieses Werk; sekundär vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, 104–111.

²⁸ Spätestens hier ist anzumerken, dass Richard von »Liebe« im allgemeinen Sinn spricht. Hier ist damit gemeint: seine eigene Freiheit zum Wohl des anderen zu investieren.

fahrenen Liebe als Inbegriff der Liebe. »Die Höchstliebenden und die Höchstgeliebten wollen also beide in gemeinsamem Wunsch einen Mitliebend-Mitgeliebten [condilectus, MS], den sie wunschgemäß in Eintracht gemeinsam besitzen.« (96 f).²⁹ Und weiter: »Wo zwei in gegenseitiger Liebe einander in höchster Sehnsucht umarmen und jeder in der gegenseitigen Liebe höchstes Entzücken findet, da liegt der Gipfel der Freude des einen gerade in der innigsten Liebe des anderen, und umgekehrt: der Gipfel der Freude des andern in der Liebe des ersten. Solange nun dieser in Ausschließlichkeit vom andern geliebt wird, ist er, wie man sieht, der einzige Besitzer seines süßen Entzückens, und der andere desgleichen. Solange sie keine Mitgeliebten haben, kann das Beste der Freude eines jeden nicht vergemeinsamt werden.« (101).

In beiden Durchgängen entdecken wir die ›Logik des Umwegs‹: Christlich inspirierte Lebenskunst versteht Liebe und damit den Basisvollzug der Glückssuche und der Glücksfindung als einen genuin sozialen Vorgang. Die eigene Liebesfähigkeit sucht gemäß dieser Idee das eigene Glück erstens über den Umweg des geliebten anderen und zweitens über den Umweg des gemeinsam geliebten Dritten. Und dies nicht aus einer abstrakten Ethik heraus oder aus anstrengenden Überlegungen diakonischer *correctness*. Vielmehr liegt es in der Logik des Liebens – so die Christen –, dass dieses nur dann zum Glück führt, wenn man dieses Glück vorgängig riskiert hat.

Wie gesagt: Das alles ist hier nur sehr verkürzt formuliert. Aber man trifft doch immer wieder Christinnen und Christen, die einen auf solch eine Logik des Umweges stoßen und damit heilsam irritieren. Mit den paradoxen Worten des verstorbenen Aachener Bischofs Klaus Hemmerle: Manche Menschen leben aus einem Geheimnis, das sie in sich aufgenommen hat. Darum können manche von ihnen geben, was sie gar nicht haben, und können sein, was sie noch gar nicht sind.³⁰

²⁹ Vgl. hierzu auch Georg Simmels Spekulationen über den ›Dritten‹ in: Soziologie, Frankfurt a. M. 1992, 124–159; sekundär dazu Sellmann, Religion und soziale Ordnung, 385–388.

³⁰ Vgl. Klaus Hemmerle, statt: Jeder hat, was er gibt, in: Karl Rahner / Bernhard Welte (Hrsg.), Mut zur Tugend, Freiburg i. B. u. a. 1979, 19–29.

LITERATURVERZEICHNIS:

- Brenner, Andreas / Zirfas, Jörg:* Lexikon der Lebenskunst, Leipzig 2002
- Bubmann, Peter / Sill, Bernhard (Hrsg.):* Christliche Lebenskunst, Regensburg 2008
- Först, Johannes / Kügler, Joachim (Hrsg.):* Die unbekannte Mehrheit, Berlin 2006
- Greshake, Gisbert:* Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. B. / Basel / Wien 1997
- Grün, Anselm:* Buch der Lebenskunst, Freiburg i. B. / Basel / Wien 2002
- Hahn, Alois:* Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982), 408-434
- Hemmerle, Klaus:* Jeder hat, was er gibt, in: Karl Rahner / Bernhard Welte (Hrsg.), Mut zur Tugend, Freiburg i. B. u. a. 1979, 19-29
- Höhn, HansJoachim:* Zerstreungen, Düsseldorf 1998, 140-157
- Hörings, Jochen:* Brot und Wein. Frankfurt a. M. 1992
- Joas, Hans:* Braucht der Mensch Religion?, Freiburg i. B. / Basel / Wien 2004
- Klinger, Cornelia:* Flucht - Trost - Revolte, München/Wien 1995
- Luhmann, Niklas:* Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997
- Müller, Klaus:* Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006
- Nassehi, Armin:* Religion und Biographie, in: Karl Gabriel (Hrsg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh 1996, 41-56
- Oevermann, Ulrich:* Ein Modell der Struktur von Religiosität, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.), Biographie und Religion: zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M. / New York 1995, 27-102
- Sander, Hans-Joachim:* Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg i. B. / Basel / Wien 1999
- Schimank, Uwe:* Funktionale Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Gesellschaftstheorien und ihre konflikttheoretische Verknüpfung, in: Hans-Joachim Giegel (Hrsg.), Konflikt in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1998, 61-88
- Schmid, Wilhelm:* Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst, Frankfurt a. M. 2000
- Schulze, Gerhard:* Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M. / New York 1992
- Sellmann, Matthias:* Religion und soziale Ordnung, Frankfurt a. M. / New York 2007
- Simmel, Georg:* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (GA 11), Frankfurt a. M. 1992
- Stichweh, Rudolf:* Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft, in: Renate Mayntz u. a. (Hrsg.), Differenzierung und Verselbständigung, Frankfurt a. M. / New York 1997, 261-293
- von St. Victor, Richard:* Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980
- Taylor, Charles:* Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002
- Wehr, Gerhard:* Christliche Mystiker, Regensburg 2008